DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ
ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT,
ET A. RAYEZ
CONTINUÉ PAR A. DERVILLE, P. LAMARCHE ET A. SOLIGNAC
de la Compagnie de Jésus

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME XIV

Sabbatini – System

BEAUCHESNE
PARIS

1990

IMPRIMI POTEST
Paris, le 19 mars 1990
J. GELLARD, *S.J.*

FORDHAM UNIVERSITY
LIBRARY
NEW YORK N. Y.

IMPRIMATUR
Paris, le 2 avril 1990
M. VIDAL, *vic. ép.*

D
3
.D67
v.14
Dabbatina - System

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
© 1990, Beauchesne Éditeur

S

SABBAT. Voir art. *Dimanche,* DS, t. 3, col. 948-82 ; *Fêtes,* t. 5, col. 224-29 ; *Judaïsme,* t. 8, col. 1517-18.

SABBATINI (Louis), congrégation des *Pii Operari,* 1650-1724. – Né à Naples le 30 août 1650 dans une famille profondément religieuse, Ludovico Sabbatini eut une sœur moniale et trois frères prêtres. Tout jeune, il assistait chaque jour à la messe dans l'église San Nicola alla Carità des *Pii Operari,* guidé par le préposé général Pietro Gisolfo (DS, t. 6, col. 411-12). Admis au noviciat de la congrégation, Antonio Torres le prépara à la vie religieuse et à l'apostolat missionnaire, en l'orientant vers l'enseignement catéchétique dans les hameaux autour de Naples.

Prêtre à 24 ans, il occupa différentes charges dans sa congrégation. Le 12 mai 1687 il quitta Naples avec Carmine Longobardi pour fonder une maison de la congrégation à Rome. Il se distingua spécialement dans l'assistance aux malades dans les hôpitaux, les prisons et dans l'apostolat auprès des Juifs. On lui confia la charge du Collège des catéchumènes près de l'église de la Madonna dei Monti. Il fonda une Académie de dogmatique et d'exégèse biblique pour une solide formation du clergé et pour défendre la saine théologie, même parmi les laïcs.

Sabbatini dirigea les missions des *Pii Operari* dans la campagne autour de Rome et dans l'État Pontifical, spécialement dans les diocèses de Montefiascone et Cornete (l'actuelle Tarquinia) où, à la demande du cardinal Marcantonio Barbarigo, il conseilla sainte Lucia Filippini dans la fondation des *Maestre Pie,* qui furent dirigées par les *Pii Operari* jusqu'en 1780.

Élu préposé général en 1699, il retourna à Naples où il dirigea durant 25 ans, la congrégation des *Dottori e Cavalieri* fondée par son confrère Antonio De Collelis. Il eut trois autres mandats de préposé général. Il mourut le 11 juin 1724 et fut enterré dans l'église de S. Giorgio Maggiore. Le procès informatif pour sa béatification eut lieu à Naples en 1765.

Sabbatini publia différents ouvrages pour la formation du clergé et des fidèles : *Il clero santo,* 6 vol., Naples, 1716 ; *Cibo quotidiano per gli ecclesiastici* (méditations), Montefiascone, 1721 ; *La luce evangelica irradiata nella mente dei fedeli,* 6 vol., Naples, 1723 ; posthume : *La gloria dei santi,* 2 vol., Naples, 1779. Divers mss de Sabbatini sont conservés à l'*Archivio* des *Pii Operari* à Naples.

L. Sabbatini d'Anfora, *Vita del P.D. Ludovico Sabbatini...,* Naples, 1730. – G. Esposito, *Per la storia di un carisma apostolico : dai Pii Operai ai Pii Operai Catechisti Rurali,* Reggio Calabria, 1977. – DS, t. 12, col. 1759, 1760.

Domenico Vizzari.

SACCONI (Rainier), op. 13e siècle. Voir Rainier Sacconi, DS, t. 13, col. 51-52.

SACERDOCE. – Cet article ne traitera pas de ce que l'on appelle – surtout depuis Pie xii et Vatican ii – le *sacerdoce ministériel.* Celui-ci a été abondamment étudié dans plusieurs contributions précédentes (diaconat, épiscopat, ministère, pasteur, presbytérat). Nous nous limiterons à l'autre registre du sacerdoce chrétien, celui qui est lié non à l'ordination ministérielle mais à la grâce baptismale. – i. *L'accomplissement du Sacerdoce dans le Christ Jésus.* – ii. *L'expansion du « sacerdotal » dans la Tradition vivante.* – iii. *Tertullien, la Réforme, Vatican II.*

I. L'ACCOMPLISSEMENT DU SACERDOCE DANS LE CHRIST JÉSUS

1. **Ancien Testament.** – Un fait est frappant. Dans le segment de l'histoire du Peuple de Dieu qui va de l'Exil à Jésus, le courant sacerdotal tient une place considérable. Avec sa lecture particulière de l'histoire de l'Alliance, sa loi de sainteté, ses préoccupations cultuelles inspirées par le clergé de Jérusalem, son prêtre prophète Ézéchiel, la tradition sacerdotale grave dans le Peuple saint la conviction que le sacerdoce est essentiel à sa vie et que le service cultuel du Dieu (au Nom ineffable) présent au milieu de lui constitue le cœur de sa vocation.

Il nous semble, de plus en plus, que la constatation de ce fait est essentielle à une juste intelligence de ce que sera le sacerdoce chrétien. A trop insister sur la rupture et la différence, on risque de mettre dans l'ombre des éléments fondamentaux de l'*accomplissement* (*teleiôsis*) en Jésus-Christ – au plan où nous nous situons ici – d'une des composantes fondamentales de l'Alliance.

Ézéchiel est le témoin de ce que la vision sacerdotale a de typique. Le salut est réservé au Peuple de l'Alliance, le seul à pénétrer dans le sanctuaire de Dieu (*Éz.* 44,9), les « autres peuples » ne pouvant que rester sur le seuil de celui-ci (3,5-6). Selon la fine remarque de J. Bottéro, « face à l'univers entier, Yahvé, avec Son Peuple autour de lui, forme comme une nébuleuse de sainteté, impénétrable et inaccessible » (*Naissance de Dieu,* Paris, 1986, p. 112). On est loin des intuitions grandioses et exaltantes du Deutero-Isaïe. Il existe, de toute évidence, dans l'idéal sacerdotal des durcissements et des limites qui devront craquer. L'arrêt sur le sacré et l'éthique, le retranchement sur les privilèges de l'Alliance, l'accent mis sur l'expiation, le culte légaliste de la Loi, enferment la grande espérance biblique dans un cercle où elle étouffe. Pourtant la tradition sacerdotale met en pleine lumière la relation à Dieu, englobante et unique qui est l'âme du Peuple, et elle veut garantir l'*état* de sainteté qui appartient à l'identité même du Peuple de l'Alliance. Dans son ambiance on ne s'intéresse donc pas seulement *aux* prêtres du Temple et à leur fonction.

2. **Exode 19 et Isaïe 61.** – Il n'est sans doute pas accidentel que, s'il faut en croire plusieurs spécialistes, ce soit à un « rédacteur sacerdotal » qu'on doive, dans le tissu complexe de traditions qui forme le chapitre 19 de l'Exode, deux versets qui retiendront l'attention des générations futures : « et maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples – puisqu'à moi

appartient toute la terre – et vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres (*mamlèkèt kôhanîm*) et une nation sainte » (19,5-6). Le sens originel de l'expression « royaume de prêtres » était probablement « royaume dirigé par des prêtres » et non, comme pour les autres nations, gouverné par des rois. Ce qui correspond à la situation d'après l'Exil. Mais la tradition juive elle-même lira ces versets en appliquant le mot « prêtres » au peuple entier. C'est ainsi que déjà les premiers Targums les comprendront : « *vous*, vous serez rois et prêtres ». De son côté, la traduction grecque des Septante transformera le pluriel « prêtres » en un nom singulier, *hierateuma,* ignoré de la langue profane, et mettant en relief l'aspect corporatif de ce sacerdoce commun. Les personnes sont prises *comme groupe,* celui-ci étant caractérisé par la qualité sacerdotale : « vous serez pour moi un *hierateuma,* un corps possédant le sacerdoce ». La Septante répétera ce verset en *Ex.* 23, 22, l'ajoutant au texte original. Dieu promet à son peuple qu'il en fera et son *basileion* (sa demeure royale) et son *hierateuma* (son corps sacerdotal), en même temps que sa nation sainte.

On le voit, on ne se trouve plus dans la perspective, probablement originale, du sacerdoce-fonction confié à une tribu, seule chargée du service du sanctuaire. Il s'agit maintenant d'un sacerdoce attribué au Peuple de Dieu comme tel, et qui est une façon d'être du groupe comme tel.

Il faut ajouter qu'un texte inséré dans le recueil d'Isaïe contient un verset, écrit lui aussi après l'Exil, qui sera lu dans un sens proche de celui d'*Ex.*19,6 : « vous, vous serez appelés prêtres de Yahvé, on vous nommera ministres de notre Dieu » (*Is.* 61,6). Mais le contexte est différent. Il y est question du rang privilégié d'Israël dans l'humanité.

Au moment où s'achève ce que l'on appellera l'Ancien Testament, le Peuple de Dieu, au sein duquel l'institution sacerdotale (lévitique) joue alors un rôle prépondérant, porte ainsi en sa conscience l'intuition d'un registre plus profond et plus englobant de réalité sacerdotale, transcendant l'institution. Il s'agit du statut propre du Peuple de Dieu comme tel, dans la relation particulière à Dieu qui constitue son identité. Il est le Peuple choisi et possédé par Dieu pour être tout à lui, donc sanctifié et appelé à demeurer dans la sainteté. Les communautés de la Diaspora, lisant l'Écriture dans la version des *Septante,* outre qu'elles mettent l'accent sur l'aspect corporatif de ce sacerdoce du Peuple de l'Alliance, y voient aussi la source d'une exigence : celle d'un témoignage à rendre à Dieu au milieu du monde dans lequel elles sont insérées.

Mais ce statut ainsi pressenti est pour le futur. Il n'est encore que le contenu d'une promesse. L'accomplissement de celle-ci est soumis, affirme-t-on, à des conditions, liées à la part que le Peuple doit jouer dans l'Alliance. Et le Peuple est infidèle. Il a besoin d'un Salut (cf. *Jér.* 7,25-26). D'ailleurs, l'institution sacerdotale lévitique, toujours respectée, a pour fonction de garantir ce Salut. De là son importance.

3. **Récits évangéliques.** – Au moment où Jésus paraît, plusieurs milieux juifs attendent l'apothéose eschatologique du sacerdoce lévitique institutionnel. Ceci est net dans les *Testaments des douze Patriarches* (voir par exemple *Test. de Lévi* 23, 1-3 ; *Test. de Juda* 21, 1-2), le *Document de Damas* (B, I, 10 ; B, I, 35 à II, 1), La *Règle de la Communauté* de Qumrân (1QS, IX, 10-11). Or, dans l'ensemble du Nouveau Testament, jamais Jésus ne s'attribue une qualité sacerdotale, alors que les récits évangéliques n'hésitent pas – quoi qu'il en soit de l'historicité de plusieurs péricopes – à mettre sur ses lèvres des affirmations nettes rattachant son ministère, de quelque façon, soit à la mission du Messie-Roi, soit à celle du Fils de l'homme, soit à celle du Serviteur, soit même à celle du Prophète (cf. *Marc* 6,4 ; *Luc* 4,24 ; *Jean* 6,14). En outre, jamais ces récits ne signalent chez les auditeurs de Jésus ou les bénéficiaires de son action la moindre réaction révélant l'intuition qu'ils auraient de la qualité de prêtre qu'on percevrait en lui. De leur côté, les premiers kérygmes, qui lui donnent les titres de Christ, Seigneur (*Actes* 2,34-36), Serviteur (3,13), n'attribuent à son œuvre aucune note sacerdotale. De sacerdoce il n'y a que celui du Temple, que l'on continue de reconnaître en dépit des tensions, et avec lequel les premières communautés elles-mêmes ne rompront pas d'emblée (cf. *Actes* 2,46 ; 21,26). D'ailleurs Jésus n'est pas de famille sacerdotale.

Bien plus, et cela est frappant, dans les kérygmes conservés par les Actes des Apôtres, la Croix elle-même n'est pas encore perçue comme acte sacrificiel, donc relié de quelque façon au moins au contexte sacerdotal. On la considère en fonction de ceux qui y font mourir Jésus. Mais alors elle n'est pas autre chose qu'une condamnation, une exécution, un assassinat (*Actes* 2,23 ; 3,13 ; 4,10 ; 5,30 ;7,52). Le crucifié n'est pas la victime d'une liturgie sacrificielle ; il est un condamné exécuté. Et sa condamnation se trouve justifiée par la Loi (*Mt.* 26,65-66 ; *Marc* 14,64 ; *Jean* 19,7).

Par ailleurs, là même où la mort de Jésus est interprétée dans une perspective sacrificielle, et même lorsque Paul pour en montrer la signification reprend le vocabulaire cultuel du Temple, les documents les plus anciens ne débouchent jamais sur la reconnaissance explicite d'un sacerdoce de Jésus. Les récits de la Cène ne font pas exception. Autre chose le fait d'être la victime libre et volontaire du sacrifice rédempteur, autre chose celui d'en être le prêtre. Et il n'est pas inutile de souligner que, pour la lettre aux Romains, c'est Dieu qui expose Jésus en « instrument d'expiation » par son propre sang (*Rom.* 3,25). D'ailleurs donner sa vie jusqu'à la mort, n'est pas de soi une démarche sacrificielle (cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens...,* p. 69) mais un acte suprême de dévouement ou d'amour. Le sacrifice rituel a ses lois. Sa nature dépend non seulement de ce qui est offert mais de qui offre, comment on offre et où l'on offre. Rien, dans ces conditions, ne permet d'assimiler la Croix à l'une ou l'autre des formes de sacrifice relevant de l'institution sacerdotale telle que le Peuple de Dieu en a codifié les règles.

On ne saurait non plus voir dans l'attitude de Jésus à l'endroit du Temple une « prétention sacerdotale » (*Mt.* 26,61 ; 27,40 ; *Marc* 14,58 ; 15,29 ; *Jean* 2,19-21 ; *Actes* 6,14 ; cf. *Mt.* 17,51 ; *Marc* 15,38). Certes, la destruction et reconstruction du Temple est au cœur de la Torah d'Ezéchiel (ch. 40-44). Mais, si l'espérance messianique liait l'attente de la reconstruction du Sanctuaire à la venue du Messie (cf. M. Simon, *Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive,* dans *Aux sources de la Tradition chrétienne,* Mélanges Goguel, Paris, 1950, p. 247-57), c'était normalement dans les perspectives du messianisme royal. Le Roi Messie est, en effet, selon la prophétie de Natân celui qui, appartenant « au lignage issu des entrailles » de David, est « affermi dans sa royauté » et construit à Yahvé « une maison pour son Nom » (2 *Sam.* 7,13 ; cf. 1 *Rois* 5,19 ; 8,14-19). Manifester un intérêt passionné pour le vrai culte de Dieu n'équivaut pas nécessairement à dévoiler une « prétention sacerdotale ».

4. **Hébreux.** – On comprend mieux pourquoi la lettre aux Hébreux, écrite dans une perspective intégralement sotériologique (1,3 ; 2,3 ; 5,9 ; etc.), présente *le Christ* (5,5 ; 6,1 ; 8,4 ; 9,11.14.24.28 ; 10,5 ; 11,26) non comme celui qui vient prolonger l'institution sacerdotale lévitique, mais comme celui qui en *accomplit* l'intention. La nuance est capitale.

Deux limites du sacerdoce lévitique devaient, en effet, être surmontées. La première, vigoureusement dénoncée par les grands prophètes (*Is.* 1,10-16 ; 29,13-14 ; *Jér.* 2,8 ; *Osée* 5,1 ; 6,6 ; 8,13 ; *Amos* 5,21-27 ; *Mal.* 2,1-9 ; 1 *Sam.* 15,22), était la prédominance du ritualisme sur la vérité du cœur, l'hypocrisie d'un culte vide. Et Jésus n'avait pas manqué d'y faire écho (*Mt.* 12,7 ; *Marc* 12,33). L'autre limite était plus radicale. Dans la mesure où – comme le Deutero-Isaïe en avait eu l'intuition – le Peuple de l'Alliance devait accueillir non seulement les juifs mais aussi les païens et surtout ne plus se construire autour du privilège d'une race, l'activité sacerdotale elle-même (centrale pour la vie de ce Peuple) ne pouvait plus être réservée à une tribu d'Israël, s'exercer exclusivement dans une ville d'Israël, se couler dans les traditions rituelles propres aux seuls clans d'Israël. Le climat d'universalisme que décrit la lettre aux Éphésiens, dans des termes à résonance liturgique (*Éph.* 2,11-22) exprimant la communion des Juifs et des païens en Jésus Christ par l'image du Temple saint et de la demeure de Dieu (2,21-22), s'harmonise mal avec une institution sacerdotale qui serait encore celle d'Israël. A l'affirmation paulinienne « il n'y a plus ni Juif ni Grec » (*Gal.* 3,28) doit répondre une « dénationalisation » de l'institution considérée comme essentielle à la vie de la communauté. Mais dans les perspectives de la Promesse faite aux Pères une telle « dénationalisation » est lourde d'implications.

Le Christ que présente la lettre aux Hébreux est donc le Prêtre que Dieu lui-même consacre grand prêtre en court-circuitant en quelque sorte l'institution lévitique, le Prêtre qui exerce son sacerdoce d'une façon transcendante et une-fois-pour-toutes (*ephapax*, 7,27) en pénétrant non dans le sanctuaire terrestre et national de Jérusalem, mais dans le sanctuaire des cieux (4,14 ; 6,19-20 ; 9,24), le Prêtre qui entre là pour y faire entrer tous les croyants (10,19), le Prêtre qui historiquement relève d'un sacerdoce dont Abraham lui-même (alors que Lévi était encore dans ses reins, 7,10) a reconnu la supériorité (7,1-11) et qui précède la race, ses institutions et ses privilèges. Dans la ligne d'Irénée, en écho à *Éph.* 1,10, on pourrait dire que s'opère dans le Christ Jésus comme une *anakephalaiôsis*, une récapitulation du sacerdoce primordial dont celui d'Aaron lui-même dépendait de par la bénédiction donnée au père de la race, Abraham, par Melchisedek, le mystérieux roi de Salem (donc de paix) prêtre du Dieu Très-Haut (*Héb.* 7,1).

L'institution lévitique apparaît ainsi comme un relais que la venue du Christ rend désormais inutile parce que ce qu'elle préparait est advenu. Quoi qu'il en soit du ton agressif de certains passages de la lettre aux Hébreux, ce constat n'équivaut pas à un mépris. Elle avait, en effet, pour fonction essentielle de réaliser une médiation, d'établir un intermédiaire entre Dieu et les siens. Tel était en particulier le sens du sacrifice, celui de l'oracle (réponse de Dieu), celui de l'instruction (cf. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960, p. 210), trois activités créatrices de communion. Or y a-t-il médiation supérieure à celle de celui qui est le Fils (dépassant les anges eux-mêmes, *Héb.* 1,4-5 ; 2,5-9) et qui pourtant possède en commun avec l'humanité non seulement « le sang et la chair » (2,14) mais aussi les souffrances, la tentation, les cris et les larmes (2,18 ; 5,7-10) ? Sa double origine (1,3 ; 2,11) en fait le médiateur par excellence. Aussi est-ce en lui que s'accomplit (trouve enfin sa *teleiôsis*) la raison d'être et l'intention fondamentale de l'institution sacerdotale. Il n'instaure pas un nouveau sacerdoce ; il conduit à son vrai terme la vieille institution.

D'autre part, il *accomplit* aussi le vœu du véritable culte, rappelé par les prophètes. Ce que Dieu attend de celui-ci est l'offrande de la personne. Les rites liturgiques se veulent au service d'un culte dont le matériau essentiel est l'existence elle-même en communion avec Dieu. Or la Mort de Jésus, « seule oblation qui amène pour toujours à la perfection ceux qu'il a sanctifiés » (10,14), constitue l'acte sacrificiel par excellence précisément parce qu'elle est acte suprême de vie humaine, communion obéissante parfaite à Dieu par l'offrande de tout l'être. On se trouve ici bien au-dessus de l'univers rituel. Il s'agit de l'unique acte d'homme *accomplissant* (menant à sa fin) l'objet même et la finalité de la démarche du prêtre entrant dans le sanctuaire avec le sang d'un sacrifice. Car le Christ pénètre dans le sanctuaire de Dieu avec le sang qui est sa propre vie de communion « aux frères », toute imprégnée de son « voici je viens pour faire ta volonté » (10,9) qui exprime sa communion à Dieu. Nul besoin alors de la médiation de quelque sacramentalisme rituel. Ici la communion a tout son réalisme.

5. **Sacerdoce propre au Christ.** – Il est clair qu'un seul peut être ce Prêtre. Et on ne s'étonne pas que dans le Nouveau Testament aucun ministre, pas même un Apôtre, ne soit appelé prêtre. Certes, l'accomplissement par le Christ de la raison d'être de l'institution sacerdotale fait que, par lui introduits dans la *communion* avec Dieu, les chrétiens offrent soit « le sacrifice de louange » (13,15) soit « la bienfaisance et la mise en commun des ressources, les sacrifices qui plaisent à Dieu » (13,16) et qui représentent un culte de l'existence elle-même, hors de tout sanctuaire. Mais l'épître n'en conclut pas que ces chrétiens sont prêtres. Leurs sacrifices à la fois liturgiques et « existentiels » sont le fruit de l'unique acte sacerdotal au sens plein du terme, de l'acte du seul Prêtre du sanctuaire céleste. Ils dépendent intégralement de lui. On se trouve dans la sphère d'efficacité du seul et unique Prêtre : tout vient *de* lui et *par* lui (13,15). Il est vrai qu'il y a aussi Paul et sa lettre aux Romains. Mais tout pousse à affirmer que c'est durcir la vision paulinienne que de déduire de l'exhortation à « s'offrir soi-même en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu », pour un « culte spirituel » (*Rom.* 12,1 ; cf. 15,16) une affirmation implicite du sacerdoce de chacun des baptisés. Devenir « matière » d'un sacrifice, consentir à s'offrir au Seigneur, n'équivaut pas nécessairement à être le prêtre de ce sacrifice. Chez Paul, « jamais ce culte ne semble comporter l'intervention d'un personnage humain qui en soit le prêtre » (Cl. Wiener, *Ceux qui assurent le service sacré de l'Évangile*, dans *Les Prêtres*, coll. Unam Sanctam 68, Paris, 1968, p. 258). Le sacrificiel est plus large que le sacerdotal.

Il faut respecter ce silence du Nouveau Testament qui jamais ne dit d'un chrétien qu'il est prêtre. D'une seule personne, celle du Christ Jésus, la lettre aux Hébreux – et elle seule – affirme cette *fonction* salvifique. Car ici c'est bien de fonction qu'il s'agit. Par ailleurs, la discrétion de l'Écriture – mise à part la lettre aux Hébreux – sur le sacerdoce de Jésus lui-même est, elle aussi, lourde de sens. D'emblée la foi ne se fixe pas sur cet aspect. Il appartient à un ensemble plus vaste.

6. **1 Pierre**. – De ce « sacerdoce – fonction salvifique », exclusivement propre au Christ Jésus, les deux autres documents du Nouveau Testament qui évoquent le sacerdoce – la première lettre de Pierre et l'Apocalypse – ne disent rien. Ils parlent du statut sacerdotal de la communauté chrétienne, de la qualité qui lui vient de l'œuvre du Christ, de ce qui fait d'elle *comme communauté* un corps sacerdotal. On ne se trouve plus dans le contexte hérité de l'institution lévitique, mais dans celui que nous avons vu naître à partir de la lecture de *Ex.* 19,5-6 dans la tradition juive. Ce qui pour l'Ancien Testament était promesse est maintenant réalité. Mais de nouveau cet *accomplissement* s'opère en fonction de l'universalisation du Salut, c'est-à-dire de la rupture des murs qui enfermaient sur lui-même le Peuple de l'Alliance ancienne. Il est aussi marqué par la surabondance de la grâce donnée en Jésus Christ : il n'y a plus de conditions.

En effet, à ceux qui jadis n'étaient pas le Peuple de Dieu mais le sont maintenant, qui demeuraient dans les ténèbres et sont passés à la lumière, qui n'obtenaient pas miséricorde mais l'ont obtenue, la première lettre de Pierre (2,9-10) applique les expressions de *Ex.* 19,5-6. Elle les insère dans une liste inspirée d'*Is.* 43,20-21 pour en faire les attributs de la communauté des « élus selon le dessein de Dieu le Père, par la sanctification de l'Esprit, pour obéir au Christ Jésus et avoir part à l'aspersion de son sang » (1 *Pierre* 1,2). Cette communauté infiniment plus ample que celle de l'Ancienne Alliance, voilà l'authentique *hierateuma hagion* (2,5), le *basileion hierateuma* (2,9), le *ethnos hagion* (2,9). Et elle l'est *comme* communauté, collectivement. Car l'auteur considère le groupe des croyants sous l'aspect formel de maison (2,5), de race, de nation, de peuple (2,9-10). C'est cette collectivité en tant que telle, ce Peuple en sa nature de rassemblement qui, par la sainteté de sa vie (cf. 2,11-12), « offre des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ » (2,5) et « proclame les hauts faits » du Dieu Sauveur (2,9) à la face du monde : « Vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis » (2,9).

Le sacerdoce en cause est donc bien autre chose que la collection des sacerdoces de tous les croyants comme si la communauté consistait en une addition de prêtres. Au contraire, c'est la *communion* des croyants, leur totalité organique comme telle qui est qualifiée de sacerdotale. Il s'agit d'un statut que le Peuple de Dieu en Jésus Christ reçoit communautairement, dans son être de communion. La communion comme telle est dotée de cet attribut. Celui-ci n'atteint les personnes que dans la mesure où elles appartiennent à la communion qui constitue le Peuple de Dieu. De plus, cette qualification sacerdotale est nettement présentée comme un élément essentiel, mais non unique, d'un tout plus large qu'est l'état de sainteté de la communauté. Cette sainteté, qui dépend intégralement du choix de Dieu (l'élection) et de l'œuvre du Christ (2,7-10 ; 1,2), fait en effet des élus également une « maison spirituelle », une « demeure de roi » (*basileion*), une « race de choix », une « nation sainte », un « Peuple de Dieu ». Le statut sacerdotal ne peut être isolé de cette situation globale qui est celle de l'Alliance Nouvelle et de l'élection « selon le dessein de Dieu le Père » (1,1-2). Le Peuple sacerdotal n'est pas que sacerdotal.

Il est clair que les « sacrifices spirituels » mentionnés (2,5) désignent essentiellement non des actions liturgiques cultuelles du groupe, mais les actes existentiels de vie sainte de cette Sainte communauté sacerdotale dont, même dispersés, les membres constituent la communion. Telle est la vocation de cette communauté et elle ne saurait évidemment se réaliser autrement que par les membres : elle est communion de croyants, maison spirituelle dont les pierres sont les baptisés. Son état sacerdotal ne s'actualise que dans le concret de la vie de ceux-ci. Par la puissance de l'Esprit, le Sacrifice du Christ (cf. 1,19 ; 2,21-25) fructifie en leurs actions quotidiennes, les modelant en quelque sorte sur son propre contenu existentiel, car leurs sacrifices ne sont « agréables à Dieu » que par Jésus Christ (2,5). Pourtant, là encore chacun ne peut agir indépendamment du corps comme tel. Le Sacrifice du Christ et la puissance de l'Esprit sont donnés à la communauté comme telle. On ne dit pas que celle-ci y participe. Elle en est gratifiée, ce qui est fort différent. C'est en entrant dans ce don commun, que chacun les reçoit. Bien plus, la finalité même de la démarche de chaque membre doit être non seulement son salut personnel, mais la fidélité de la sainte communauté à sa vocation sacerdotale. On est à mille lieues de l'individualisme.

C'est également comme corps que, selon la nuance introduite par la Septante en *Ex.* 19,6, la communauté réalise, dans sa relation toute particulière à Dieu, sa mission de témoin du Salut à la face du monde. Elle « proclame les hauts faits » de Dieu (1 *Pierre* 2,9) ; elle a « parmi les païens une belle conduite », en sorte que, « éclairés par ces bonnes œuvres », ces païens « glorifient Dieu au jour de sa visite » (2,12). Il s'agit d'une responsabilité qu'elle reçoit comme communauté, non de la pure et simple accumulation des engagements de ses membres.

Rien, dans ce contexte, n'appuie donc l'idée qu'en vertu de ce sacerdoce chaque baptisé serait lui-même, individuellement, prêtre. Et rien ne dit que ce sacerdoce individuel fonderait sa propre participation au Mémorial eucharistique (comme à toutes les célébrations sacramentelles) même s'il n'est pas ministre ordonné, encore moins que ce sacerdoce rendrait vaine l'institution ministérielle. Dans la Nouvelle comme dans l'Ancienne Alliance, rien ne s'oppose à ce que, parallèlement à ce statut sacerdotal de la communauté comme corps et en vue de la garder dans son authenticité, existe un ministère particulier centré sur le rituel liturgique et le service de la Parole. Mais d'une part ce ministère interne au groupe et ordonné à sa vie est d'un autre ordre que le sacerdoce dont nous parlons ici, même si dans l'Ancienne Alliance puis dans l'Église (dès la fin du 2e siècle, avec Tertullien) on utilise pour le désigner un vocabulaire sacerdotal identique. Le registre de la vie liturgique rituelle est distinct et différent de celui de la vie menée en sainteté. On n'a pas à confondre les deux registres ou à opter pour l'un ou pour l'autre. Les deux sont requis, bien que le ministériel s'ordonne à l'existentiel. D'autre part nous avons vu que l'acte du sacerdoce de la communauté comme telle ne consiste pas en une collection d'actes d'individus prêtres. Cela vaut éminemment au plan du culte lorsqu'on le considère sous l'angle où il appartient, comme l'un de ses éléments, à la vie de sainteté. Car il chevauche sur les deux registres. Au Mémorial, le chrétien communie au Sacrifice du Christ – ce qui est plus qu'un acte rituel au sens lévitique du terme – en entrant à sa place dans la démarche sacerdotale de la communauté comme telle, et ainsi en prenant sa part du sacerdoce de celle-ci. Il n'apporte pas à la communauté un sacerdoce qui serait à lui. Telle est la vraie nature de la « participation » des membres à l'acte du sacerdoce de la communauté. En l'inscrivant dans le corps ecclésial, le baptême donne à tout croyant de participer au sacerdoce de ce corps. C'est de cette façon qu'il est au fondement même de sa « participation » active à toute la vie sacramentelle et liturgique du Peuple de Dieu comme aussi à son témoignage face au monde. Tous ensemble exercent un sacerdoce ; aucun n'est prêtre hors de

cet ensemble (de l'*être-ensemble*, non de la présence simultanée).

7. **Apocalypse.** – Les versets de l'Apocalypse qui évoquent cette qualité sacerdotale annoncée par *Ex.* 19,6 sont d'interprétation difficile, ne serait-ce qu'à cause des nombreuses variantes de la tradition manuscrite et de la version grecque du texte hébreu qu'ils utilisent. Ce sont *Apoc.* 1,6 ; 5,9-10 ; 20,6.

Dans ces textes le mot *prêtre* est au pluriel, *royaume* (*basileia*) est un collectif singulier. En dépit de la différence de leur perspective – les deux premiers viennent d'un hymne au Christ, le dernier appartient à une parénèse prophétique et s'inspire peut-être d'*Is.* 61,6 plus que d'*Ex.* 19,6 – ces trois textes ont pourtant un point commun. Ils soulignent non la qualité ou les privilèges de « chaque prêtre » mais ceux de tous et le fait que tous sont un royaume, « des prêtres ». Ils visent la situation du Peuple de Dieu en son ensemble, non les individus pris isolément. La merveille du Salut est reflétée par la totalité de l'Église, fruit de l'œuvre du Christ. « C'est collectivement que les baptisés possèdent cette royauté et ce sacerdoce, en vue de l'adoration due à Dieu et de la louange qui lui est adressée » (P. Grelot, *Le sacerdoce commun des fidèles...*, p. 142). La dignité et la condition chrétiennes s'expriment dans cette situation commune, due au Christ, et cette consommation commune de la vie dans « le culte véritable rendu au Dieu vivant ».

Il faut noter que, dans le contexte de l'Apocalypse, puisque le Christ est objet du culte il ne peut en être aussi le prêtre. On ne saurait donc parler sans précaution d'une participation des baptisés à son sacerdoce. D'ailleurs, si en 20,6 on dit des martyrs qu'ils « régneront avec lui » pendant les mille ans, on n'emploie pas l'expression « royaume de prêtres » (ou « royauté sacerdotale ») et on ne dit pas qu'ils sont prêtres avec lui. Les croyants constituent le Royaume (*basileia*) du Christ (cf. 1,5 ; 17,14 ; 19,16), la communauté où il règne, en étant tous ensemble saisis dans sa royauté. Celle-ci les fait participer *aux fruits du Salut* et à la merveilleuse situation que le Règne de sa grâce instaure. Ils s'y trouvent ainsi associés. Leur titre de « prêtres », lui, évoque la relation spéciale à Dieu, venue elle aussi du Christ, dont l'effet est l'association au culte éternel de la Liturgie céleste. Celle-ci, en effet, non la liturgie terrestre, est au cœur de l'Apocalypse dont la perspective est eschatologique. Ils sont tous, Peuple de Dieu se formant dès l'Ancienne Alliance (7,1-9), pour une Jérusalem dont le Sanctuaire n'est autre que Dieu et l'Agneau (21,22). Telle est la pleine réalisation de la promesse au Peuple Saint, dans la version originale d'*Ex.* 19,6 (sans doute telle que traduite par Symmaque et Théodotion). Faut-il souligner qu'il ne s'agit pas ici formellement de médiation ni même d'actes de vie sainte – en 20,4-6 les actions saintes ont précédé la « première résurrection » – mais tout simplement de la destination à la louange dans l'accès définitif à Dieu ? Là se consomme la communion et donc le sacerdoce du Peuple de Dieu.

8. **Sacerdoce de communion.** – Nous commencions cette réflexion en évoquant la tradition sacerdotale. Il nous semble que grâce à elle les premières générations chrétiennes ont peu à peu perçu la profondeur intérieure de la grâce du Salut. C'est sans doute d'elle, telle qu'elles la reçoivent de l'Ancien Testament et la relisent à la lumière du Christ, qu'elles tiennent deux grandes certitudes. D'une part l'Église a pour vocation essentielle la vie en communion avec Dieu, dans un accès immédiat par l'Esprit du Christ. D'autre part, en cette Église le chrétien ne peut vivre authentiquement qu'en s'insérant dans la grâce et la mission du tout. Ceci nous paraît capital : parler du sacerdoce c'est, pour l'Écriture parler non des ministres, mais de l'Église elle-même, dans la relation à Dieu qui fonde sa communion, c'est-à-dire son être et c'est s'attacher moins au privilège personnel qu'à la merveilleuse situation du Peuple « que Dieu s'est acquis » (1 *Pierre* 2,9).

1. Sur l'ensemble de la question, par ordre d'importance, voir surtout, dans la perspective de notre réflexion : J.H. Elliott, *The Elect and the Holy. An exegetical examination of 1 Peter 2,4-10 and the phrase basileion hierateuma*, Leyde, 1966 ; et le jugement de J. Coppens, *Le sacerdoce royal des fidèles : un commentaire de I Petr. II,4-10*, dans *Au service de la Parole de Dieu* (Mélanges Charue), Gembloux, 1969, p. 61-75. – A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980 ; et le jugement de R. Refoulé dans *Revue Biblique*, t. 91, 1984, p. 587-91. – E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster, 1972. – P. Grelot, *Le sacerdoce commun des fidèles dans le Nouveau Testament*, dans *Esprit et Vie*, t. 94, 1984, p. 138-44.

2. Pour l'ensemble du dossier biblique voir le long article *Sacerdoce* de J. Auneau et P.-M. Beaude, DBS, t. 10, 1984 et 1985, avec amples bibliographies.

3. Pour des études sur des points particuliers reliés de façon directe à notre problème, voir : L. Cerfaux, *Regale Sacerdotium*, RSPT, t. 28, 1939, p. 5-39 ; repris dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 283-315. – H. Junker, *Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex. 19,6*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 56, 1947, p. 10-15. – W. Arndt, *A Royal Priesthood*, dans *Concordia Theological Monthly*, t. 19, 1948, p. 241-49. – J. Blinzler, *Hierateuma. Zur Exegese von I Petr. 2, 5 u. 9*, dans *Episcopus : Festschrift für Kardinal Michael von Faulhaber*, Ratisbone, 1949, p. 49-65. – G. Schrenk, *Hierateuma*, dans Kittel, TWNT, t. 3, 1950, p. 249-51. – I. Backes, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, dans *Aus Theologie und Philosophie* (Festsch. F. Tillmann), Düsseldorf, 1950, p. 9-34. – C.F.D. Moule, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament*, dans *Journal of theological studies*, n.s., t. 1, 1950, p. 29-41. – R.B.Y. Scott, *A Kingdom of Priests (Ex. 19,6)*, dans *Oudtestamentlische studien*, t. 8, 1950, p. 113-19. – E. Kinder, *Das allgemeine Priestertum im Neuen Testament*, dans *Schriften des theologischen Konvents augsburgischen Bekenntnisses*, t. 5, Berlin, 1953, p. 5-23. – K. Stendahl, *The Called and the Chosen: An Essay on Election*, dans *The Root of the Vine: Essays in Biblical Theology*, éd. A. Fridrichsen, Westminster, 1953, p. 63-80.

E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2e éd., Londres, 1955. – T.F. Torrance, *Royal Priesthood* (SJT Occasional Papers 3), Édimbourg, 1955. – C.F.D. Moule, *The Nature and Purpose of I Peter*, dans *New testament studies*, t. 3, 1956/57, p. 1-11. – W.F.M. Scott, *Priesthood in the New Testament*, dans *Scottish journal of theology*, t. 10, 1957, p. 399-415. – J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. Lex Orandi 24, Paris, 1957 (3e partie : Le sacerdoce des fidèles, p. 171-275). – J.B. Bauer, *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex. 19,6)*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 2, 1958, p. 283-86. – G. Sevenster, *Het Koning en Priesterschap der Gelovigen in het Nieuwe Testament*, dans *Nieuw theologisch tijdschrift*, t. 13, 1958, p. 401-17. – F.W. Beare, *The First Epistle of Peter*, 2e éd., Oxford, 1958. – F.C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament*, New York, 1959. – D. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile*, dans *La secte de Qumrân et les Origines du Christianisme* (Recherches bibliques 4), Paris, 1959, p. 203-16. – E. Best, *Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament*, dans *Interpretation*, t. 14, 1960, p. 273-99. – W.L. Moran, *A Kingdom of Priests*, dans *The Bible in Current Catholic Thought*, éd. J.L. McKenzie, New York, 1962, p. 7-20. – P. Evdokimov, *Le sacerdoce universel des laïcs dans la tradition orientale*, dans *L'Église en dialogue*, Paris, 1962, p. 19-44. – A. Cody, *When is the Chosen People Called a Goy?*, dans *Vetus Testamentum*, t. 14, 1964, p. 1-6. –

C. Romaniuk, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Le Puy-Paris, 1966.

É.-J. De Smedt, *Le sacerdoce des fidèles*, dans *L'Église de Vatican II*, t. 2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, 1966, p. 411-24. – A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome, 1969. – J.S. Arrieta, *Pueblo de Dios sacerdotal... A propósito de la Constitución 'Lumen Gentium' n. 10-11*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 46, 1971, p. 303-38. – A. Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du IVe évangile...*, Paris, 1972. – J.-M.-R. Tillard, *La qualité sacerdotale du ministère chrétien*, NRT, t. 95, 1973, p. 481-514. – E. Royón Lara, *El sacerdocio de los fieles según el concilio de Trento*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 31, 1973, p. 201-59. – A. Feuillet, *Les sacrifices spirituels du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2,5)...*, NRT, t. 96, 1974, p. 704-28. – J. Castellano, *Sacerdozio dei fedeli*, DES, t. 2, 1976, p. 1631-34. – *Études sur la première lettre de Pierre*, coll. Lectio Divina 102, Paris, 1980. – J. Calloud et F. Genuyt, *La première épître de Pierre, analyse sémiotique*, coll. Lectio Divina 109, Paris, 1982. – M.E. Kohler, *La communauté des chrétiens selon la première épître de Pierre*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. 114, 1982, p. 1-21. – A. Parenteau, *La vie religieuse chrétienne*, t. 1, *Le sacerdoce fondamental des baptisés*, Montréal, 1982. – M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Rome, 1983.

II. L'EXPANSION DU « SACERDOTAL » DANS LA TRADITION VIVANTE

Un seul livre du Nouveau Testament traite du Sacerdoce du Christ, quatre très brefs passages (en tout, cinq versets) parlent du Sacerdoce du Peuple de Dieu comme tel, aucun texte n'appelle prêtres les ministres de l'Église. On est donc surpris de constater l'importance que peu à peu le « sacerdotal » prendra dans la vie de l'Église. Cette constatation n'est pas sans lien, on le devine, avec l'établissement d'une frontière de plus en plus étanche entre le sacré et le profane, problème important que nous n'avons pas à considérer.

1. **Sacerdoce du Christ.** – L'accent de plus en plus fort sur la vie liturgique et sacramentelle explique sans nul doute l'arrêt sur la figure du Christ Prêtre. Et la montée d'un vocabulaire sacrificiel pour désigner l'acte même de la rédemption ne pouvait pas manquer de renvoyer à la lettre aux Hébreux, seul texte à ouvrir une perspective sur la démarche du Christ en acte d'offrande de son propre sang. Célébrant à l'Eucharistie le Mémorial de ce Sacrifice, les communautés devaient, d'instinct, évoquer cette facette du mystère du Christ, plus sans doute que l'aspect prophétique de son œuvre. Nous n'y reviendrons plus, les divers documents ne faisant que commenter l'épître aux Hébreux dont nous avons présenté l'essentiel sur ce point. Dans sa sécheresse, cette page de Thomas d'Aquin nous paraît résumer la vision centrale de la tradition théologique d'Occident :

« L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple : car d'une part il transmet au peuple les choses divines, d'où son nom de « sacerdos », c'est-à-dire « qui donne les choses saintes », selon cette parole de Malachie, à propos du prêtre : ' C'est de sa bouche qu'on attend l'enseignement '. Et d'autre part il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait de quelque manière à Dieu pour les péchés du peuple ; de là cette parole de l'Apôtre : ' Tout grand-prêtre, après avoir été pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés '. Or cela convient parfaitement au Christ. Par lui en effet, les dons de Dieu sont transmis aux hommes, selon cette parole de saint Pierre : ' Par lui (le Christ), nous avons été mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de devenir ainsi participants de la nature divine '. De même le Christ a réconcilié avec Dieu le genre humain, comme il est écrit dans l'Épître aux Colossiens : ' Il a plu à Dieu de faire habiter en lui (le Christ) toute la Plénitude, et par lui de tout se réconcilier '. Il convient donc souverainement au Christ d'être prêtre » (*Somme Théologique* 3ª, q. 22, a. 1). On notera l'indication de l'enseignement (qu'il arrivera à certaines périodes d'oublier) et la sobriété de la mention du sacrifice.

Le ton de l'Orient est autre, mais la foi est la même. Ne citons que ce passage d'Épiphane de Salamine † 403 :

« Notre Seigneur, qui n'était pas un homme, mais le *Logos* saint et divin de Dieu, fils de Dieu engendré sans commencement et hors du temps, existant toujours avec le Père, est devenu pour nous homme du sein de Marie, et sans semence virile ; et il offre au Père son offrande sacerdotale, après en avoir pris la matière du sein de l'humanité, afin qu'il soit établi pour nous prêtre selon cet ordre de Melchisédech qui n'a pas de succession ; car le Christ continue à offrir pour nous à jamais ces dons, après s'être offert lui-même sur la croix, afin de supprimer les sacrifices de l'ancienne alliance, en offrant pour le monde entier un sacrifice plus parfait et vivant ; c'est lui-même qui est victime, lui hostie, lui prêtre, lui autel, lui Dieu, lui homme, lui roi, lui grand prêtre, lui brebis, lui agneau, devenu qu'il est tout en toutes choses pour nous, afin qu'il devienne de toutes façons notre vie, et afin d'établir à tout jamais la fermeté inébranlable de son sacerdoce » (*Haereses* 55, 4 ; GCS 31, p. 329-30).

2. **Sacerdoce de l'Église.** – Fait étrange, alors que la comparaison avec la foi de l'Ancienne Alliance et la vive conscience de l'unité profonde des deux Testaments – dont la réaction face à Marcion (vers 150) est un indice sûr – poussent les Pères à souligner sans nuances la transcendance absolue du Sacerdoce du Christ Jésus face à celui d'Aaron qu'il rend désormais vain, il en va tout autrement dès qu'il s'agit du Sacerdoce de l'Église. On reprend pour celui-ci le vocabulaire lévitique. Et cela à deux niveaux, assez tôt, d'une façon simultanée et sous les mêmes influences.

3. **Sacerdoce ministériel.** – D'un côté, on en vient peu à peu – le pas est franchi à la fin du 2e siècle avec Tertullien – à donner au ministère chrétien, que jamais le Nouveau Testament ne qualifiait de sacerdotal, des titres et des attributs « sacerdotaux » empruntés à l'institution lévitique. Les ministres seront appelés prêtres, lévites, voire grands prêtres (voir J.M.R. Tillard, *La qualité sacerdotale du ministère chrétien* ; R.R. Noll, *On the origins of ministerial priesthood. Studies in the primary documents of the Apostolic Fathers*, Strasbourg, 1970, dactylographié). Les institutions ecclésiales ministérielles sont en effet présentées alors comme la réalisation de ce qui se préparait et s'annonçait dans le Peuple juif. Pourquoi ne porteraient-elles pas les noms anciens, dûment interprétés et corrigés à la lumière de l'œuvre du Christ ?

Bien plus, au fil des siècles on fera de ce « sacerdoce ministériel », décrit dans des modèles inspirés de l'institution lévitique, le vrai sacerdoce, le *sacerdotium proprium*, celui des *sacerdotes proprie dicti*, à l'aune duquel et en comparaison avec lequel on mesure et évalue l'autre sacerdoce, celui de la communauté comme telle, auquel le Nouveau Testament réservait la qualité sacerdotale. On fera de ce dernier un sacerdoce impropre, métaphorique.

Voir R.P. Charlier, *L'idée du sacerdoce des fidèles dans la Tradition. Les grands docteurs scolastiques*, dans *La participation des fidèles au culte*, coll. Cours et conférences des Semaines liturgiques 11, Louvain, 1933, p. 29-39. – A. Robeyns, *Le concile de Trente et la théologie moderne*, *ibid.*, p. 40-67. – F. Palmer, *The Lay Priesthood, Real or Metaphorical*, dans *Theological Studies*, t. 8, 1947, p. 579-613 ; *Lay Priesthood, towards a Terminology*, *ibid.*, t. 10, 1949, p. 235-50.

C'est le renversement de l'usage néo-testamentaire. Il s'explique, semble-t-il, par le fait qu'on se pose une question à laquelle ni la lettre de Pierre, ni l'Apocalypse ne songeaient et que l'on considérera comme le cœur du problème : *chaque* membre du *basileion hierateuma*, de la communauté sacerdotale comme telle, exerce-t-il un « sacerdoce » rituel au sens où depuis les dernières décennies du 2e siècle on conçoit celui-ci ? De l'affirmation d'un *sacerdoce du Peuple nouveau* on passe ainsi à celle – qui perce avec Jérôme vers la fin du 4e siècle – d'un *sacerdotium laici*. Le contexte où Jérôme emploie cette expression est significatif : il s'agit de s'opposer au luciférien Helladius qui prétend réordonner les évêques ayant failli.

L'argument est net : si l'évêque a son sacerdoce, le laïc a le sien (*Sacerdotium laici id est baptisma*) selon *Apoc.* 1,6 et 1 *Pierre* 2,9 qui sont cités. Il faudrait donc rebaptiser tous les laïcs tombés dans l'hérésie (*Dial. contra Luciferanos* 4 ; PL 23, 158 ; cf. 166). Et puisqu'il est encore clair (sauf pour le Tertullien montaniste) que celui qu'on appelle maintenant le « prêtre »-ministre présidant aux rites sacramentels joue là un rôle essentiel, unique, déterminant, qui lui est propre, on en conclut que face à ce « sacerdoce » ministériel le *sacerdotium laïci* est un sacerdoce de seconde zone, plus métaphorique que réel. La question que se poseront au 13e siècle les grands scolastiques est typique : « un laïc saint a-t-il le pouvoir de consacrer le corps du Seigneur ? » On répond que, n'ayant pas la consécration du sacrement de l'ordre, il n'a pas ce pouvoir, mais seulement celui d'offrir « des hosties spirituelles » (ainsi Thomas d'Aquin, *Somme Théol.* 3a, q. 82, a. 1, ad 2, qui renvoie à 1 *Pierre* 2,5). De la dignité sacerdotale que le Peuple de Dieu tient de son état de sainteté (à cause de Dieu lui-même) on a glissé vers la possession du pouvoir sacerdotal rituel. Et on affirme que le sacerdoce dans l'Église tient sa spécificité de ce pouvoir. Qui ne l'a pas n'est prêtre qu'en un sens dérivé, vague, impropre.

Ce glissement s'opère en Orient comme en Occident. Le texte le plus significatif pour l'Orient paraît ce jugement de Nicétas d'Ancyre dans son discours sur *Les Synodes*, vers 1090 : à cause de l'incurie des clercs, « le peuple est devenu prêtre et les prêtres peuple » (dans J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, coll. Archives de l'Orient chrétien 10, Paris, 1966, p. 215).

4. **Sacerdoce baptismal**. – Scrutant l'économie nouvelle avec pour toile de fond les réalités, les ébauches de l'Alliance ancienne, on découvrira que celles-ci, une fois relues dans la lumière du Christ, éclairent également la nature du sacerdoce de la communauté ecclésiale comme telle, qu'on appellera souvent « sacerdoce baptismal ». Alors on verra dans certains des rites du baptême et de la chrismation, tant en Orient qu'en Occident, le symbole de l'*association* des chrétiens au sacerdoce du Christ : l'onction que l'institution lévitique réservait aux prêtres et aux rois est désormais conférée à tous les baptisés, mais pour les associer à celle du Christ. Certes, on soulignera que chez celui-ci l'onction est spirituelle, invisible. Elle vient de la saisie de son humanité par la puissance de l'Esprit. C'est ce même « Esprit du Sacerdoce » que Dieu donne aux croyants dans le moment où ils deviennent membres de l'Église en étant incorporés au Seigneur ressuscité. Mais dans l'Église ce don se fait sacramentellement. Il est à cause de cela lié à l'onction d'huile héritée du rituel juif qui garde sa signification fondamentale de rite de consécration à un sacerdoce et une royauté. L'Église, en effet, n'a pas rompu avec le sacramentalisme qu'elle reçoit du plus vieux passé d'Israël.

A) Les TEXTES expliquant ainsi le rite de l'onction post-baptismale ou chrismale par l'onction des prêtres et des rois, en relation avec à la fois le rituel vétéro-testamentaire et 1 *Pierre* 2,5.6 ; *Apoc.* 1,6 ; 5,10 et 20,6, sont nombreux. Nous ne pouvons mentionner que quelques pièces plus typiques de cet immense dossier, chacune soulignant un aspect particulier.

1° De l'*Orient* il convient de citer surtout Cyrille de Jérusalem. Il comprend ainsi le symbolisme de la chrismation :

« Il est nécessaire que vous sachiez que de cette chrismation le symbole se trouve dans l'Ancienne Écriture. Et en effet, quand Moïse communiqua à son frère l'injonction de Dieu et l'établit grand-prêtre, après l'avoir baigné dans l'eau, il le chrisma, et celui-ci fut appelé Christ, en vertu de cette chrismation évidemment figurative. De même, le grand-prêtre, en élevant Salomon à la royauté, le chrisma, après l'avoir fait se baigner à Gihon. Mais ces choses leur arrivaient en figure ; pour vous ce n'est pas figure, mais réalité, puisque c'est à Celui qui fut chrismé de l'Esprit-Saint que véritablement remonte le principe de votre salut » (*Catéchèses Mystagogiques* 3, 6 ; SC 126, p. 129). A ces lignes font écho une importante rubrique des *Constitutions apostoliques* (fin du 4e siècle, donc contemporaine) et son commentaire. On parle du baptisé : « l'évêque ne lui oindra que la tête lors de l'imposition des mains, comme on faisait autrefois pour les rois et les prêtres ; non pas que maintenant les baptisés soient ordonnés prêtres (au sens du sacerdoce ministériel), mais parce que à la suite du Christ ils sont des chrétiens, un sacerdoce royal et une nation sainte, l'Église de Dieu, la colonne et le support de la chambre nuptiale, eux qui jadis n'étaient pas le peuple et qui maintenant sont bien-aimés et élus » (III, 16, 3 ; SC 329, p. 157).

Dans un autre contexte, Didyme l'aveugle explique l'effet intérieur du chrême « dont étaient oints Aaron et tous ceux qui, de race sacerdotale, furent par la suite consacrés par l'huile ainsi que le sont encore tous ceux qui, à cause de ce mot même de chrême sont appelés christs, ce qui signifie oints » (*De Trinitate* 2, 14 ; PG 39, 712).

Un passage bien connu de Nicolas Cabasilas, près de dix siècles plus tard (vers 1360), répétera les mêmes explications en se situant dans une perspective plus large encore. Elles ont donc traversé toute la tradition orientale :

« L'onction avec l'huile a, sans doute, un symbolisme spécial, mais peut encore contenir le sens suivant : elle rappelle la stèle que Jacob, après l'avoir ointe d'huile, a vouée à Dieu ; elle rappelle aussi les rois et les prêtres, oints en vue du peuple de Dieu, et qui ne s'appartiennent plus, mais vivent pour Dieu et la société auxquels ils se vouent... Nous sommes oints, et Celui à qui nous voulons ressembler, c'est le Christ lui-même, qui a répandu sur son humanité l'onction de la divinité, et nous participons nous-mêmes à cette onction : c'est cette onction de la divinité que symbolise l'onction baptismale » (*La vie en Jésus Christ*, trad. de S. Broussaleux, Chevetogne, 1960, p. 52-53).

2° En *Occident*, il y a bien sûr le Tertullien du traité du baptême. Clair et explicite à souhait, il met bien en relief le parallélisme entre onction matérielle et grâce intérieure.

« A la sortie du bain, nous recevons une onction d'huile bénite, conformément à la discipline antique. Selon celle-ci, on avait coutume d'élever au sacerdoce par une onction d'huile répandue de la corne : ainsi Aaron fut oint par Moïse. Et notre nom de « christ » vient de là, de « chrisma » qui signifie onction et qui donne aussi son nom au Seigneur (*De Baptismo* 7, 1-2 ; SC 35, p. 76).

A Milan, dans le *De Mysteriis,* Ambroise glose sur l'image vétéro-testamentaire. Il le fait d'une façon que l'on retrouve chez d'autres Pères ou commentateurs et qui a l'avantage de souligner l'aspect communautaire du sacerdoce : « Après cela, n'est-ce pas, tu es monté près de l'évêque. Pense à ce qui a suivi. N'est-ce pas ce que dit David : ' Comme de l'onguent sur la tête, qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron '... Pourquoi dans la barbe d'Aaron : pour que tu deviennes *une race élue, sacerdotale, précieuse.* Car nous sommes tous oints de la grâce spirituelle pour former le royaume de Dieu et un sacerdoce » (*De Myster.* 6, 29-30 ; SC 25 bis, p. 173).

Ailleurs Ambroise a précisé : « nous recevons l'onction pour un sacerdoce saint, nous offrant nous-mêmes à Dieu en victimes spirituelles » (*Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 33 ; SC 45, p. 196 ; on retrouve l'image de la barbe d'Aaron chez Augustin, *Contra litteras Petiliani* II, 104, 238-39 ; *Bibliothèque Augustinienne* (= BA) 30, p. 541 ; chez Jérôme, *Tract. de Ps. 132,* dans G. Morin, *Anecdota Maredsolana,* Oxford, 1895, III/2, p. 246-49 ; chez Cassiodore, *Expositio in Psalterium, Ps. 132,* 2 ; PL 70, 955-56 ; etc. ; en Orient chez Athanase, *Expos. in Ps. 132,* PG 27, 523).

Dans un sermon de Pierre Chrysologue, qui commente un passage de Luc (16, 6), se rencontre une mention quelque peu accidentelle de la symbolique de l'onction. Elle est intéressante parce qu'elle montre que le thème de l'onction devenu central vient spontanément à l'esprit : « C'est de l'huile que le Juif devait, huile qu'il avait reçue, d'après le décret de la loi, pour l'onction des rois, des prophètes et des prêtres, en figure du chrême du Chrétien (*Christiani chrismatis acceperat in figuram*), jusqu'au moment où il parviendrait au Prince des rois, des prophètes et des prêtres lui-même, auquel il devait rendre et verser la plénitude des cent (barils) de chrême » (*Sermo* 126 ; PL 52, 548).

Nous pourrions multiplier les extraits. Ils ne feraient que se répéter. Mieux vaut citer simplement un passage de Jean Diacre qui en résume sobrement le ton et le contenu : « Dès que le baptisé a revêtu les vêtements blancs, sa tête est ointe du saint chrême, afin qu'il comprenne que la royauté et le mystère du sacerdoce se sont réunis en lui. Jadis les prêtres et les princes étaient oints d'huile, afin que les premiers offrent des sacrifices, que les seconds commandent au peuple. Pour mieux exprimer l'image du sacerdoce, la tête de celui qui est né de nouveau est ornée d'un linge. En effet, les prêtres de l'ancien temps ornaient toujours leur tête d'un voile » (*Epist. ad Senarium* 6 ; PL 59, 403).

B) Les LIVRES LITURGIQUES, tant en Orient qu'en Occident, sont moins sobres. A grand luxe d'images, les offices orientaux de l'onction ou de la consécration du chrême recueillent les allusions vétéro-testamentaires pour les appliquer à l'économie chrétienne. Le texte le plus touffu est probablement celui de la consécration du chrême chez les Syriens jacobites.

Nous n'en pouvons citer que quelques phrases. Ayant largement évoqué l'économie des images et des préfigurations de l'alliance ancienne, le rameau d'olivier de la colombe de l'arche, l'onction de la stèle par Jacob, on poursuit : « Sanctifiez cette huile afin que, pour ceux qui en sont oints et marqués, elle soit un chrême saint, un chrême sacerdotal, un chrême royal... Donnez-nous de (pouvoir) composer ce chrême qui est consacré, comme cette huile sainte dont furent oints les prêtres, les prophètes et les rois... » (H. Denzinger, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum,* t. 2, p. 539-41).

Plus sobre, Jacques de Saroug est pourtant plus explicite : « Le prophète Moïse reçut l'ordre de fabriquer au moyen d'essences suaves et odorifèrantes l'huile principale, pour les prêtres, les rois et les prophètes. En effet, Dieu n'acceptait pas un roi qui n'avait pas été oint. De même, celui qui n'a pas été baptisé et purifié ne participe pas au Royaume » (*ibid.,* t. 1, p. 347). – Et le rituel de Sévère d'Antioche a cette merveilleuse note : « Moïse et le lévite Aaron se sont endormis et l'onction a cessé qui était transmise au peuple par tradition. Et maintenant, c'est l'Église des Gentils qui est sanctifiée par l'huile au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (*ibid.,* p. 314).

Beaucoup d'images utilisées par l'Orient se retrouvent dans les pontificaux et les rituels occidentaux. L'actuel rite de la consécration du chrême, le Jeudi Saint, dans le pontifical romain en est un clair exemple. La prière consécratoire a d'ailleurs gardé ce que l'ancien pontifical avait transmis à l'Occident de la typologie de l'huile et de l'onction, depuis la création de l'olivier, la colombe du Déluge, l'onction d'Aaron et des prêtres, celle de Jésus au baptême. Il est inutile de le citer.

C) De l'étude de ce dossier, dont nous n'avons donné que quelques pièces, on retire une première impression. Elle ne concorde pas avec l'opinion que nous évoquions et selon laquelle le sacerdoce dans lequel on entre par le baptême et l'onction chrismale ne serait pour la Tradition qu'un *sacerdotium secundum quid,* métaphorique, de seconde zone. En effet, tout en distinguant ce sacerdoce de celui qu'on attribue au ministre (ainsi le texte cité de *Const. Apos.* III, 16, 3 ; Augustin, *De civitate Dei* XX, 10), partout on s'applique à montrer sans aucune nuance qu'il est lui aussi l'héritier direct de ce qui constituait pour l'Ancien Testament l'authentique sacerdoce. Tout comme le ministère – que jamais le Nouveau Testament ne qualifie de « sacerdotal » – il s'enracine dans l'annonce, le *typos* vétéro-testamentaire, mais en tant qu'*accompli* dans le Christ Jésus. Or nous avons vu que, même pour la lettre aux Hébreux, cet accomplissement (*teleiôsis*) se réalise non par un rite cultuel mais par le réalisme d'un acte de vie. C'est pourquoi, dans la logique même du Nouveau Testament et selon la perspective christologique de l'épître aux Hébreux (quoiqu'elle n'en parle pas), la qualité de *sacerdotium verum* lui revient, au sens le plus strict. Le *verum sacerdotium* de l'onction des prêtres lévitiques débouche, à travers le Sacrifice tout existentiel du Christ Jésus qui en modifie intrinsèquement le contenu essentiel (en en faisant non plus l'exécution d'un rite d'accès à Dieu mais un acte vital d'accès à Dieu), dans ce sacerdoce de l'onction baptismale et chrismale. Et lorsqu'on attribuera au ministère une qualité « sacerdotale », à cause de ses fonctions rituelles renouant (au registre de la liturgie et du service de la Parole) avec les fonctions analogues du sacerdoce lévitique *proprie dictum,* la « consécration » épiscopale ou presbytérale ne pourra pas réclamer pour elle seule le titre et la qualité de *vraie* onction sacerdotale (du diacre, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte dit qu'il « n'est pas ordonné *in sacerdotium* mais *in ministerium episcopi* » ; n. 8). Le sacerdoce

sera d'abord une qualité du peuple *consacré* au baptême.

Il n'est pas accidentel pour une théologie sacramentelle attentive aux signes de souligner que les deux onctions, celle de l'initiation chrétienne et celle de l'ordination (là où elle est un rite ajouté à l'imposition des mains pour préciser le sens de la grâce donnée), sont faites avec le même chrême. Sur ce point le rite copte de la consécration du chrême est important, bien qu'il glisse sans cesse du registre de l'onction matérielle à celui de l'onction spirituelle intérieure : « Envoyez votre Esprit Saint sur cette onction glorieuse et bénie, afin qu'elle soit l'onction sainte et le sceau parfait, l'huile de joie, de miséricorde et de salut, manifestée par la Loi et de nouveau en cette manière dans le Nouveau Testament, afin que par lui fussent oints les rois, les grands-prêtres et les prophètes, de Moïse jusqu'à Jean... Par lui, en effet, ont été oints les apôtres et tous les saints enfants qui naissent au nom du Christ pour venir à l'onction de la régénération. Par lui aussi, sont oints les évêques et les autres prêtres, jusqu'au jour d'aujourd'hui... Signez-les de votre sceau... afin qu'ils soient pour vous un peuple saint par notre onction » (Denzinger, *Ritus Orientalium...*, t. 1, p. 256).

Le texte d'Augustin souvent cité à l'appui de l'attribution au seul « sacerdoce » ministériel d'un sacerdoce proprement dit doit être lu en entier et avec finesse. Il ne refuse pas aux autres « prêtres », parmi lesquels il inclut explicitement le Christ, la qualité vraiment sacerdotale. Replongée dans son contexte, la note attachée aux évêques et prêtres n'est en rien exclusive :

« Et si, après avoir dit : Sur eux la seconde mort n'a point de pouvoir, il ajoute : mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront avec lui pendant mille ans, cela certes n'a pas été dit des seuls évêques et prêtres, ceux que maintenant on appelle au sens propre dans l'Église les prêtres (*non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes*) ; mais de même que nous disons que tous sont Christs ou oints en raison du chrême mystique, ainsi tous sont prêtres parce qu'ils sont les membres d'un seul prêtre : c'est d'eux que l'apôtre Pierre dit : Peuple saint, royal sacerdoce. Certes, bien qu'en peu de mots et en passant, il a suggéré que le Christ est Dieu en disant : Prêtres de Dieu et du Christ, c'est-à-dire du Père et du Fils ; le Christ toutefois, à cause de sa forme d'esclave et en tant que fils de l'homme, a été institué prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. Nous en avons déjà parlé plus d'une fois en cet ouvrage » (*De civitate Dei* XX, 10, BA 37, p. 244-45). Voir E. Lamirande, *Comment traduire « qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes... »*, dans *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, 1969, p. 119-24.

Il faut souligner, Augustin lui-même nous y invite, que ce sacerdoce du baptême et de la chrismation n'est pas un *sacerdotium laicorum*, auquel ferait face le « sacerdoce » ministériel. Il est le sacerdoce dont tous les chrétiens ont la qualité et le titre et sans lequel nul évêque ou presbytre ne saurait être ordonné au ministère. Car – bien qu'il en soit différent par son origine, nous l'avons vu – le ministère appelé « sacerdotal » est *dans* le corps ecclésial sacerdotal (au sens de 1 *Pierre* 2,4-10) et *pour* lui. En d'autres termes le sacerdoce de l'onction baptismale et chrismale enserre de toute part et appelle à son service le ministère qu'on en viendra à désigner comme sacerdotal. C'est lui et non ce dernier qui a priorité et éminence. La façon dont le Nouveau Testament et les premières générations parlaient du sacerdoce chrétien en réservant ce terme au Christ Jésus et à ceux qui ensemble constituent la communauté chrétienne était donc, théologiquement, sage et riche d'une très profonde intuition.

5. **Aspect communautaire.** – On ne saurait nier que les traditions liturgiques témoignent toutes d'un mouvement vers une certaine individualisation du sacerdoce dans lequel on entre par les rites de l'initiation chrétienne. Car on est baptisé individuellement, et on devient ainsi l'un des « prêtres » participant ensemble à l'état de sainteté dont Dieu, en Jésus Christ, gratifie son Peuple. Pourtant, relisant l'ensemble du dossier patristique et liturgique (l'ouvrage de P. Dabin facilite cette tâche, malgré certaines traductions trop larges), en relevant toutes les nuances, on perçoit qu'il est impossible de penser à une individualisation stricte. L'Église n'est pas corps sacerdotal parce qu'elle viendrait d'une addition de prêtres. Il y a toujours tension entre la nature essentiellement et primordialement communautaire du *basileion hierateuma* et son actualisation en chaque baptisé.

Au terme d'une brève étude de l'ancienne tradition liturgique, dans laquelle il ne reconnaissait au sacerdoce de l'onction baptismale qu'un sacerdoce *secundum quid* et non le sacerdoce chrétien au sens strict qu'il réservait aux ministres, B. Botte faisait toutefois des remarques qui semblent capitales. Selon lui l'idée d'ensemble qui se dégage des premiers siècles est que « l'Église constitue le véritable *sacerdoce*, l'Israël nouveau qui, comme l'ancien, mais dans un sens plus vrai, est chargé du culte *in spiritu et veritate*. C'est dans leur ensemble, en tant qu'incorporés au prêtre unique, que les chrétiens sont prêtres ». Dire de la consécration baptismale « qu'elle constitue une sorte d'ordination en vue de l'offrande eucharistique, c'est aller bien au-delà des textes, sinon en fausser le sens ». En effet, « historiquement la participation des fidèles aux actes du culte ne repose pas sur une théorie de leur sacerdoce. Si les chrétiens des premiers siècles ont pris une part plus active aux actes du culte, ce n'est pas qu'ils aient eu conscience d'une dignité proprement sacerdotale dont l'idée se serait atténuée au cours des siècles. C'est bien plutôt que leur conception du christianisme était essentiellement sociale. Ils participaient plus activement à la messe, parce qu'ils savaient qu'elle était *leur* sacrifice. Et ils comprenaient que la messe était *leur* sacrifice non parce qu'ils se croyaient prêtres, mais parce qu'ils avaient un sentiment plus vif que la messe était le sacrifice de l'Église et qu'eux étaient les membres vivants de cette Église » (*L'idée du sacerdoce des fidèles dans la Tradition*, I. *L'antiquité chrétienne*, dans *La participation active des fidèles au culte*, Louvain, 1934, p. 27-28). Nous souscrivons à cette observation.

Il serait possible d'aligner un chapelet de textes mettant en relief l'aspect formellement ecclésial et communautaire du sacerdoce dont nous parlons. Et cela aussi bien en contexte baptismal qu'en pleine anaphore eucharistique. Le rite copte du chrême traduit fort bien l'esprit de la grande Tradition lorsqu'il relie l'onction à « la race sainte », « au Peuple Saint », et que, passant des prêtres de l'Ancienne Alliance au Christ Seigneur, il parle alors *du* sacerdoce et « du Peuple saint tout entier oint de l'huile sainte ». Une de ses formules doit être citée intégralement : « que nous puissions oindre votre peuple dans la consécration de cette sainte onction, pour qu'ils soient la vigne élue de votre Christ, le royaume, le sacerdoce, la nation sainte, le peuple juste, qu'ils croissent dans les œuvres saintes, dans les dons de l'Esprit Saint » (H. Denzinger, t. 1, p. 251, 260-62).

L'anaphore jacobite des saints docteurs porte, dans la même ligne, entre l'épiclèse et la fraction cette formule

remarquable : « Souvenez-vous, Seigneur, des bienheureux pasteurs qui, dans votre Sainte Église, ont été établis de génération en génération et ont nourri et dirigé votre troupeau sacerdotal et l'ont conduit aux eaux de la tranquillité » (d'après le texte latin donné par E. Renaudot, *Lib. orient. coll.*, Paris, 1716, t. 2, p. 415).

Si les liturgies occidentales se montrent plus individualisantes – à preuve le pontifical romain dans sa forme actuelle –, les commentaires patristiques le sont beaucoup moins, tant en Orient qu'en Occident. En effet, dès qu'ils cessent de commenter les rites et pour cela de faire appel surtout aux *typoi* de l'Ancienne Alliance, les Pères affirment que l'ultime fondement de ce sacerdoce du baptême et de la chrismation n'est autre que l'incorporation au Christ Tête, par laquelle on devient membre du *corps sacerdotal* de Celui qui est l'unique et définitif Prêtre. Or, de même qu'on n'est au Christ qu'en étant de son Corps, on n'est dans le sacerdoce qu'en étant de son corps sacerdotal. Mais il ne s'agit pas ici simplement du moyen d'acquérir ce sacerdoce. Il s'agit aussi et avant tout de la façon de l'actualiser.

C'est dans un commentaire du *Ps.* 132 attribué à Athanase que se rencontre sans doute en Orient l'allusion la plus ferme à cette nature commune du sacerdoce venu du baptême : « quand l'Église sera réunie et aura réalisé comme son rassemblement, alors elle sera revêtue de l'onction de l'Esprit Saint et du sacerdoce, tout d'abord dans le Chef de l'Église, le Christ, et ensuite dans la barbe, qui est l'ornement de son visage, c'est-à-dire les Apôtres. Enfin cela dérivera sur le corps entier, c'est-à-dire tous ceux qui dans l'Église ont revêtu le Christ » (*Expos. in Ps. 132*, PG 27, 523). L'allusion aux Apôtres est importante : c'est bien de l'Église en son être de communion fondée sur les Apôtres qu'il est question. L'onction du sacerdoce du Christ dérive sur celle-ci, non sur un agglomérat de baptisés.

Augustin, faisant allusion au même psaume, n'est pas moins attentif à souligner que le *sacerdotium* comprend inséparablement la Tête et les membres, et que l'authentique hiérarchie s'y établit selon le degré de sainteté, c'est-à-dire de recherche du *cor unum et anima una*. L'onction sacerdotale est un *unguentum unitatis* rassemblant tout le *sacerdotium* dans l'unique *Sacerdos* et ainsi faisant l'Église. Il s'agit en celle-ci de *sacerdotium* plus que de *sacerdotes*, de communion et non d'addition :

« Dans ce sacerdoce, qui représente la tête, la barbe, le bord du vêtement ? Pour autant que le Seigneur me donne de l'entendre, le Sauveur est lui-même la tête de ce corps dont l'Apôtre dit : Il est, lui, la tête du corps, l'Église. La barbe peut raisonnablement signifier la force. Ceux qui sont les forts dans l'Église et qui s'attachent à ses lèvres pour prêcher sans crainte la vérité, reçoivent comme de la tête l'onction sainte qui découle du Christ : la sanctification spirituelle. Le bord du vêtement, c'est évidemment le haut, ce qui laisse passer la tête de l'homme qu'il recouvre ; il signifie les fidèles parfaits de l'Église... Mais n'y en eut-il pas malgré cela que l'abandon des biens terrestres rendit parfaits et sur qui l'*unguentum* de l'unité découla comme de la tête sur le col du vêtement ? Laissons de côté les Apôtres et ceux qui étaient avec eux chefs et docteurs, ces hommes éminents et forts que symbolise la barbe ; ouvre les Actes des Apôtres et vois ceux qui déposaient aux pieds des Apôtres le prix de la vente de leurs biens : nul ne s'attribuait rien en propre, mais tout leur était commun et l'on distribuait à chacun selon ses besoins et ils n'étaient qu'un cœur et qu'une âme tournés vers Dieu. Tu reconnais ce texte, n'est-ce pas ? Reconnais aussi la bonté et l'agrément qu'il y a pour des frères d'habiter en commun. Reconnais la barbe d'Aaron, reconnais le col de son vêtement spirituel. Demande à l'Écriture où cela débuta : tu trouveras que c'est à Jérusalem. Partant de ce col du vêtement, l'unité entière développe son tissu dans toutes les nations. C'est par là que la tête entra dans le vêtement pour revêtir le Christ de la robe diaprée qu'est l'univers, car ce col fut le lieu où se manifesta la variété des langues. Pourquoi donc la tête même d'où découle cet *unguentum* de l'unité, la suavité de l'amour spirituel, pourquoi, dis-je, cette tête vous voit-elle combattre son témoignage quand elle dit : On prêchera en son nom le repentir et la rémission des péchés dans toutes les nations, à commencer par Jérusalem ? Cette onction veut symboliser le sacrement du chrême, l'un des sceaux visibles les plus sacrés, comme le baptême ; mais il peut se trouver aussi chez les pires des hommes qui passent leur vie aux œuvres de la chair et ne possèdent pas le royaume des cieux, qui, par suite, n'appartiennent pas à la barbe d'Aaron, ni au col de son vêtement ni à aucune partie du vêtement sacerdotal » (*Contra litteras Petiliani* II, 104, 239 ; BA 30, p. 543-45).

On remarquera qu'Augustin ne parle pas d'une *participation* au sacerdoce du Christ (voir E. Lamirande, *L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 35, 1965, p. 102-26, 122). Tout le contexte pourtant y poussait. Un tel silence est significatif. Cette affirmation du caractère d'abord communautaire ou collectif du sacerdoce auquel les chrétiens ont part n'est pas chez Augustin un cas isolé. On la retrouve dans la *Cité de Dieu*, là où il met en scène un descendant du vieux sacerdoce, venu au Christ :

« Que dit-il donc, celui qui vient adorer le prêtre de Dieu et le prêtre Dieu ? Accorde-moi pour manger du pain une part de ton sacerdoce. Je ne désire pas une place dans les honneurs de mes pères : ils ne sont rien. Fais-moi participer à ton sacerdoce ! Car j'ai choisi d'être méprisé dans la maison de Dieu ; je désire être un membre si effacé, si modeste soit-il, de ton sacerdoce. « Sacerdoce » désigne ici le peuple même dont le prêtre est le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ, peuple dont parle l'apôtre Pierre : Peuple saint, royal sacerdoce. Bien que certains aient traduit de ton sacrifice et non de ton sacerdoce, cela n'en signifie pas moins le même peuple chrétien » (XVII, 5 ; BA 36, p. 385-87. Voir encore XVII, 4, p. 375).

Elle apparaît aussi dans un passage clé d'un sermon sur le psaume 26 ; « Non seulement notre Chef a reçu l'onction, mais aussi nous qui sommes son corps. Il est donc notre roi, parce qu'il nous dirige et nous gouverne ; il est prêtre, parce qu'il intercède pour nous. Il est encore le seul prêtre qui soit en même temps victime. La victime du sacrifice qu'il offrit à Dieu, n'est autre, en effet, que lui-même : et il n'eût pu trouver en dehors de lui une victime raisonnable, très pure, capable de nous racheter par l'effusion de son sang, comme l'agneau sans tache et de nous incorporer à lui comme ses membres et de nous faire, avec lui, un seul et même Christ. C'est pourquoi, tous les chrétiens participent à l'onction, tandis que dans l'Ancien Testament elle était l'apanage exclusif de deux personnes. D'où il suit que nous sommes le corps du Christ, puisque nous avons tous reçu l'onction, et que nous sommes tous en lui des Christs et un seul Christ, car la tête et les membres composent le Christ dans son intégrité. Cette onction doit perfectionner en nous la vie spirituelle qui nous est promise » (*Enarr. in Ps. 26, Sermo* 2,2 ; PL 36, 200).

Citons enfin le *Sermo* 351, dont l'authenticité n'est pas sûre mais qui est de ton bien augustinien : « A cet autel... il n'y aura plus là pour officier que l'unique prêtre, *mais le*

prêtre total, tête jointe à son corps, parce que déjà il est monté au ciel. C'est celui-là auquel l'apôtre Pierre dit : Peuple saint, sacerdoce royal » (*Sermo* 351, 4, 7 ; PL 39, 1543).

Il est clair que, pour tous les témoins cités, ce sacerdoce ne se conçoit pas formellement comme le pouvoir plus ou moins implicite d'offrir au Mémorial le Corps et le Sang du Seigneur de la même façon que celui qui préside. Il n'est pas non plus le pouvoir « de tout faire à l'Eucharistie en dehors de ce qui appartient en propre au président » (*sic*) et aux autres ministres ordonnés. Nous avons même vu qu'il ne s'agissait pas pour chacun de mettre en œuvre un pouvoir cultuel bien à lui dont il serait le maître et qui lui permettrait de vraiment « officier » rituellement à son rang. C'est un sacerdoce qui enserre toute la vie de sainteté, avec le registre liturgique qu'elle comporte. A ce registre liturgique il n'apporte aucune capacité formellement rituelle qui serait complémentaire de celle du ministre « président » parce qu'elle serait de la même nature mais moins centrale. Il est d'un autre type, qui dans les catégories du Nouveau Testament est d'ailleurs plus formellement sacerdotal que celui du ministre ordonné parce qu'il relève essentiellement de l'ordre de la vie existentiellement menée en sainteté, dans le sillage et la grâce du sacerdoce du Christ. Les Pères et les textes liturgiques, reprenant le langage de *Rom.* 12,1 et 1 *Pierre* 2,5 lui donnent pour objet – toujours à ce plan que l'on appellerait aujourd'hui celui de la participation liturgique – l'offrande des « sacrifices spirituels » qui tissent l'existence chrétienne et auxquels l'Eucharistie elle-même appartient en tant que communion de l'Église à l'offrande sacrificielle du Christ re-présentée et rendue *hic et nunc* actuelle grâce au ministère de l'évêque ou du presbytre qui préside. Ce sacerdoce est à ce plan la capacité qu'a tout baptisé d'entrer dans l'offrande de toute l'Église, de non seulement dire de bouche mais d'attester par sa vie, et de l'unir au Sacrifice du Christ enserrant le corps ecclésial, le *Amen* qui clôt l'Anaphore. Il a cette capacité simplement parce qu'il appartient pleinement au Peuple sacerdotal. A l'expression « sacerdoce commun » employée pour le désigner, il serait sans doute plus juste de substituer « sacerdoce de communion », communion au Sacerdoce du Christ, communion de tous dans l'unique sacerdoce baptismal.

Telle est la vision de la grande Tradition, quoi qu'il en soit du silence du Nouveau Testament sur ce point, en Orient comme en Occident. Le Tertullien montaniste (qui explicitement se sépare d'elle) mis à part, les premiers siècles du christianisme n'ont pas songé à attribuer à un baptisé, sur la base de sa consécration baptismale, la présidence de la synaxe eucharistique. Et ils n'ont pas dit que cette consécration lui donne un pouvoir liturgique personnel. C'était le propre d'un autre « sacerdoce ». D'autre part, nous ne pensons pas que, tout en soulignant qu'au baptême chaque croyant entre lui-même et à part entière dans le sacerdoce de l'Église comme telle, qu'il est oint d'une onction qui le relie personnellement au Sacerdoce du Christ Jésus, la Tradition liturgique et patristique bien comprise affirme de chacun qu'il est « un prêtre ». Elle dit – ce qui est fort différent – qu'il a part entière au sacerdoce du Peuple saint, qu'il peut donc personnellement prendre part à toutes les activités de celui-ci et donc de la vie liturgique. La synaxe ne met pas face à face un évêque ou un presbytre qu'on appelle un « prêtre » et des prêtres qui seraient les laïcs ou l'ensemble de ceux et celles qui ne président pas. Elle rassemble autour de la présence de l'acte même du Sacrifice du Christ Prêtre – réalisée par l'Esprit mais grâce à l'intervention de l'évêque ou du presbytre (que la Tradition en est venue à appeler « prêtre ») – le corps ecclésial tout entier sacerdotal. Le grand *Amen* de l'Anaphore est celui de la communauté sacerdotale comme telle dans lequel chacun se coule.

Thomas d'Aquin est peut-être, en Occident, le dernier grand témoin de l'intuition qui porte cette vision. Mais il atteste déjà un glissement. Selon lui, c'est par le caractère sacramentel du baptême que « les fidèles se trouvent configurés au sacerdoce du Christ », en une « *quaedam participatio* » à ce sacerdoce, « dérivée du Christ » (*Summa Theol.*, 3ª, q. 63, a. 3). On notera le *quaedam*, que dans le contexte on traduirait ainsi : « ce qu'on pourrait appeler une participation ». Il faut aussi souligner le lien direct de ce caractère avec le culte de Dieu auquel « il députe » (*ibid.*) en permettant surtout d'en accueillir les fruits. Il est clair qu'ici on pense au culte liturgique, rituel, de la communauté.

Mais Thomas d'Aquin tient aussi que par la grâce, autre effet de ce sacrement du baptême, « on devient participant de l'unité ecclésiale », « agrégé à la communauté (*congregatio*) des fidèles » (3ª, q. 67, a. 2 ; q. 70, a. 1) et donc habilité à prendre part aux actes de cette communauté (*congregatio*) ecclésiale. Ils culminent tous dans la célébration du *sacramentum* de l'unité du corps du Christ, l'Eucharistie, Mémorial du Sacrifice de la Pâque nouvelle (3ª, q. 83, a. 4, ad 3, ad 6). Or dans cette célébration se vérifie la loi du *sacrificium verum* (cf. 2ª 2ae, q. 85, a. 4) : le sacrifice intérieur (celui de la vérité de la vie et de l'attitude) en constitue l'élément essentiel. C'est lui que les fidèles offrent, celui du Christ en communion et en lien profond avec leur propre existence fidèle à l'Évangile (3ª, q. 82, a. 1, ad 2) et devenue par l'Esprit un tissu de *spirituales hostias*, tandis que le ministre *consecrat Eucharistiam*. Mais il est clair que pour Thomas d'Aquin les fidèles sont perçus non dans leur totalité de peuple sacerdotal mais chacun en lui-même. La tension que nous notions chez les Pères est résolue au profit de l'individuel. Par ailleurs, le sacerdoce en cause est ici évalué en fonction de son rôle rituel. On le classe donc hors du « sacerdoce » au sens strict, dorénavant identifié à la fonction du ministre. Aussi ne dit-on pas de chacun qu'il est un prêtre. On dit simplement qu'il exerce un certain sacerdoce.

6. **Sacrifices spirituels.** – Lorsqu'au chapitre 35 de son livre, Ben Sira (témoin précieux de la foi des *hasidim*) écrit, traitant de l'authentique nature du culte voulu par Dieu : « Ce qui plaît au Seigneur c'est qu'on se détourne du mal ; c'est offrir un sacrifice expiatoire que de fuir l'injustice » (35, 1-10), il exprime ce que la grande tradition chrétienne (peut-être inspirée par *Héb.* 13,16) assignera pour objet principal au sacerdoce du Peuple de Dieu comme tel dans lequel le baptême et la chrismation font entrer. Car l'objet de ce sacerdoce n'est pas d'abord l'association à l'activité sacramentelle en tant qu'elle fait partie de la vie sainte. Il est, dirait la scolastique, avant tout la *res* que visent les sacrements. Au cœur de cette « réalité de vie évangélique » se trouve l'attention aux petits, aux pauvres, aux marginalisés, aux délaissés. Nul ne l'a mieux dit que Jean Chrysostome, dans une langue aux accents liturgiques :

« Tu veux honorer le Corps du Christ ? Ne le méprise pas lorsqu'il est nu. Ne l'honore pas ici, dans l'église, par des tissus de soie tandis que tu le laisses dehors souffrir du froid et du manque de vêtements. Car celui qui a dit : Ceci est mon corps, et qui l'a réalisé en le disant, c'est lui qui a dit : Vous m'avez vu avoir faim, et vous ne m'avez pas donné à manger, et aussi : Chaque fois que vous ne l'avez pas fait à

l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait... Commence par rassasier l'affamé et, avec ce qui te restera, tu orneras son autel. Tu fais une coupe en or, et tu ne donnes pas un verre d'eau fraîche?... Lorsque tu ornes l'Église, n'oublie pas ton frère en détresse, car ce temple-là a plus de valeur que l'autre » (*Hom. sur l'Év. de Matth.* 50, 3-4 ; PG 58, 507-510). – Dans la même veine, les *Constitutions Apostoliques* (IV, 3, 2 ; SC 329, p. 175) affirment de celui qui est secouru par la communauté qu'il est « considéré comme l'autel de Dieu ».

La Tradition est unanime sur ce point (on trouvera une petite partie du dossier dans A.G. Hamman, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne,* coll. Ichtus, Paris, 1982). Le théologien orthodoxe Nicolas Afanassieff faisait observer, dans sa profonde réflexion sur la nature du diaconat, que « dans l'Église primitive, il n'y avait pas de bienfaisance à titre privé, sinon d'une façon très limitée. Au lieu de cela, chaque membre de l'Église apportait son don de l'Amour à l'assemblée eucharistique. Ces dons constituaient 'le trésor de l'Amour', où l'on puisait le nécessaire pour les secours. 'Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui' (1 *Cor.* 12,26). Cette souffrance de tous était soulagée par l'activité d'un seul auquel on avait confié le ministère du secours » (*L'Église du Saint Esprit,* trad. du russe par M. Drobot, coll. Cogitatio fidei 83, Paris, 1975, p. 234). Cette remarque, qui nous paraît fondée, montre comment même à ce plan la nature essentiellement communautaire du sacerdoce du Peuple de Dieu est présente à la conscience des premiers siècles.

Il en va de même en ce qui concerne le témoignage à rendre, directement évoqué par 1 *Pierre* 2,9. Il nous reste fort peu de commentaires patristiques d'une page de l'évangile johannique dont le ton « sacerdotal » est reconnu de la majorité des spécialistes, le ch. 17. L'exégèse moderne est plus explicite. Dans leur conformité à la propre *martyria* du Christ (*kathôs*), c'est par leur unité, leur communion (bien que le terme ne soit pas employé), que les chrétiens témoignent du dessein de Dieu. Cyprien le comprend pour la prière (*De orat.* 30), mais l'Occident voit dans l'unité en cause surtout celle du monde sauvé (ainsi Augustin, *Tract. in Joann.* 110, PL 35, 1920-21 ; CCL 36, p. 622-23 ; Bède, *Exegetica genuina, In S. Joannis Ev. Expositio,* PL 92, 887-89). Des « sommaires » des Actes on déduit également l'importance de l'unanimité pour le rayonnement de l'Évangile (*Actes* 2,46-47). Rappelons Cyprien, soulignant le lien radical entre l'unanimité et ce que l'Écriture nomme le sacrifice spirituel des bonnes œuvres (avant tout la vente des biens personnels dans le but charitable indiqué par ces sommaires) et de la prière (cf. *De Unit.* 25-26).

Le témoignage suprême est évidemment le martyre (DS, t. 10, col. 718-37). La Tradition en parle d'ordinaire en termes liturgiques. Les expressions d'Ignace d'Antioche sont connues (*Rom.* 2, 2 ; 4,1-5,3 ; 6,3 ; dans le même contexte cf. *Martyre de Polycarpe* 14,2-3). Le martyre est sans nul doute, puisque souffert à cause du Christ, l'un des sacrifices que seul le baptême permet d'offrir, donc une réalité relevant du sacerdoce du Peuple nouveau. N'évoquons qu'en passant le problème posé par la prescription de la *Tradition Apostolique* (9) à propos du confesseur, arrêté au nom du Seigneur, auquel on n'impose pas les mains pour le ministère de la prêtrise, « car il possède l'honneur de la prêtrise de par sa confession ». Mais Augustin avertit qu'il ne s'agit pas pour chaque martyr d'un acte coupé de celui du Christ dans la démarche sacerdotale de sa Pâque : « La Passion du Christ n'est pas seulement dans le Christ ou plutôt n'est que dans le Christ ; si vous considérez dans le Christ la tête et le corps, la Passion du Christ n'est que dans le Christ... A ce trésor commun nous versons chacun ce que nous devons et selon nos forces nous apportons tous notre part ; la mesure de la Passion ne sera pleine que quand le monde sera fini » (*Enarr. in Ps.* 61, 4 ; PL 36, 730 ; CCL 39, p. 773-74). Il y revient souvent : « Il est le seul prêtre qui soit en même temps victime... ; puisque nous avons tous reçu l'onction nous sommes tous en lui des christs en un seul Christ » (*Enarr. in Ps.* 26, *Sermo* 2, 2 ; PL 36, 200). Avant lui, Cyprien avait affirmé avec force que ce témoignage du sang versé n'est vrai que dans la *communion* : « il ne peut être martyr celui qui n'est pas en Église... ; nul ne peut se faire passer pour martyr s'il n'a pas observé la charité fraternelle » (*De Unit.* 14).

Ces indications sont précieuses. Alors que le martyre – de toute évidence rattaché aux « sacrifices spirituels » du Peuple sacerdotal, puisqu'on l'enserre dans le dynamisme du Christ (et cela dès Ignace) – est un fait essentiellement personnel, impliquant au plus haut point la liberté, on ne découvre pourtant son sens qu'en le reliant à la *communion* qui constitue l'Église. Il appartient à une *martyria* qui le dépasse. Il est partie prenante et actualisation, dans un de ses membres, du témoignage du *corps sacerdotal.*

Si, comme Chrysostome le dit souvent, « prière et aumône » sont, le martyre mis à part, les éléments majeurs du sacrifice quotidien qu'offre l'Église (cf. *In Matth. hom.* 16, 9 ; PG 57, 251), celui-ci se constitue aussi par l'ensemble des actes de la vie sainte. Origène le notait dans une belle page de ses homélies sur le Lévitique (9, 9 ; SC 287, p. 115-17) : « chacun de nous a en lui son holocauste ». On connaît la phrase, attribuée à Chysostome, que Thomas d'Aquin retiendra : « tout prêtre n'est pas saint ; tout saint est prêtre » (*Hom.* 43 ; PG 56, 876 ; Thomas d'Aquin, *Somme Théol.,* 3ª, q. 82, a. 1, obj. 2). Grégoire de Naziance écrit, dans la même veine : « C'est nous-mêmes que nous devons offrir à Dieu en sacrifice ; bien plus, offrons aussi chaque jour toute notre activité » (*Orat.* 45, 23 ; PG 36, 656). Pierre Chrysologue est peut-être le meilleur interprète de cette ampleur du matériau du sacrifice du Peuple nouveau lorsqu'il commente ainsi Paul :

« Écoutons l'adjuration de l'Apôtre : Je vous adjure d'offrir vos corps. *L'Apôtre, par cette demande, a fait accéder tous les hommes au sommet du sacerdoce : offrir vos corps, comme un sacrifice vivant. Quelle fonction sans précédent, que celle du sacerdoce chrétien !* L'homme y est à lui-même et la victime et le prêtre ; l'homme n'a pas à chercher au dehors ce qu'il doit immoler à Dieu ; l'homme apporte avec lui et en lui ce qu'il doit offrir pour lui-même à Dieu en sacrifice ; la victime demeure la même, tandis que le prêtre reste aussi le même ; la victime qu'on frappe reste vivante, et le prêtre ne meurt pas puisqu'il doit officier. Étonnant sacrifice où le corps est offert sans qu'il y ait de corps, où le sang est offert sans que le sang soit versé. Je vous adjure, par la miséricorde de Dieu, d'offrir vos corps en sacrifice vivant. Mes frères, ce sacrifice du Christ dépend du modèle qu'il nous en a donné, lorsqu'il a immolé son corps pour que sa vie donne la vie au monde ; et vraiment il a fait de son corps un sacrifice vivant, puisqu'il vit en étant immolé... *Sois le sacrifice et le prêtre de Dieu.* Ne néglige pas le don que t'a concédé la souveraineté divine.

Revêts la robe de la sainteté ; boucle sur toi le ceinturon de la chasteté ; que le Christ vienne voiler ta tête ; que la croix imprimée sur ton front te protège toujours ; mets sur ton cœur le mystère de la science divine ; fais brûler sans cesse l'encens de ta prière ; empoigne le glaive de l'Esprit ; fais de ton cœur un autel. Et ainsi présente ton corps à Dieu, offre-le sans crainte en sacrifice. Dieu désire la foi, et non la mort ; il a soif de prières, et non de sang ; il se laisse réconcilier par le bon vouloir, non par le meurtre » (*Hom.* 108 ; PL 52, 499-500).

Mais Cyrille d'Alexandrie, dans une réflexion sur le prophète Aggée, nous ramène à une perspective communautaire même en ce domaine que spontanément nous réduirions à la vie privée. Améliorer son âme c'est polir « une pierre vivante et spirituelle pour le Temple Saint où Dieu habite » (*Comment. d'Aggée* 14 ; éd. Ph. E. Pusey, t. 2, Oxford, 1868, p. 268). Impossible de penser ce sacerdoce sans penser Église.

On comprend alors que l'Orient comme l'Occident aient vu dans l'Eucharistie le moment privilégié où – sans qu'on le confonde avec le pouvoir propre que le ministre met alors en œuvre – ce sacerdoce trouve comme sa floraison, dans la communion avec l'acte sacerdotal tout existentiel du Christ Jésus. Dans le passage de la *Cité de Dieu* déjà cité en partie où il fait intervenir un descendant du sacerdoce aaronique, Augustin écrit : « C'est donc un aveu, bref et saintement humble, que ces mots : Donne-moi part à ton sacerdoce pour que je mange du pain ; et voilà l'obole d'argent, car c'est chose brève, et c'est la parole de Dieu qui habite dans le cœur du croyant. Plus haut, le Seigneur disait qu'il avait donné en nourriture à la maison d'Aaron une part des victimes de l'ancienne alliance... ; c'est pourquoi il est dit ici : manger du pain, c'est le sacrifice chrétien dans la nouvelle alliance » (*De civ. Dei* XVII, 5 ; BA 36, p. 387). Le sacerdoce nouveau culmine dans cette manducation du pain qui est la vie et qui transforme en celle-ci.

De son côté, Jean Chrysostome a laissé cette page d'une rare profondeur : « Toute différence disparaît entre le prêtre et le fidèle dans la participation aux mystères divins. Nous y prenons tous, en effet, une part égale. Il n'en va plus dorénavant comme dans la loi ancienne. Le peuple ne pouvait pas alors se nourrir de la même nourriture que le prêtre. Aujourd'hui, tous nous mangeons le même corps, buvons le même calice. La participation du peuple au sacrifice est aussi la sienne dans les prières publiques. Il prie, comme le prêtre et avec le prêtre, pour les possédés, les pénitents. Un même cri sort de tous, un cri vraiment touchant de miséricorde... Quand il faut offrir et recevoir la paix, nous nous embrassons tous mutuellement. Pendant les mystères redoutables, le prêtre fait des vœux pour le peuple, le peuple des vœux pour le prêtre... La prière d'actions de grâces est encore une prière commune faite par le prêtre et tout le peuple. Le prêtre commence, le peuple s'unit à lui et répond qu'il est juste et raisonnable de louer Dieu : là c'est le début de l'action de grâces... Vous tous donc, simples fidèles, prenez bien garde ! N'oubliez pas que nous formons ensemble un seul corps et que nous ne différons les uns des autres que comme les membres diffèrent des membres. Ne laissez pas aux seuls prêtres tout le souci de l'Église, aimons-la tous comme notre corps commun... Il nous faut être tous dans l'église comme dans une maison commune ; nous devons y être affectionnés comme si nous ne formions qu'un seul corps. Nous n'avons qu'un même baptême, une même table, une même source, une même création, et aussi un seul Père » (*In 2 Cor. hom.* 18 ; PG 61, 526-28).

Nous ne pouvons mieux résumer cette longue recherche que par une citation du *Liber de Promissionibus*, généralement attribué aujourd'hui à Quodvultdeus : « Notre Roi, la vraie Paix, le Christ Notre-Seigneur, construisant de pierres vivantes une maison spirituelle (1 *Pierre* 2,5), a fait non seulement de chacun des cœurs de ses fidèles autant de temples, mais de tous les cœurs réunis, un seul temple. C'est à tous que saint Paul demande : Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit Saint habite en vous (1 *Cor.* 3,16) ? Dans ce temple, des hosties spirituelles sont offertes à Dieu, par le Prince des Prêtres lui-même » (*Liber de Promissionibus* 2, 27 ; PL 51, 801).

La Tradition des premiers siècles a donc relié à la *communion* ecclésiale comme telle, et en elle à toute communauté ecclésiale née du baptême et de la chrismation, un authentique sacerdoce. Il s'enracine dans l'accomplissement en Jésus Christ de l'intention profonde du culte ancien ordonné à l'état de sainteté du Peuple de Dieu. Tous sont inscrits dans ce sacerdoce et tous l'exercent. Ils le font jusque dans la dispersion de la vie quotidienne. Pourtant il n'est leur qu'en étant celui de la communauté, de la communion. Tous ont part au sacerdoce (un authentique sacerdoce), mais on hésite à dire sans précautions qu'ils sont pour cela des prêtres.

Sur l'ensemble du dossier patristique, voir surtout P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, coll. Museum Lessianum, section théologique 48, Bruxelles-Paris, 1950. – voir également : E. Niebecker, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn, 1936. – J.E. Rea, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body*, Westminster, 1947. – J. Lécuyer, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, dans l'*Année théologique*, t. 10, 1949, p. 302-25 ; *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, n. 27, 1951, p. 7-50 ; *Le sacerdoce chrétien selon S. Ambroise*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 22, 1952, p. 104-26. – Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, 1954, p. 159-313. – J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. Lex Orandi 24, Paris, 1957. – J. Pintard, *Le sacerdoce selon saint Augustin*, Paris, 1959. – L. Ryan, *Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful*, dans *The Irish Theological Quarterly*, t. 29, 1962, p. 25-51. – Y. Congar, *Sacerdoce et laïcat*, Paris, 1962, p. 91-122. – C. Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful. An Investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation*, Londres, 1963. – G. Otranto, *Il sacerdozio dei fedeli nei riflessi della 1 Petr. 2, 9 (I et II secolo)*, dans *Vetera Christianorum*, t. 7, 1970, p. 225-46. – J. Lécuyer, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, *ibid.*, p. 253-64. – A. Nocent, *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*, *ibid.*, p. 305-24. – B. Studer, *Il sacerdozio dei fedeli in sant'Ambrogio de Milano (Rassegna bibliografica 1960-1970)*, *ibid.*, p. 325-40.

III. TERTULLIEN, LA RÉFORME, VATICAN II

1. **Tertullien.** – Nous avons remarqué que la grande Tradition ne pensait pas éliminer de l'Église le ministère ordonné (appelé « sacerdoce ministériel ») pour donner au Sacerdoce du Peuple de Dieu affirmé

par 1 *Pierre* 2,9 le rôle assumé par évêques, presbytres et diacres. On n'y parlait pas de « restituer » au sacerdoce baptismal une fonction qu'on « lui aurait volée ». D'ailleurs le sacerdoce dont parle 1 *Pierre* 2,9 est celui de tout le Peuple de Dieu comme tel, non d'un groupe, les laïcs, en compétition avec le groupe des ministres ordonnés.

Mais Tertullien devenu montaniste et, dans sa réaction contre l'Église hiérarchique, opposant l'Église spirituelle à celle des ministres, déclare : « Nous, laïques, ne sommes-nous pas prêtres ? Il est écrit : Il nous a faits rois et prêtres pour Dieu et son Père (*Apoc.* 1,6). Ce qui différencie l'ordre et le peuple, c'est l'investiture de l'Église et l'honneur, consacré par le droit, de siéger dans l'assemblée. Cela est si vrai que là où il n'y a point d'assemblée sacerdotale, vous offrez, vous baptisez, vous êtes prêtres, seul, pour votre compte. D'ailleurs, là où il y a trois, fussent laïques, là est l'Église » (*De exhort. cast.* 7,3 ; PL 2, 922). Il ne semble pas que les lignes plus classiques du *De praescriptione* sur les hérétiques imposant même aux laïques des offices sacerdotaux ministériels (*De praescr.* 41 ; PL 2, 57) contredisent cette opinion. Mais celle-ci n'est dans la tradition des premiers siècles qu'une pensée isolée.

2. **La Réforme** fera resurgir, parfois avec violence, cette opinion. Dès 1519, avant de s'adresser à la « Noblesse chrétienne de la Nation allemande », Luther, marchant sur les pas de Marsile de Padoue (*Defensor Pacis,* II, 28, 22), a découvert le principe du « sacerdoce universel » qu'il médite en se rappelant qu'en danger de mort, même un simple fidèle peut baptiser. Et dans *La captivité babylonienne de l'Église* il écrit des clercs :

« Si on les forçait à reconnaître que nous sommes tous prêtres au même titre, autant qu'il y a de baptisés – et nous le sommes en vérité – et que seule une charge leur est confiée, et encore avec notre consentement, ils sauraient du coup qu'ils n'ont aucun droit de domination sur nous, sinon dans la mesure où nous l'admettrions de notre gré. C'est ce qui est dit dans 1 *Pierre* 2 : ' vous êtes la race élue, un sacerdoce royal et un royaume sacerdotal '. C'est pourquoi nous sommes tous prêtres, autant de chrétiens que nous sommes. Quant aux prêtres que nous appelons ministres, ils sont pris d'entre nous pour faire tout en notre nom et leur sacerdoce n'est rien d'autre qu'un ministère » (*De captivitate Babylonica,* trad. Labor et Fides, t. 2, p. 248-49). Aussi, en cas d'urgence, une communauté peut-elle, « même sans le chrême », se donner un pasteur (*De Instituendis Ministris Ecclesiae,* éd. de Weimar – WA 12, p. 190-91 ; *Bisch.,* WA 53, p. 231).

Calvin, plus paisible, nie lui aussi un « sacerdoce » ministériel. Mais, comme dans ces lignes du livre IV de l'*Institution de la Religion chrétienne,* sa vision du *sacerdoce universel* demeure sereine et dans la droite ligne de l'Écriture. Parlant de sacrifices spirituels il écrit :

« Il ne se peut faire que cette espèce de sacrifice ne soit en la cène de notre Seigneur, en laquelle quand nous annonçons et remémorons sa mort, et rendons actions de grâces, nous ne faisons rien qu'offrir sacrifice de louange. A cause de cet office de sacrifier, nous tous chrétiens sommes appelés royale prêtrise (1 *Pierre* 2,9), parce que par Jésus-Christ nous offrons sacrifice de louange à Dieu, c'est-à-dire le fruit des lèvres confessant son nom, comme nous avons entendu de l'Apôtre. Car nous ne pourrions avec nos dons et présents apparaître devant Dieu sans intercesseur. Et ce Médiateur est Jésus-Christ intercédant pour nous, par lequel nous offrons nous et tout ce qui est nôtre, au Père. Il est notre pontife, lequel étant entré au Sanctuaire du ciel, nous y ouvre et baille accès. Il est notre autel, sur lequel nous mettons nos oblations ; en lui nous osons tout ce que nous osons. En somme, il est celui qui nous a faits rois et prêtres pour le Père (*Apoc.* 1,6) » (*Inst. Chrét.* IV, 17, éd. Labor et Fides, p. 414 ; cf. II, 15, 6, p. 255).

Cette vision fera tache d'huile. La meilleure preuve de sa transmission dans les traditions de la Réforme est ce passage de la *Confession helvétique postérieure* (de 1566) :

« Au reste les Apostres de Christ, appellent tous ceux qui croyent en Jesus Christ, Prestres, non point pour raison du ministere ; mais à cause que tous fideles estans faits par Christ Rois Prestres ou Sacrificateurs, peuvent aussi offrir à Dieu sacrifices spirituels. Ce sont donc choses grandement diverses et differentes, que la prestrise et le ministere. Car la prestrise, comme nous venons de dire, est commune à tous Chrestiens, mais non pas le ministere. Et pourtant, nous n'avons pas osté le ministere de l'Eglise, quand nous avons rejetté de l'Eglise de Christ la prestrise telle qu'elle est en l'eglise Romaine. On sait assez qu'au nouveau Testament de Christ, il n'y a point de telle prestrise ou sacrificature, que celle du peuple ancien » (coll. Cahiers Théologiques de l'Actualité protestante 5/6, Neuchâtel-Paris, 1944, p. 105).

On ne refuse donc pas la nécessité d'un ministère pastoral spécifique. Mais, s'appuyant sur le fait que l'Écriture n'appelle pas « prêtres » les ministres, on refuse de leur réserver le sacerdoce ou de le leur attribuer à titre spécial, chaque croyant ayant le privilège de s'approcher de Dieu en Jésus Christ. Le glissement face à la grande Tradition commence dans les groupes de la Réforme dès que l'on perçoit le ministère (d'ordinaire conféré dans une imposition des mains avec ou sans délégation ou autorisation de la communauté) comme une démarche considérée bénie de Dieu mais sans que cette bénédiction implique un lien *sacramentel nouveau* avec le Christ Jésus et son Sacerdoce. Le problème en cause est davantage celui de l'authentique nature du ministère, dans une synthèse où le réalisme de la grâce sacramentelle se trouve souvent oublié, voire nié, que celui de ce que l'on appelle maintenant le « sacerdoce universel » auquel on attribue un pouvoir qui ne lui appartient pas.

La tradition puritaine surtout greffera sur cette doctrine du « sacerdoce universel » une vision démocratique du ministère, tendant à le réduire au service rendu par un croyant (un *believer*) auquel il peut suffire d'être dûment mandaté. Les groupes puritains anglais se donneront pour point d'honneur « d'accorder à tous leurs membres, sans égard à leur rang ou à leur sexe, des droits égaux dans le gouvernement de leurs communautés » (H. Davies, *The English Free Churches,* Londres, 1952, p. 89). Tout membre de ces communautés a de par son baptême une responsabilité formellement *pastorale,* et l'on instituera sur cette base les fameux *lay-preachers* (p. 199).

Avec John Smyth, fondateur de la première communauté baptiste anglaise (en 1609), la doctrine du « sacerdoce de tous les *believers* » devient le fondement même de la vie, de l'organisation, du « ministère », du témoignage du groupe. Quelques extraits des œuvres de John Smyth suffiront à faire percevoir cette place :

« Les actions du sacerdoce des saints sont des actions de concorde ou d'union et de culte spirituel (*Deut.* 33,6 ; *Héb.* 13,10) » (*The Works of John Smyth,* éd. W.T. Whitley, Cambridge, 1915, t. 1, p. 275). – « Les frères (*brethren*) possèdent ensemble tout le pouvoir à la fois du royaume et du

sacerdoce, immédiatement du Christ (1 *Pierre* 2,5 ; *Mt.* 18,20), et cela à cause de l'alliance que Dieu a conclue avec eux (*Gen.* 17,7 ; *Actes* 2,39) » (*ibid.*, p. 315). – « Aussi, alors que l'Église a besoin du service d'un Ancien (*Eldership*), elle a néanmoins le pouvoir de prêcher, prier, chanter les psaumes, et aussi par conséquent d'administrer les sceaux de l'Alliance, aussi d'admonester, de convaincre, d'excommunier, d'absoudre, et de faire toute autre action soit du royaume soit du sacerdoce » (*ibid.*, p. 315).

On aura remarqué combien l'aspect collectif, communautaire, du « sacerdoce des *brethren* » est fermement souligné. On demeure donc sur ce point en harmonie avec ce qui nous est apparu comme la pensée authentique de la lettre de Pierre. Mais le ministère ordonné tel que la patristique le concevait a disparu. Tout se trouve résumé dans le « sacerdoce universel » d'où le ministère est comme extrait. Voir dans W.L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge, 1983 : la *Short Confession* de 1610, 23-26, p. 108-09 ; la *London Confession* de 1644, 41-42, p. 167-68 ; la *Somerset Confession* de 1656, 30-34, p. 212-13 ; la *Second London Confession* de 1677, XXVI, 9-11, p. 287-88 ; voir aussi le texte de 1655 et 1660, dans W.H. Brackney, *Baptist Life and Thought 1600-1980, A Source Book*, Valley Forge, 1983. La seconde confession de Londres a cette remarque éclairante : « la tâche de prêcher la Parole n'est pas de façon étroite confinée aux seuls évêques ou pasteurs ; tous les autres, doués et équipés par le Saint Esprit et approuvés et appelés par l'Église, peuvent et doivent l'accomplir » (XXVI, 11, W.L. Lumpkin, p. 288).

Refusant les « ordres sacrés », les traditions protestantes – auxquelles il est erroné d'assimiler sans nuances la tradition anglicane qui se veut, surtout en ce domaine, « *catholic and reformed* » – continueront de se situer dans cette ligne, sans nécessairement mettre toutes en relief l'aspect communautaire, corporatif, du « sacerdoce de tous les croyants ». Chacun est un prêtre.

Voir aussi, pour les *Disciples of Christ*, A. Campbell, *Christianity restored*, Bethany, 1835 (surtout propositions IV, 316, 319). – Sur les résistances à ces vues chez les Presbytériens anglais, voir l'éclairante étude de Douglas M. Murray, *High Church Presbyterianism in Scotland and England*, dans *Essays in Honour of R. Buick Knox*, n. spécial de *The Journal, United Reformed Church History Society*, t. 3, 1985, p. 225-34 (surtout 229-32).

Il suffirait de rappeler les grandes discussions œcuméniques des dernières décennies pour montrer comment les familles confessionnelles issues de la Réforme ont le souci de ne rien affirmer qui nuancerait cette nature du « sacerdoce universel » qu'elles considèrent comme le tissu conjonctif de toute la vie ecclésiale et de l'expérience de chaque chrétien. Le ton des déclarations communes sur le ministère s'en ressent. N'en donnons comme exemples que ces citations, prises à dessein dans les plus importants des dialogues bilatéraux :

« Baptistes et Réformés sont opposés à la conception sacramentelle du sacerdoce ministériel et mettent au contraire l'accent sur la nature fonctionnelle de la charge pastorale des ministres particuliers... Pour les traditions baptistes et réformées, la prédication de la Parole et l'administration des sacrements relèvent d'ordinaire (*usually*) du ministère du pasteur. Toutefois aucune de ces familles d'Églises ne lie ces actes de Service exclusivement au ministère ordonné » (*Baptist – Reformed Conversations 1977*, n. 31 et 33 ; texte dans H. Meyer et L. Vischer, *Growth in Agreement – Ecumenical Documents II*, New York – Genève, 1984, p. 148).

« Le ministère apostolique, institué par Dieu en Jésus Christ dans l'envoi des apôtres, est porté selon des voies différentes par les membres de tout le corps » (*Anglican – Lutheran Conversations 1972*, 75, *ibid.*, p. 24).

« L'extension du ministère du Christ, son office sacerdotal y inclus, appartient à tous les membres de son corps (1 *Pierre* 2,5-9) : chaque membre contribue à ce ministère total d'une façon différente ; il y a distribution de dons divers (1 *Cor.* 12,4-11), et tout croyant baptisé exerce différemment sa participation à ce sacerdoce total. Cet appel au sacerdoce de tous ceux qui participent au corps du Christ par le baptême ne signifie pas qu'il n'existe pas de fonctions particulières qui sont propres à un ministère spécial dans le corps du Christ » (*Reformed – Roman Catholic Conversations 1977*, 96, *ibid.*, p. 45).

« La tradition luthérienne tient que dans des situations de très grande nécessité une communauté peut confier le ministère à un quelconque de ses membres. Ceci est lié à l'expérience du seizième siècle. Cependant, sans mettre en cause cette vision, en pratique dans les Églises lutériennes et selon leurs règlements constitutionnels, l'ordination se fait selon les principes » (admettant la spécificité du ministère) (*Lutheran – Roman Catholic Conversations 1980*, 35, *ibid.*, p. 259)

Bref, sans revenir sur la nature spécifique du ministère tel qu'il est décrit par la Tradition des premiers siècles, on doit reconnaître que la Réforme donne au « sacerdoce universel » une importance primordiale, parfois en soulignant avec bonheur son aspect corporatif, parfois en y voyant plutôt le privilège de chacun. La plus belle description que nous ayons des actes de ce sacerdoce vient probablement de cette tradition de la Réforme. C'est celle de l'anglican Jeremy Taylor † 1667 s'inspirant du Pseudo-Denys :

« Dans l'Évangile l'Esprit est donné sans mesure : d'abord versé sur notre Tête le Christ Jésus, puis descendant sur la barbe d'Aaron le père de l'Église et de là coulant jusqu'aux plus petits du peuple. Ce don est fait régulièrement à tous ceux qui le demandent, à tous ceux qui peuvent le recevoir, dans une célébration solennelle, et transmis par un sacrement... Là est la source de l'audace et de la force pour les martyrs, le fondement de la connaissance pour les docteurs, un océan de toutes choses excellentes pour ceux qui sont dans le bateau et dans les liens de l'Église catholique en sorte que vieillards et jeunes hommes, jeunes filles et garçons, le scribe comme l'ignorant, le juge comme l'avocat, le prêtre comme l'assemblée, sont remplis de l'Esprit s'ils appartiennent à Dieu. Le désir de Moïse est accompli : tous dans ce Peuple du Seigneur sont d'une façon ou de l'autre prophètes » (*Chrisis Teleiôtikè, a Discourse of Confirmation*, dans *The Works of Jeremy Taylor*, éd. Heber-Eden, Londres, 1861-1865, t. 5, p. 650-58).

Mais la théologie de la Réforme fait progresser également dans une autre ligne, en l'explicitant, la doctrine traditionnelle. Réfléchissant sur la médiation du Christ, le 16e siècle, en particulier Calvin au livre II de l'*Institution chrétienne*, a fort bien mis en place la théorie de la triple fonction du Christ « Roi, Prêtre et Prophète », implicite jusque-là (voir Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 86-88). Cette précision rejaillit sur la conception du « sacerdoce universel », conçu comme association des chrétiens à « la situation qui est celle de leur Seigneur ». Alors que, s'appuyant sur la lettre même de l'épître de Pierre et de l'Apocalypse, les premiers siècles parlaient surtout de « sacerdoce royal » ou de « sacerdoce et royauté », mentionnant assez rarement le témoignage prophétique, on soulignera dorénavant qu'il s'agit aussi de « prophétisme ». Le « témoignage » dont parlait 1 *Pierre* 2,9 prend cette couleur. C'est sans nul doute un enrichissement dans l'intelligence de la nature de l'être

chrétien. Mais peut-être, en certains milieux théologiques trop systématiques, en arrivera-t-on à séparer à l'extrême dans le chrétien les trois fonctions, en oubliant qu'elles sont en osmose et ne représentent que trois expressions d'une unique grâce baptismale et chrismale.

Comme livre d'ensemble sur la Réforme nous ne connaissons que Cyril Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful. An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day,* Londres, 1960 (trop large dans son analyse).

3. **Vers Vatican II.** – Le renouveau liturgique des 17e et 18e siècles français – s'appuyant sur des recherches patristiques aussi sérieuses que celle des Mauristes et des études systématiques des sources aussi compétentes que les ouvrages de Martène, Claude de Vert, Lebrun, Renaudot, Mabillon – s'est trouvé en fait inséparable de l'éclosion d'une spiritualité « pour tout le Peuple de Dieu » (voir L. Cognet, *La spiritualité moderne ; l'essor 1500-1650,* Paris, 1966). Le rituel de Boulogne de 1750 exprime le fondement théologique de ce mouvement lorsqu'il souligne qu'au baptême et à la chrismation, les chrétiens sont consacrés pour « offrir à Dieu un sacrifice continuel de bonnes œuvres » (voir Dabin, *op. cit.*, p. 614-18).

Dans le même élan, cette époque voit naître ce que l'on peut appeler l'engagement de laïcs autres que les princes dans les choses d'Église (voir A. Bessières, *Gaston de Renty et Henry Buch,* Paris, 1931 ; M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat ; participation des laïcs au ministère de la Parole,* Paris, 1962, p. 269-447). 1 *Pierre* 2,9 est souvent invoqué, mais on n'en fait pas la théorie.

Dur envers le Tertullien montaniste, agressif à l'endroit de Luther (« bas adulateur du peuple, comme tous les sectaires » : *La symbolique,* t. 2, trad. Lachat, Paris, 1852, p. 102-03), Jean-Adam Moehler † 1837 présente, mais en un tout autre contexte, sa propre théorie du « sacerdoce universel ». Il est souvent malaisé de saisir sa pensée. Cependant, dans *L'unité dans l'Église* (trad. fr. A. de Lilienfeld, coll. Unam Sanctam 2, Paris, 1938), en particulier à l'appendice 13, il entend, en les citant abondamment et les interprétant, reprendre l'enseignement des Pères sur « la dignité sacerdotale commune à tous les chrétiens et leur égalité ». Il refuse de rabaisser le peuple pour exalter l'épiscopat et d'anéantir celui-ci pour sauver le peuple (cf. p. 179-81, 181, note 1). Aussi insiste-t-il sur la relation étroite qu'il perçoit entre sacerdoce et unité. Cela l'amène à expliciter surtout l'unité des deux sacerdoces :

« En communiquant sa force, le sacerdoce fait également naître un besoin d'activité correspondant ; et le tout ne sera vraiment florissant que si tous manifestent un vif intérêt pour son bien-être, et ne considèrent pas son progrès comme étant uniquement l'affaire du clergé. On a donc bien considéré l'état ecclésiastique comme ordinaire et public mais non comme exclusif : ce serait en effet l'annonce d'un refroidissement progressif et d'une mort prochaine, car cela montrerait non seulement que très peu, et seulement des ecclésiastiques, se soucient vraiment de l'affermissement et de la propagation de la piété chrétienne, mais encore qu'eux-mêmes ne possèdent guère de force puisqu'ils sont incapables d'en susciter » (p. 289).

Le prêtre-ministre agit « avec le concours de toute la communauté » (p. 291), les fidèles accomplissent les actes qu'opère le prêtre-ministre et sont actifs en même temps que l'évêque (p. 295). Pourtant, le ministre est « la synecdoche de tous les fidèles parce qu'il représente leur unité » (p. 300), l'évêque « est l'unité personnifiée des fidèles » (p. 297) :

« Dans le prêtre c'est toute la communauté qui offre le sacrifice car il est son unité, en d'autres termes, tous ont une activité spirituelle qui se concentre dans le prêtre et s'exprime par lui. C'est ainsi que la vocation sacerdotale fut en quelque sorte considérée comme appartenant à tous. C'est pour cette raison, enfin, que la qualité des évêques selon laquelle on les appelait les fondements par excellence de l'Église, se trouvait transmise à tous les véritables fidèles » (p. 296 et voir p. 293-4).

On le voit, la communauté se construit et ne cesse de vivre d'une sorte d'osmose des deux sacerdoces. De cette osmose, la source n'est autre que l'appartenance au Christ Prêtre. De lui à la communauté et de la communauté à lui s'instaure un dynamisme dont le sacerdoce ministériel constitue le foyer :

« La communauté chrétienne est la médiatrice qui nous unit au Christ, ou plus exactement le Christ en est inséparable et donc est présent là où elle existe. Il ne se communique à nous que par l'entremise des siens, cela pour montrer que tous s'appartiennent et ne font qu'un avec Lui. C'est donc Lui qui nous conduit à la communauté chrétienne, et en elle nous unit à Lui et au Père. C'est Lui qui opère tout en tout ; il est le seul vrai médiateur, ce n'est qu'en Lui que nous nous confions au Père auquel il nous unit ; mais pour cela il se sert de ses fidèles, et tous les vrais fidèles ont ainsi part à ses fonctions. Le prêtre, lui, est la synecdoche de tous les fidèles parce qu'il représente leur unité. Ces deux choses ne sont séparables que dans l'esprit de ceux qui conçoivent la médiation du Christ entre Dieu et les hommes comme purement extérieure, réalisée dans une foi qui serait unilatérale, car elle nous unirait bien à Lui mais sans nous lier nécessairement entre nous et avec toute l'Église de façon vivante » (p. 299-300).

Ainsi, au-delà du luthéranisme, on renoue avec l'intuition de la grande Tradition. A-t-on pour autant évité toute confusion et entièrement clarifié la relation entre le ministère (apparaissant souvent comme la synthèse de tout le sacerdoce ecclésial) et le sacerdoce de ceux qu'on appelle les fidèles, c'est-à-dire les non-ordonnés ? Certaines affirmations pourraient laisser croire que la distinction entre le « sacerdoce » ministériel et le sacerdoce du Peuple comme tel est affaire d'intensité, de concentration dans l'un de ce qui est diffus dans l'autre, d'unification par le premier de ce qui autrement serait dispersion et « égoïsme ». Il reste que l'essentielle référence à la communauté comme telle, qui appartient à la nature même du sacerdoce chrétien, est merveilleusement remise en lumière. Nul n'est prêtre seul et pour soi seul, qu'on soit ministre ou simple fidèle :

(Pour les Pères) « le prêtre proprement dit, s'il voulait demeurer dans la communion ne devait pas non plus consacrer le pain où et quand il lui plaisait, mais uniquement dans l'assemblée ordinaire de tous réunis pour cela, et qu'on appellera plus tard la messe ; séparé de la communauté sa force s'éteint, car dans l'égoïsme il est réduit à l'impuissance » (p. 299).

« Beaucoup pensent que ce sacerdoce universel est comme un égoïsme ecclésiastique universel, et que dire que tous les fidèles sont prêtres signifie : tous doivent pouvoir être des

égoïstes. Que ceux qui parlent ainsi conviennent qu'ils ont une idée fausse de l'union des fidèles ; ils s'imaginent qu'elle est arbitraire, fortuite, et que chacun est libre de vivre dans un séparatisme sans aucun dommage pour son caractère de chrétien. Il est en effet dans la nature même de la mentalité égoïste, de concevoir chaque croyant comme étant son propre prêtre, c'est-à-dire comme pouvant recevoir la vraie doctrine et la grâce sans l'entremise de la communauté ; ajoutons que si telle était la vérité l'Église catholique porterait en elle sa propre nullité, son propre néant » (p. 297).

Karl Adam, né en 1876, tablera sur cette théologie. Pour lui aussi le point d'unification des deux sacerdoces – on ne s'interroge plus en catholicisme sur la validité du titre « prêtres » pour désigner les ministres – vient du Sacerdoce du Christ Jésus. En outre, chez lui cette théologie du sacerdoce ecclésial est présentée dans des termes qui correspondent *grosso modo* à la manière de voir désormais classique dans l'Église catholique romaine. Il n'est probablement pas accidentel que son exposé le plus explicite soit une section d'un long développement sur « la communion des saints », ajouté en 1926 seulement à son ouvrage *Le vrai visage du catholicisme* (trad. E. Ricard, Paris, 1931). Dorénavant – et cela passera dans les discussions et les textes de Vatican II (surtout *Lumen Gentium* 10 et 11) – on parle du « sacerdoce universel » surtout pour expliquer et promouvoir « le sacerdoce laïque ». On le considère de moins en moins pour lui-même. Il est devenu le sacerdoce de ceux qui ne sont pas ministres : « *La manière dont le catholicisme comprend le sacerdoce laïque n'est qu'une explication du message primitif sur le sacerdoce universel...* De ce lien sacerdotal de tous, qui les sépare du profane pour les rattacher tous au seul Grand-Prêtre Jésus, naît la commune solidarité de tous dans la Prière, la Foi et l'Amour » (p. 168).

Continuant d'identifier (malgré la discrétion de l'Écriture) « le sacerdoce proprement dit » avec celui des ministres qui seuls exercent « le sacerdoce visible » (p. 164-65), dont on fait la norme, et insistant sur ce qui distingue essentiellement (p. 167) ce sacerdoce de celui « des laïques » (p. 165), on souligne toutefois qu'ils « ne sont pas, du reste, radicalement distincts l'un de l'autre, le sacerdoce du Christ étant leur fondement commun » (p. 165). Le sacerdoce « des laïques » n'est « ni aussi intime ni aussi étendu » que l'autre, « n'établit pas dans un état spécial de serviteur du corps du Christ », « se borne à des pouvoirs sacerdotaux restreints » (p. 167). S'il est néanmoins « un sacerdoce véritable », il le tient de sa participation à l'unique sacerdoce du Christ (p. 167 ; cf. p. 164, 165). Et celle-ci lui vient de la consécration baptismale qui ordonne « aux actes de religion qu'exige la vocation d'enfant de Dieu » et de la chrismation qui fait du chrétien « un ouvrier actif du temple de Dieu et un apôtre qui montre l'Esprit et la puissance » (p. 168).

A cause de l'enracinement direct des deux sacerdoces dans l'indivisible Sacerdoce du Christ, qui est le foyer de son être et de sa vie, l'Église constitue ainsi une « unité sacerdotale » (p. 168-69). Sa prière n'est donc pas celle « d'une somme d'individus » mais d'une « communauté » où tous prient pour tous, exprimant ainsi le sacerdoce du Christ (p. 168-69). Son Eucharistie est celle où « le prêtre n'offre pas pour lui seul. Il n'offre même pas simplement au nom du peuple, se contentant, comme dans le service sacerdotal antique, d'une unité morale entre le peuple et lui. L'unité entre le prêtre et le peuple est mystico-réelle, c'est l'unité du sacerdoce du Christ à laquelle le prêtre et le peuple participent tous deux, bien qu'à un degré différent » (p. 169-70). Sa foi est celle d'une « communauté de foi », son témoignage celui d'une « communauté d'unité et d'amour » (p. 172). Et le « sacerdoce laïque » (*sic*) entre dans ce témoignage, à titre particulier, par le sacrement de la communauté conjugale et familiale (p. 173). Dans cette « unité sacerdotale » chacun a toutefois son type propre de sacerdoce, chaque laïque est un prêtre (cf. p. 168). Le « message primitif sur le sacerdoce universel » a été « expliqué » selon la tendance de l'Occident dans cette ligne d'individualisation (p. 168), que K. Adam s'applique à bien situer dans ce que nous appelions la qualité corporative du sacerdoce baptismal, en montrant qu'elle s'y insère.

Sur ce point on a certainement ajouté un volet au donné primitif. A un autre plan, on l'a fait en ne traitant du sacerdoce universel, plus ou moins explicitement, qu'en fonction du « sacerdoce laïque » afin de situer et honorer celui-ci face au « sacerdoce » ministériel (dont l'Écriture ne parle pas). Additions positives ? Nous en doutons. Car on en viendra à oublier souvent que chez l'évêque ou le presbytre le baptême n'est pas dévoré par la grâce spécifique de l'Ordre, qu'ils demeurent des fidèles ayant à offrir dans leur sacerdoce baptismal des sacrifices spirituels, que la grâce du ministère s'implante dans l'état baptismal. Il n'y a pas de « sacerdoce des laïcs » qui serait propre à ceux-ci mais un « sacerdoce » commun, « le sacerdoce de la communion des fidèles » lié à l'entrée dans le Peuple de Dieu, et auquel on a alors part que l'on soit clerc ou laïc.

Une saine ecclésiologie de communion exige qu'on revienne ici à la vue primitive, en partie seulement assumée par Karl Adam et l'ensemble des théologiens, le Père Congar étant probablement le premier (à cause de la thèse de l'abbé Long-Hasselmans) à ébaucher une réaction, mais toujours en fonction du laïcat (voir ses *Jalons*). L'Église comme telle est le corps sacerdotal où sont offerts *in Christo* les sacrifices spirituels en vue desquels dans ce corps l'Esprit suscite les ministres avec leur rôle spécifique. Si au sujet de la qualité « sacerdotale » du ministère les équivoques ont été clarifiées (on parle de presbytres plus que de prêtres, en conformité avec l'usage primitif), il n'en va pas de même pour le « sacerdoce des fidèles » ou « des laïcs ». On affirme sans précaution : « chacun est, au baptême, fait prêtre ». Or notre enquête a montré qu'à ce registre on ne peut utiliser sans nuances le vocabulaire sacerdotal que lorsqu'il est question de la communauté ecclésiale comme telle. C'est elle qui a le sacerdoce. C'est en tant qu'ils ont part à celui-ci, dans sa *communion* – et uniquement à ce titre – que tous les baptisés (parmi eux les laïcs) accomplissent des actes sacerdotaux au sens strict. Ils les accomplissent dans son sacerdoce, dans le *basileion hierateuma*. Seul le Christ, et son Corps ecclésial, est prêtre, *au sens strict*. Des fidèles et, parmi ceux-ci, des laïcs on ne peut dire qu'ils sont « prêtres » individuellement qu'en ajoutant une référence à ce Sacerdoce du Christ et de son Corps ecclésial qui est leur lot commun.

4. **Vatican II.** – Les textes de Vatican II ne feront que reprendre la doctrine que nous trouvions formulée chez Karl Adam. Il suffit pour s'en rendre compte de relire le n. 14 de la Constitution sur la Liturgie et le long exposé que *Lumen Gentium* insère dans le chapitre sur le Peuple de Dieu (n. 10 et 11 ; voir aussi n. 34). La participation active des fidèles est « en vertu de son baptême un droit et un devoir pour le peuple chrétien, qui est race élue, sacerdoce royal, nation

sainte, peuple racheté », déclare le texte sur la Liturgie (n. 14). Le contexte pousse à penser que les fidèles en cause sont les non-pasteurs, le non-clergé. Après avoir merveilleusement fondé sur le baptême et l'onction de l'Esprit le sacerdoce de tous « les baptisés », de tous « les disciples du Christ » avec ses attributions majeures (n. 10), *Lumen Gentium* glisse pourtant discrètement vers une concentration sur les seuls laïcs de ce sacerdoce baptismal. Pour montrer que les laïcs jouent un rôle essentiel dans les sacrements et jusque dans l'Eucharistie, on met un lien entre action du « sacerdoce » ministériel et activité du « sacerdoce royal ». Mais on omet de souligner que dans les sacrements (et jusque dans l'Eucharistie) le ministre se trouve lui aussi saisi dans le « sacerdoce royal » et que, de par ce « sacerdoce royal », c'est *toute la comunauté*, non seulement « les laïcs » (« les fidèles »), qui offre son sacrifice spirituel de sainteté, dans et par le Mémorial du Sacrifice du Seigneur.

Notons en outre que Vatican II invoque 1 *Pierre* 2,9 pour fonder dans l'Écriture la certitude que le « sacerdoce royal » postule la participation des laïcs à l'Eucharistie. Mais la lettre de Pierre ne vise pas de façon directe la célébration rituelle, liturgique. Elle est dans la ligne de *Ex.* 19,6, du Sacerdoce de la sainteté. Avec la Tradition, on ne peut inscrire dans ce sacerdoce de la sainteté l'offrande ecclésiale du Mémorial qu'au terme d'une longue déduction. 1 *Pierre* 2,9 ne fonde qu'indirectement cette inclusion. Or Vatican II crée l'impression contraire. Voir Peter J. Drilling, *Common and Ministerial Priesthood : Lumen Gentium, art. Ten*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 53, 1987, p. 81-99.

Dans les documents postérieurs au concile, c'est cette vision qui se maintient avec souvent le flou que nous venons de souligner. Elle fonde les canons du Livre II du code de 1983, traitant des laïcs. Le canon 204 appelle « fidèles » tous les baptisés, « faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale prophétique et royale du Christ » en tant qu'ils sont Peuple de Dieu ; et le canon 207 a soin de situer « parmi les fidèles » les ministres sacrés. Mais dès le canon 212 le langage devient maladroit et, n'était le titre général, pourrait sembler désigner surtout les non-ordonnés au ministère. Le concept n'est pas parfaitement maîtrisé (ceci est clair en 212 ; 213 ; 215 qui s'inspirent de *Lumen Gentium*, n. 37 consacré aux laïcs ; pour un commentaire rapide de ces canons voir G. Thils, *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au IIe concile du Vatican*, coll. Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 10, 1983, p. 9-10, 49-55).

L'assemblée plénière de l'épiscopat français à Lourdes, en 1973, s'exprimait de façon plus nette. Elle incluait en son dossier un paragraphe indiquant que dans l'Écriture l'expression « peuple sacerdotal ne vise pas l'activité liturgique et n'entraîne pas que chaque chrétien individuellement pris soit appelé *hiereus* » (*Tous responsables dans l'Église ?*, Paris, 1973, p. 52). Et elle avait soin de désigner le président de la synaxe eucharistique comme « un fidèle chrétien qui, en vertu de l'ordination » assume cette fonction (*ibid.*, p. 49). Le langage était également plus précis dans le document de Puebla 1979 (*Final Document*, Pars 2, cap. 1, n. 250, 269) : le sacerdoce universel est donné au Peuple de Dieu ; en celui-ci tous les baptisés y ont part. Les *Lineamenta* pour le Synode de 1987 se sont d'emblée inscrits dans cette ligne (voir *Documentation Catholique*, t. 82, 1985, p. 444, 449, 451). Il est également devenu clair que toute la participation à la vie et à l'apostolat de l'Église est liée à la grâce de la confirmation et du baptême qui, précisément, insèrent dans ce Peuple (voir, entre autres, les *Lineamenta* pour le synode de 1987, *ibid.*, p. 444). Mais on n'hésite pas pour autant, en plusieurs textes moins officiels, soit à faire du baptême une quasi ordination de chacun au sacerdoce « baptismal », soit à voir dans ce sacerdoce une sorte de caractéristique des laïcs les situant face aux ministres. La doctrine et la parole spontanée ne sont pas cohérentes.

Cela vaut même en dehors de l'Église catholique romaine. Dans l'importante étude de l'Église d'Angleterre *All are Called, Towards a Theology of the Laity* (Londres, 1985) on peut lire :

> « On dit que les baptisés... ont été ordonnés au sacerdoce royal qui est la société chrétienne... on a dit qu'il est raisonnable de supposer que l'imposition des mains liée à l'initiation chrétienne (dans le nouveau rituel) voulait symboliser à la fois l'ordination au sacerdoce ministériel du laïcat et le couronnement dans l'office royal de ceux qui sont appelés à participer à la Royauté du Christ (1 *Pierre* 2,9 ; *Apoc.* 1,6 ; 5,10 ; 20,6)... Si nous lisons les services d'ordination pour Évêques, Prêtres et Diacres nous les trouvons précédés d'un mandat, que suivent des questions et réponses éclairant ce qui est proprement le rôle-fonction de chaque ministre. Ceci n'existe pas pour le Rite de l'initiation chrétienne et nous y voyons un appauvrissement substantiel. Si l'initiation chrétienne est en fait l'entrée (l'ordination ?) dans la société chrétienne, alors ne devons-nous pas nous efforcer de présenter d'une façon interpellante et excitante la tâche de la société chrétienne dans le monde ? » (David Hope, *Liturgy – the work of the People?, ibid.*, p. 47-51, 49).

Notre impression d'ensemble est bien exprimée par Mgr Bernardin, archevêque de Chicago, dans une allocution sur *L'avenir de l'Église et du ministère* faite alors qu'il était évêque de Cincinnati :

> « Le concile Vatican II a été assurément net dans son enseignement. Tout en soulignant que tous les chrétiens, en raison de leur baptême et de leur confirmation, ont une responsabilité dans la mission et le bien de l'Église, il a aussi affirmé que la différence entre le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce ministériel est une différence de nature ou d'essence et pas uniquement de degré. L'esprit égalitaire de notre époque, cependant, nous pousse à estomper les différences en ce qui concerne les rôles et les responsabilités... Il nous faut étudier l'identité ou le rôle de tous les membres de l'Église et y réfléchir plus à fond. Le point spécifique de référence doit être la signification du sacerdoce des fidèles et du sacerdoce ministériel et la distinction entre l'un et l'autre. Nous partageons tous le rôle prophétique, sacerdotal et royal du Christ, mais comment ? C'est seulement quand la clarté sera faite sur nos rôles respectifs que nous pourrons travailler ensemble en harmonie » (*Documentation Catholique*, t. 79, 1982, p. 928-32 ; spécialement 931-32).

En effet, tout n'est pas encore parfaitement net sur ce point. Nous sommes convaincus que la seule façon d'y voir clair est de retourner, par-delà la controverse suscitée par la Réforme, à la vision de la lettre de Pierre, prise en son sens obvie. Et nous ne pensons pas fausser la grande Tradition en achevant cette étude sur une remarque inspirée d'Augustin. L'humanité que Dieu veut, et qu'il prépare *jam ab Abel justo*, est-elle autre chose que celle qui vit tournée vers lui dans la communion Sainte qui forme le tissu de la vie sacerdotale de l'humanité rachetée ? C'est celle qui constitue le Corps du Christ, porteur de la grâce de l'Esprit qui à la fois fait sa *beatitudo* et le rend Prêtre du Dieu

vivant au sein d'un monde où il faut attester les merveilles du Salut : « Car Notre Seigneur Jésus-Christ, comme un homme entier et parfait, est tête et corps. Son corps, c'est l'Église ; non pas l'Église qui est ici seulement, mais celle qui est ici et celle qui est par toute la terre ; et non pas seulement l'Église qui vit maintenant, mais depuis Abel jusqu'à ceux qui naîtront jusqu'à la fin du monde et qui croiront dans le Christ, tout le peuple des saints qui ne font qu'une cité. Cette cité est le corps du Christ... Et le Christ, c'est cela, le Christ total et universel, uni à l'Église » (*In Ps. 90, Sermo* 2 ; CCL 39, p. 1265-66). Ici encore tout n'a de sens que dans la communion.

Jean-Marie-R. TILLARD.

SACRÉ (LE). – Le mot *sacré* dérive du latin *sacrum, sacer* ; il désigne un objet consacré à une divinité, un sacrifice, un geste religieux ou la célébration des mystères. Le mot est en relation étroite – au point que la distinction est presque impossible – avec *sanctum,* qui s'applique au caractère saint, invulnérable, vénérable, religieux, sans reproche, consciencieux, d'une personne, d'une chose ou d'une action vouées aux dieux. Les langues modernes ont adopté cette différenciation linguistique : *sacré-saint* en français, *geweiht-heilig* en allemand, *sacred-holy* en anglais, etc. A la famille de ces mots appartiennent en latin : *sacerdos, sacramentum, sacrificium, sacrarium, sacrificator, sacrilegium, sacrosanctum* ; *sanctuarium, sanctitas, sanctificatio,* avec leurs dérivés correspondants. La Septante traduit rarement l'hébreu *qādōš* par l'équivalent grec *hieros* ; la préférence va à *hagios* ; la Vulgate n'utilise que 29 fois *sacer* dans l'Ancien Testament et 2 fois seulement dans le Nouveau ; dans tous les autres cas elle emploie *sanctus.*

1. *Le sacré en histoire des religions.* – 2. *En philosophie des religions.* – 3. *Dans le christianisme.*

1. LE SACRÉ EN HISTOIRE DES RELIGIONS. – Le sacré est une catégorie centrale par laquelle s'exprime l'aspect essentiel d'une vision religieuse du monde. Selon une première et fondamentale détermination, le *sacré* est caractérisé par son opposition et sa séparation vis-à-vis du *profane.* Dans cette tension élémentaire entre sacré et profane se développent et prennent forme des conceptions du monde, des mythes, des récits, des rituels, des règles de comportement et des lois imprescriptibles, que la phénoménologie permet de discerner dans les religions primitives et archaïques, mais aussi dans les grandes religions et les religions révélées. Toute tentative de systématiser ces manifestations très diverses s'est soldée sans doute par un échec ; on peut cependant parler d'une expérience humaine commune et fondamentale, celle d'un « tout autre » que l'on nomme le divin, les dieux ou Dieu. L'*homo religiosus* éprouve le sentiment de l'abîme insurmontable qui, en raison de la finitude de son être ou en raison de sa faute, le sépare d'un autre monde, plus élevé. Il ne peut se comparer avec la puissance et la majesté divines. Le *sacré* reste ainsi, en une première appréhension, l'attribut exclusif du divin en lui-même et dans sa différence par rapport à l'homme, au temps et à l'espace de son univers.

Certaines réalités de ce monde, mots et choses, temps et espaces, êtres vivants ou forces, peuvent cependant acquérir la valeur du sacré lorsque se manifeste en elles l'efficacité de la puissance divine ; elles deviennent ainsi une épiphanie du sacré ; celle-ci pourtant est destinée à l'homme. Elle rend possible une rencontre qui convient à sa nature sensible et provoque, au niveau de son intelligence, l'effroi de la crainte ou la confiance de l'amour.

L'expérience du sacré s'enracine ainsi dans une hiérophanie (M. Éliade), comme lieu original de sa révélation. Le sacré n'apparaît pas (le plus souvent) en lui-même, mais par la médiation de réalités mondaines limitées dans lesquelles il se manifeste.

Le sacré n'est donc pas défini seulement par son opposition au profane. Dans sa détermination essentielle et originelle joue une dialectique selon laquelle il se manifeste comme le « tout autre » au cœur de réalités intra-mondaines qui le médiatisent. Par là, il se manifeste, et en même temps il se cache et se dérobe. L'homme s'approche du sacré dans le culte et le sacrifice comme expression de sa dépendance, ou encore dans son effort d'expiation pour correspondre à l'exigence du Saint dans le domaine de la moralité et de la loi. Dans sa relation religieuse aux formes manifestées du sacré, il attend la communication d'une force venue du mystère divin, capable de le transformer dans la totalité et l'intégralité de son existence. Il conçoit cette force tout ensemble comme une puissance sainte, qui donne santé (spirituelle) et sainteté.

La tâche de l'histoire des religions est de rassembler et de classer les diverses manifestations du sacré dans les religions particulières. Globalement, on peut distinguer trois domaines privilégiés. – 1) Le domaine *cosmique,* avec des phénomènes aussi universels que le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'eau, le vent, ou encore des objets relationnels limités comme les pierres sacrées, les bois, les temps, les autels. – 2) Dans le domaine *biologique,* c'est le mystère du vivant, où rayonne la fascination du divin, et encore la force de certains animaux, la fécondité, la sexualité, la naissance et la mort, enfin la redoutable ou vénérable puissance de l'âme des morts. – 3) Dans le domaine *humain,* l'action du roi, du magicien, du médecin, du prêtre, du réformateur et du maître de sagesse, apparaît comme enveloppée d'un halo divin mystérieux. La même expérience peut s'étendre encore aux grandes figures de la société, comme la famille, la ville et l'état.

Dans les cas particuliers, ces domaines se recoupent. Chaque religion particulière doit être traitée dans ses idéaux et ses formes en la situant dans le contexte d'un accompagnement politique et culturel. C'est pourquoi une histoire des religions qui se veut scientifique doit utiliser les connaissances de la psychologie, du folklore et de l'anthropologie culturelle. Le mode d'expérience du sacré est toujours déterminé par les cultures particulières, la vision du monde et les rapports économiques. Les transformations qui se sont nécessairement produites avec le passage du stade de la chasse et de la cueillette à celui de la culture agraire, qui entraîne la stabilité des installations, doivent être considérées au même degré que le passage des sociétés agraires ou féodales à la culture du monde scientifique et technique de l'époque moderne. Toute religion est déterminée non seulement par son origine naturelle, mais tout autant par son histoire, sa culture et une chaîne de libres décisions.

2. EN PHILOSOPHIE DES RELIGIONS. – Les spéculations philosophiques présupposent l'expérience religieuse du sacré, tout comme l'acte de penser est provoqué par la rencontre du penseur avec une réalité différente

de la sienne. Les positions des philosophes de la religion les plus marquants de notre siècle (Wilhelm Windelband, Rudolf Otto, Max Scheler, Johannes Hessen) se concentrent autour de l'*a priori* religieux, d'une visée intentionnelle des valeurs suprêmes, d'une compréhension pré-objective (« irrationnelle ») du monde qui conditionne son explication objective et rationnelle. Paul Tillich comprend le sacré comme une qualité de ce qui nous atteint de manière inconditionnée. Martin Heidegger voit dans la résurgence du sacré l'espace dans lequel la divinité peut à nouveau se révéler – dans la mesure où elle se révèle – lorsque le sacré lui-même peut être perçu dans une nouvelle lumière et dans l'auto-dévoilement de l'être. Bernhard Welte et ses disciples Bernhard Casper, Klaus Hemmerle et Peter Hünermann, cherchent à découvrir dans la réflexion sur le sacré une anticipation du salut dans le Christ.

La mise entre parenthèses inévitable des religions existantes et de leur structure dogmatique et culturelle ne conduit pas cependant à un « réductionnisme » où toutes les formes d'apparition du sacré seraient ramenées catégoriquement au modèle des réactions psychologiques ou à l'ensemble des effets de facteurs conditionnés par l'environnement. Tout réductionnisme en effet opère à partir d'une hypothèse non prouvée, selon laquelle les expressions du langage et les activités performatives de l'homme ne dépendraient aucunement d'une personnalité intelligente et capable de se décider librement. La philosophie de la religion s'occupe non seulement des multiples formes d'expression religieuse, mais encore de la détermination explicite de leur structure anthropologique. L'analyse de la structure formelle et anthropologique de la religion ne doit en aucune manière préjuger du contenu doctrinal et culturel des religions concrètes ; elle ne doit pas non plus expliquer ce contenu comme une réaction du réflexe créateur propre à toute psyché humaine, et qui dépendrait uniquement de l'environnement.

La question est plutôt de savoir si l'expérience originaire de la transcendance, telle qu'elle se manifeste dans les religions concrètes et y prend une forme plus ou moins adéquate, relève de la nature intellectuelle de l'homme. Or cette expérience de la transcendance ne provient pas de l'expérience objective d'un Surmonde ; elle apparaît au contraire dans la relation avec le monde lui-même, mais cette relation prend une valeur tout à fait particulière en raison de la nature intellectuelle de l'homme. L'interrogation de l'homme ne part pas ici d'une impulsion à une connaissance empirique de la réalité comme telle et dans sa totalité. L'homme s'interroge plutôt sur le problème de son existence ; celui-ci se pose à lui à partir de l'expérience de la différence entre l'être des réalités mondaines et *l'être en tant que tel* ; l'être en tant que tel en effet se manifeste bien dans les étants concrets, mais il ne se réduit pas à leur somme et ne s'épuise pas en eux. Ce « fondement » qui se cache tout en se manifestant dans les choses du monde apparaît à l'homme tout simplement comme le mystère. De lui, l'esprit fini en tant qu'étant sait qu'il tient son origine et sa cause ; vis-à-vis de lui, il s'éprouve lui-même en cheminement d'espérance et de désir : il espère que le fondement de l'être se découvrira et que son désir de la totalité et de l'unité de l'être, qu'aucun étant particulier ne peut satisfaire, sera finalement comblé. A partir de l'être-même, ce fondement, – qui n'est pas déterminé sous la forme d'une participation, mais sous la forme d'un don capable de se faire exister librement –, peut alors se rendre présent lui-même comme réalité humaine intérieure et personnelle sur le mode de la créature : c'est là ce qui se produit, selon la conception chrétienne, dans l'Incarnation du Logos. Ainsi toutes les manifestations pré-chrétiennes du divin apparaissent comme des lueurs annonciatrices.

Ce qui est en jeu dans les religions, en fonction de la nature intellectuelle de l'homme qui lui fait percevoir plus la différence entre les choses objectivées et son fondement inobjectivable, c'est la question originaire du « sens de l'être ». Cette question ne peut d'ailleurs être résolue par un savoir progressif sur l'organisation des étants et leurs mutuelles relations causales. Au sens strict, la question de l'être ne se dévoile pleinement qu'au moment où la religion ne sert plus à combler les vides de la connaissance empirique du monde ou à garantir par des moyens techniques la maîtrise de la vie. Selon son essence et son origine, elle n'est point une hypothèse de travail pour le psychologue, le biologiste, le sociologue, l'astronome, le physicien ou le chimiste. La religion vivante ne sert pas non plus à garantir la maîtrise de la vie dans les domaines de la médecine, de l'économie, du droit ou de la politique. La religion en effet a pour objet la visée transcendantale de la réalité en sa totalité, bien que cette visée ait aussi son efficacité dans les domaines particuliers de la vie.

La question de l'être, de laquelle dérive la question de Dieu, depuis les commencements de la philosophie et de la théologie naturelle jusqu'au commencement de la civilisation scientifique et technique, a toujours interféré avec la question de la maîtrise de la vie dans le domaine naturel ; c'est pour cela que la science de la nature et la technique ont pu passer à tort, par leurs progrès mêmes, pour une réponse de remplacement à la question de l'être. Mais dans ces domaines l'être n'a valeur que comme somme des étants, qui serait achevée au terme d'une explication complète. Avec une explication positive du monde, la visée transcendantale du mystère inobjectivable devenait du même coup superflue. La religion concrète s'est vue limitée à un domaine de plus en plus réduit du sacré, où les derniers restes de l'irrationnel, du mystique et du mythique n'ont pas été dominés, c'est-à-dire où les aspirations ancestrales n'ont pas été encore suffisamment ramenées à la rationalité d'une âme engagée dans la domination moderne du monde.

Le revers d'une interprétation strictement positiviste du monde a été une dénuminisation (le « numineux » – du latin *numen* – est la caractéristique première du sacré chez R. Otto), une désacralisation, une dédivinisation de la réalité. Telle est l'expérience récente de « la mort de Dieu » (G.W.F. Hegel) ou simplement de sa proclamation (Fr. Nietzsche). Dans une culture d'autonomie et une moralité guidée par la raison, Dieu ne peut avoir d'autre fonction que celle d'une incitation à la moralité ; la religion se réduit dès lors à la connaissance de nos devoirs comme commandements divins (I. Kant). Toutes les institutions d'une religion historique (sacerdoce, culte, sacrements) ne sont plus que des aides pédagogiques provisoires, pour parvenir jusqu'à une religion rationnelle et profane. Ce qu'on appelle « la théologie de la mort de Dieu » est simplement une tentative, en raison de la désacralisation radicale et de la sécularisation de la conscience moderne, pour réduire la religion, au-delà de ses formes traditionnelles, à une incitation à l'engagement pour le développement de la société humaine. Certes le pouvoir de transcendance de la nature intellectuelle y est encore à l'œuvre ; il se déploie dans la différence entre la situation sociale actuelle et la conception d'un état final qui le dépas-

serait, bien que cet être-social définitif, compris comme un statut, ne puisse être atteint qu'asymptotiquement.

Mais une totale immanentisation du sens de l'être comme tel n'apparaît pas pleinement réalisable, fût-ce à une conscience sécularisée. Tout positivisme est inévitablement contraint à prendre position, devant la conscience et la divinité, sur le réel lui-même. Si le positivisme, du fait qu'il est une philosophie, se reconnaît comme le résultat de son option fondamentale, il n'est déjà plus un simple positivisme. Par la prise de position sur l'être dans l'horizon de la différence ontologique entre l'être en tant que tel et l'étant se révèle déjà la mesure de la totalité et du salut de l'homme, vers lesquels il est en chemin. La désacralisation comme oubli de la transcendance, qui se révèle dans le rapport avec le sacré, débouche dans une négation du sens de l'être (nihilisme) ou dans une indécision vacillante (scepticisme) ; cela provoque la construction de nouveaux mythes, rituels et symboles, empruntés à la civilisation scientifique et technique.

La pseudo-religiosité du culte pour le sport et la technique, la confiance inconditionnelle dans le progrès et la crédibilité de la science empirique, mais aussi la pseudo-symbolique des idéologies qui promettent le salut et des systèmes politiques, tout comme les rituels de maintes sectes et sous-cultures dans les sociétés pluralistes modernes, confirment à leur manière l'orientation transcendantale de l'esprit humain vers l'être lui-même. Le *profane* en tant que tel (même dans sa multiplicité insaisissable) ne peut pas répondre à la tension originaire de l'esprit humain vers l'être en tant qu'un, vrai, bon et salvifique. Dans une société sécularisée, avec ses formes diverses d'ersatz religieux et de religions de substitution, cette tension existe assurément sur le mode tendanciel d'une *transcendance immanentisée.* Par là apparaît aussi la différence par rapport aux religions traditionnelles, ce qui touche aussi la manifestation et la structure intérieure de l'acte religieux.

Si la philosophie ne se dérobe pas à la rigueur de la pensée, elle doit laisser ouverte la question de l'être. Là où la transcendance de l'esprit humain s'articule sur l'être, l'expérience du sacré ouvre une voie dans laquelle le fondement de l'être peut se rendre présent à travers la médiation d'une réalité créée comme dans un autre lui-même.

3. Dans le christianisme. – Ici l'opposition entre le profane et le sacré est définie principalement à partir de l'Incarnation. Celle-ci ne signifie aucunement une divinisation du monde : le sacré et le profane ne coïncident pas ; une différence symbolique et eschatologique les distingue. Toutes les réalités du monde ne sont pas des moyens de salut, mais seulement celles qui ont été voulues comme telles par le Christ (Évangile, Sacrements, Église). Il n'y a pas non plus totale correspondance entre les réalités créées (enseignement de l'Église, Église comme corps social) et le monde. Aussi la différence entre le sacré et le profane est-elle maintenue, par exemple sous la forme de distinctions entre le Royaume de Dieu et l'Église, l'Église et l'État, la foi personnelle et surnaturelle et la science de la nature. La différence est cependant marquée en premier lieu par la notion de création. Dieu seul existe en lui-même et par lui-même. Il se suffit, et la production d'êtres non-divins ne peut ni l'enrichir ni le diminuer. C'est pourquoi il peut aussi appeler à une existence subsistante le monde créé et les êtres singuliers. Aux créatures appartient une capacité propre de se réaliser, de se valoriser, d'agir. C'est précisément en raison d'une relation transcendante totale à Dieu et parce qu'il est la première cause universelle que l'on peut déterminer un domaine relativement indépendant de causes secondes et fonder la relative autonomie des êtres du monde.

Concrètement l'interprétation chrétienne du sacré prend son point de départ dans l'histoire de l'ancienne alliance ; elle trouve son accomplissement dans l'Incarnation du Christ et le don de l'Esprit Saint au cœur des hommes.

Dans l'Ancien Testament, Dieu ne se pose pas face à l'homme comme une réalité lumineuse. Par une étonnante théocentrisation et personnalisation du sacré, Dieu lui-même dans sa majesté personnelle se fait l'auteur et le partenaire de l'alliance, le Seigneur de l'histoire et le Créateur du monde. Sa majesté souveraine se découvre à Moïse dans la révélation du Nom divin (*Ex.* 3,5.14). Le nom de Jahvé est précisément celui du « Saint » (*Ps.* 71,22 ; *Is.* 5,24 ; *Habac.* 3,3). Le peuple doit « sanctifier » son Nom (*Ps.* 33,21 ; *Amos* 2,7 ; *Is.* 8,13 ; cf. *Mt.* 6,9). Dans la vision d'Isaïe, la gloire lumineuse du Trois fois Saint se révèle comme une majesté redoutable face à l'impureté de l'homme pécheur (*Is.* 6,3 ; cf. *Apoc.* 4,8). Déjà dans le plus ancien texte où Dieu est nommé qādôš, il est dit : « Qui peut tenir devant le Seigneur, ce Dieu saint » (1 *Sam.* 6,20).

Le Dieu saint en sa nature divine personnelle s'adresse encore cependant à un seul peuple, choisi parmi les autres comme son bien propre (*Ex.* 31,12) ; ce choix implique déjà le commandement qui lui prescrit une vie sainte : « Soyez saint, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (*Lév.* 19,2 ; 20,8). C'est seulement en se sanctifiant que le peuple peut s'accorder avec le Dieu saint (cf. *Nombr.* 11,8 ; *Deut.* 23,15 ; *Is.* 3,5 ; 1 *Sam.* 16,5). En vue d'une théophanie, Dieu envoie un intermédiaire qui invite le peuple à se sanctifier (*Ex.* 19,10.14). A la pureté cultuelle s'ajoute la pureté morale : celui qui appartient à l'alliance de Jahvé se garde de l'idolâtrie, de la luxure et du péché. Dans la théologie des prophètes, cette exigence est encore plus marquée ; s'y ajoutent cependant la pensée de l'amour de Dieu (*Os.* 6,1), du salut du peuple (*Is.* 30,19) et d'une nouvelle création du monde (*Is.* 65,17).

Le Nouveau Testament maintient que Dieu seul est le Saint (*Apoc.* 15,4), au sens de l'unique source de sainteté. Dieu est indiciblement élevé (1 *Tim.* 6,16 ; *Jean* 1,18). Son essence la plus intime est révélée par Jésus dans sa prière au « Père saint » (*Jean* 17,11), qui est aussi le Père des disciples quand ils sanctifient son nom à l'imitation de Jésus (*Mt.* 6,9). Dans l'*homme-Jésus,* le Nouveau Testament confesse aussi la présence « du saint de Dieu » (*Marc* 1,24 ; *Luc* 4,34 ; *Jean* 6,39). Envoyé par Dieu, il est devenu pour nous justice, sainteté et salut (1 *Cor.* 1,30), dans l'Esprit Saint (*Rom.* 15,16 ; 1 *Cor.* 6,11 ; 2 *Thess.* 2,13) qu'il a envoyé à ses disciples (*Actes* 1,8) et par lequel l'amour de Dieu est infusé en nos cœurs (*Rom.* 5,5). Comme grand-prêtre, il est le ministre du sanctuaire et du véritable tabernacle (*Héb.* 8,2). Il est le médiateur d'une alliance nouvelle et supérieure (*Héb.* 8,6 ; 12,24). Il a rendu vaine la loi, l'ancienne alliance, ainsi que ses médiateurs (*Gal.* 3,19-20) et fondé ainsi un nouveau rapport entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sacré et le profane (cf. *Héb.* 13, 12-13).

Il est le médiateur unique entre la sainteté essentielle de Dieu et la sanctification conférée par grâce à l'homme, par laquelle celui-ci peut répondre à Dieu

(*Rom.* 8,34 ; 1 *Tim.* 2,5 ; *Héb.* 10,10 ; 1 *Jean* 2,1). La vocation à la sainteté, telle est la volonté de Dieu (1 *Thess.* 4,3), afin que ceux qui sont sanctifiés dans le Christ (1 *Cor.* 1,2) se sanctifient encore (*Apoc.* 22,11), en sorte que le Dieu de la paix les purifie et les conserve pour le Jour de Jahvé (1 *Thess.* 5,23). Ceux qui sont appelés à la sainteté (*Rom.* 1,7 ; *Col.* 3,12) croissent en foi et amour (1 *Thess.* 3,12). Sanctifiés, ils peuvent aller à la rencontre du Christ, quand il reviendra avec ses saints (1 *Thess.* 3,13 ; cf. *Zach.* 14,5). Ils grandissent ensemble comme un saint temple de Dieu (1 *Cor.* 3,17 ; *Éph.* 2,21). Comme peuple saint de Dieu, et sacerdoce royal, ils deviennent son bien propre. Du non-peuple des pécheurs, ils sont choisis comme *son* peuple (1 *Pierre* 2,5.9).

Par l'Évangile, le Baptême et le Repas du Seigneur, les disciples se savent enveloppés dans le destin du Christ crucifié et ressuscité (*Rom.* 6,3.14 ; 1 *Cor.* 10,16-17). Par l'Esprit, ils deviennent fils de Dieu et cohéritiers du Christ (*Rom.* 8,17). Ils sont prédestinés à reproduire l'être et l'image du Fils (*Rom.* 8,29). Ils se rattachent ainsi à « l'homme nouveau », créé selon l'image de Dieu dans la justice et la sainteté véritables (*Luc* 1,75 ; 1 *Cor.* 6,11 ; *Éph.* 4,24 ; *Col.* 3,10). Jésus s'est sanctifié pour ses disciples dans sa passion, en vertu d'un amour tel qu'il n'en est pas de plus grand, celui de donner sa vie pour ses amis (*Jean* 15,13). Les disciples sont sanctifiés dans la vérité (*Jean* 17,19), pour devenir parfaits dans l'unité, cette unité par laquelle ils sont dans le Père tout comme le Père et le Fils sont un (*Jean* 17,21).

La sainteté chrétienne ne peut donc être comprise en rapport avec un *sacré* chosifié, limité dans l'espace et le temps ; elle est bien plutôt une relation transcendante au Dieu personnel, qui *lui-même,* par la nature humaine de Jésus personnellement unie au Logos, s'est fait présent au monde par l'Incarnation ; il agit en outre lui-même par l'Esprit Saint, qui transforme les hommes intérieurement et les dispose à participer à la vie de la Trinité. La sainteté, ou le sacré, consiste à avoir part à la vie de la nature divine ; par là, l'homme est établi dans sa dignité transcendantale, qui lui est cependant donnée seulement par la grâce (1 *Pierre* 2,4 ; *Actes* 17,28). Le chrétien n'est pas soustrait à ce monde, à la fois parce qu'il porte encore les signes de son éloignement de Dieu et parce que l'être-dans-le-monde est la condition nécessaire de son propre accomplissement comme créature.

La distinction entre sacré et profane doit donc être maintenue au plan symbolique, sacramentel et eschatologique. Par l'annonce évangélique et les sacrements, le chrétien renouvelle sa relation transcendantale à Dieu car, grâce à la révélation, il la comprend dans la ligne de l'Incarnation et de l'Esprit Saint. Il reçoit ainsi le pardon de ses péchés, l'accroissement de la grâce et célèbre sa communauté de vie avec Dieu et avec l'Église. Il ne voit pas le monde seulement comme une menace pour son salut, mais aussi comme le champ de relations naturelles avec les choses et avec les personnes. Lorsqu'il y prend ses responsabilités et participe à l'édification d'une société humaine et juste, culturellement et techniquement développée, il accomplit son œuvre dans le sens de la volonté de Dieu ; Dieu en effet ne veut pas seulement la perfection de sa création au point de vue transcendant, mais aussi au point de vue immanent ; néanmoins, en raison de la précarité du terrestre, il reste difficile à un esprit créé d'élucider pleinement le rapport complexe de la recherche du salut et du service du monde pour le chrétien comme pour l'Église.

L'unité entre Dieu et le monde en fonction de la création et de l'Incarnation, en même temps que leur différence symbolique et eschatologique a été décrite au concile Vatican II en faisant usage du concept de sacramentalité. Ainsi a été précisé du même coup le rapport spécifiquement chrétien entre le *sacré* et le *profane.* L'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ s'oppose à toute confusion entre Dieu et le monde. Mais, par la nature humaine individuelle que le Christ a revêtue, l'humanité est ordonnée à Dieu dans l'unité et la différence des formes transcendantales et catégoriales de l'accomplissement de l'homme. De manière analogue, l'Église est, dans le Christ, tout ensemble le sacrement de l'union la plus intime avec Dieu et de l'unité de l'humanité entière (Constitution *Lumen Gentium,* 1). L'Église ne cherche pas à dominer le monde profane. Mais elle est à son service, selon l'esprit à la fois critique et constructif de l'Évangile. Elle peut ainsi reconnaître toutes les valeurs authentiques dans le monde et garantir la relative autonomie de son domaine. Une société théocratique, dans laquelle s'efface la différence entre le sacré et le profane, dans laquelle Église et État ne font qu'un, et où la foi et la science sont absorbées sur le mode gnostique et totalitaire dans un même ordre du savoir, est en contradiction évidente avec le christianisme. Celui-ci en effet maintient la différence symbolique et eschatologique du service de Dieu et du service du monde (Constitution pastorale sur « l'Église dans le monde de ce temps », *Gaudium et spes,* 36). La réflexion sur le sacré conserve donc aussi dans le christianisme sa place spécifique.

Notion : O. Procksch, K.G. Kuhn, art. *hagios,* dans Kittel, t. 1, p. 87-116. – H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Paris, 1963. – C. Mohrmann, *Sakralsprache und Umgangssprache,* dans *Archiv für Liturgiewissenschaft,* t. 10/2, 1968, p. 344-54. – J. de Vaulx, art. *Saint,* dans *Vocabulaire de théologie biblique,* 2e éd., Paris, 1970, col. 1178-84. – *Die Diskussion um das 'Heilige'*, C. Colpe éd., Darmstadt, 1977. – *Le retour du sacré,* coll. Le Point théologique 22, Paris, 1977. – H. Fugier, *Deux ou trois mots sur le sacré,* dans *Revue d'histoire et de phil. relig.,* t. 60, 1980, p. 81-5. – J.-J. Wunenburger, *Le sacré,* coll. Que sais-je ?, n. 1912, Paris, 1981. – Fr.-A. Isambert, *Le sens du sacré,* Paris, 1982. – J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire,* Paris, 1985. – H. Cazelles, C.B. Costecalde, P. Grelot, art. *Sacré,* DBS, t. 10, col. 1342-1483. – C.B. Costecalde, *Aux origines du sacré biblique,* Paris, 1987.

Histoire des religions : G. Van der Leeuw, *Inleiding tot de phaenomenologie van de godsdienst,* 2e éd., Haarlem, 1948 ; trad. all., *Phänomenologie der Religion,* 3e éd., Tübingen, 1970 ; trad. fr. remaniée, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Paris, 1948 ; trad. angl., ital. – R. Caillois, *L'homme et le sacré,* 3e éd., Paris, 1950. – K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Fribourg, 1943. – M. Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949 ; rééd. 1953, 1959, 1968, 1970, 1974 ; trad. all., *Die Religionen und das Heilige,* Salzbourg, 1954 ; *Le sacré et le profane,* Paris, 1965. – É. Cornélis, *Les formes du sacré,* RSR, t. 57, 1969, p. 481-502. – R. Girard, *La violence et le sacré,* Paris, 1972. – *Le sacré. Études et recherches,* éd. E. Castelli, Paris, 1974 ; *Prospettive sul Sacro,* éd. E. Castelli, Rome, 1974. – M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* 3 vol., Paris, 1976-1983. – *L'expression du sacré dans les grandes religions,* éd. J. Ries, coll. Homo religiosus, 3 vol., Louvain-la-Neuve, 1978-1983-1985. – W. Strolz, *Heilswege der Weltreligionen,* 2 vol., Fribourg-Bâle-Vienne, 1984-1986.

Philosophie des religions : R. Otto, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* 1e éd., Gotha, 1917 ; 11e éd., 1923 ; trad. angl.,

ital., fr. – A.J. Festugière, *La Sainteté*, coll. Mythes et Religions 9, 2e éd., Paris, 1949. – B. Welte, *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*, Fribourg-Munich, 1949. – S.S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milan, 1961 ; trad. all., 1964 ; trad. fr., 1967. – B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1965. – B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1966. – J. Bishop, *Les théologiens de la « mort de Dieu »*, Paris, 1967. – P.L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovering of the Supernatural*, New York, 1967. – H. Mühlen, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, 2e éd., Paderborn, 1970. – F. Liverziani, *Esperienza del sacro e filosofia*, Rome, 1970. – J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Fribourg-Munich, 1971. – U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, coll. FFThSt 119, Fribourg-Bâle-Vienne, 1980. – J. Ries, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Louvain-la-Neuve, 1983.

Dans le christianisme : R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen, 1930. – J.-P. Audet, *Le sacré et le profane : leur situation en christianisme*, NRT, t. 79, 1957, p. 33-61. – M.-D. Chenu, *« Consecratio mundi »*, NRT, t. 86, 1964, p. 608-18. – Y.-M.-J. Congar, *Situation du « sacré » en régime chrétien*, dans *Vatican II. La liturgie après Vatican II*, coll. Unam Sanctam 66, Paris, 1967, p. 385-403. – K. Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, dans ses *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln-Zurich-Cologne, 1967, p. 593-609. – R. Schaeffler, P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakramente*, coll. QD 77, Fribourg-Bâle-Vienne, 1977. – G.L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1986.

Gerhard Ludwig Müller.

SACRÉ-CŒUR. Voir DS, art. *Cœur* (Sacré), t. 2, col. 1023-46 ; art. *Réparation*, t. 13, col. 369-413 ; voir aussi art. *Cor*, t. 2, col. 2300-07 (au 17e siècle).

SACREMENTS. – 1. *Sacramentum.* – 2. *Mystèrion.* – 3. *Esprit, symbole et poétique.*

« Signe efficace de la grâce du Christ », telle est, en sa brièveté, la définition la plus courante des éléments fondamentaux du régime sacramentel qui caractérise l'existence chrétienne. C'est dire que nous touchons ici à l'un des points les plus spécifiques de la vie spirituelle chrétienne. Mais, de fait, telle qu'elle a été acquise avec les *Sentences* de Pierre Lombard (IV,1,2) et déjà dans la *Summa Sententiarum* (IV,1), cette définition qui met l'accent sur le *caractère efficace du signe* – et cela dans la ligne de la *causalité* – conduit à réserver le nom de *sacrement* au septénaire dans lequel est reconnue l'intervention directe du Christ comme Médiateur de la grâce divine. D'où la formulation que de tels sacrements communiquent la grâce *ex opere operato*, c'est-à-dire du seul fait que l'acte sacramentel est posé, étant entendu qu'il n'y a pas d'obstacle, tant de la part du sujet que des conditions requises pour la validité du rite. Si la considération du sacrement comme *signe* a été fermement acquise dans la pensée chrétienne occidentale avec saint Augustin, la détermination des « signes sacrés » efficaces parce que répondant à une intention précise du Christ (souvent identifiée à une « institution » par le Christ) ne se réalisera que lentement et non sans tâtonnements. Du moins la reconnaissance du *septénaire* sacramentel sera-t-elle agréée par l'ensemble des Églises, tant d'Orient que d'Occident, et solennellement définie au concile de Florence (*décret pour les Arméniens*) et surtout par le concile de Trente (Session VII) lorsqu'il eût été mis en question par les Réformateurs. Mais la précision et la rigueur conceptuelle de cette élaboration ont eu pour conséquence regrettable de faire longtemps négliger la richesse sémantique du vocabulaire traditionnel tel qu'il s'était constitué et avait été mis en œuvre durant l'âge patristique, notamment par les Pères grecs. C'est d'abord par une attention plus affinée portée sur leur enseignement qu'a été peu à peu recouvrée, depuis le milieu du 19e siècle, l'ampleur de l'organisme sacramentel comme constitutif de l'existence ecclésiale chrétienne. En agréant le thème de l'*Église sacrement* et en le déterminant de manière de plus en plus précise, le concile Vatican II ouvre le champ à une réflexion théologique qui commence seulement à porter ses fruits.

Trop longtemps en effet, comme le remarquait Y. Congar, « le développement de la théologie sacramentaire n'a pas été accompagné alors d'un développement analogue du thème de l'Église-sacrement du salut. On peut, croyons-nous, discerner trois causes de ce fait : 1) Sous l'influence de saint Augustin, qui insistait sur l'idée de *signe* dans la définition du sacrement, on a séparé l'aspect de contenu dévoilé et l'aspect pratique d'action réalisée. Souvent le mot *sacramentum* désigne l'enveloppe extérieure d'une réalité qu'on appelle *mysterium*. Cela orientait l'esprit vers les rites plus que vers une communication totale de salut incluant l'annonce et la connaissance. – 2) On a opéré sans ecclésiologie, en particulier sans théologie de la communauté locale. Alors que le « mystère » de l'Antiquité était célébré par une communauté, le « sacrement » était administré par *un* ministre à *un* fidèle ; on insistait sur l'édification personnelle, sur le bénéfice reçu par l'individu. – 3) La chrétienté médiévale vivait sans référence active à un « monde » qui n'existait guère ou qu'elle ne connaissait guère en dehors et en face d'elle (alors que le *mystèrion* biblique a une référence à l'action du Christ en faveur du monde) » (*Un peuple...*, p. 58).

On comprend que, dans cette situation, ce soit sur la richesse spirituelle de chacun des sacrements que l'attention se soit portée et, en conséquence, il convient de se reporter à ce qui a été dit dans les articles consacrés à chacun d'eux. Mais, en chaque sacrement, selon la modalité propre à chacun des signes (les sacrements opèrent selon ce qu'ils signifient), c'est l'unique grâce venant du Christ médiateur qui se communique (cf. saint Thomas, *Summa Theol.* IIIa, q.8 ; q.62,5 ; q.64,3 ; DS, art. *Grâce*, t. 6, col. 722-26). Et cette communication se réalise par l'intervention instrumentale de l'Église et des ministres qu'elle se donne (cf. IIIa, q.64,4-10). Or cette intervention ecclésiale ne se restreint pas au septénaire sacramentel ; l'Église en vient à se reconnaître elle-même comme « sacrement universel de salut », c'est-à-dire comme « moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium*, n.1 ; voir n.9, etc.). Amorcée par les intuitions de J.A. Moehler, de C. Passaglia, de C. Schrader, de J.B. Franzelin et surtout par les développements qu'en avait dégagés M.J. Scheeben dans ses *Mystères du christianisme* (ch. 7 : Le mystère de l'Église et de ses sacrements, 1865), le thème de l'Église comme « sacrement fondamental » a été mis en pleine lumière en 1953 par Otto Semmelroth (trad. fr. : *L'Église sacrement de la Rédemption*, 1963) et par E. Schillebeeckx : *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (1957 ; trad. fr. 1960), puis synthétisé par Y. Congar : *L'Église Sacrement du salut* (dans : *Un peuple*

messianique, 1re partie, 1975), synthèse théologique qui intègre en ce qu'elle a de meilleur – et, le cas échéant, rectifie – la *Mysterienlehre* de O. Casel (cf. DS, t. 10, col. 1886-89). Peut-être cependant n'a-t-on pas encore mis en œuvre tout ce que peut suggérer le vocabulaire traditionnel autour des termes de *Sacramentum* et *Mystèrion* qui ont été retenus dans les deux traditions latine et grecque au sein desquelles se sont élaborées les théologies sacramentaires classiques.

1. Sacramentum. – Si le terme n'a pas été introduit dans la langue chrétienne par Tertullien, il est indéniable que l'usage qu'il en a fait et la signification privilégiée qu'il lui a donnée ont influencé de manière indélébile l'élaboration ultérieure de la tradition sacramentaire d'expression latine. Ce choix était riche de résonances dont toutes n'ont sans doute pas été mises en valeur autant qu'il eût été possible.

La racine indo-européenne SA-KR semble bien – en ses deux éléments syllabiques – impliquer l'idée de porter une chose à son degré d'excellence et notamment par l'accomplissement d'un acte rituel (cf. le sanskrit *Samskara*). Si elle n'a pas été retenue par nombre de langues indo-européennes, elle devait susciter dans le domaine italique tout un vocabulaire qui en fait un élément de première importance de l'expression tant religieuse que juridique autour des dérivés de *sacer* et de *sancio* (avec notamment la forme participiale *sanctus*). A la première lignée appartient *sacramentum*. On a souvent mis trop unilatéralement l'accent sur la signification juridique de ce terme, non d'ailleurs sans reconnaître ce qu'elle impliquait de résonances religieuses.

Ainsi le *Dictionnaire Étymologique* d'Ernout-Meillet : « Terme de droit : ' Dépôt fait aux dieux d'une certaine somme comme garantie de sa bonne foi ou de la bonté de sa cause dans un procès '... Il est probable que ce dépôt s'accompagnait d'une prestation de serment... ; de là le sens dérivé qu'a pris le mot... C'est ce sens de ' serment ' que le mot a pris dans la langue militaire, où il s'employait d'abord dans une acception différente de *iusiurandum*, le *sacramentum* étant personnel et volontaire, le *iusiurandum* étant collectif et imposé » (éd. 1951, p. 1034). Chr. Mohrmann, prenant appui sur des réflexions d'A. Meillet, nuance : « Ni le sens de ' serment ' ni celui de *devotio* n'est primaire : le sens du latin profane est défini par le sens primaire d'*engagement religieux*... *Sacramentum* est devenu surtout usuel dans l'initiation au service militaire et il peut désigner le service militaire même. Toutefois, le sens d'initiation ne s'est jamais affaibli... Ce qui est essentiel c'est l'élément sacré combiné avec un sens juridique... C'est probablement la nuance juridique qui a empêché le mot de devenir un terme technique de la langue des mystères. Ainsi *sacramentum* se distingue de *iusiurandum* par la présence de l'élément sacré, d'autre part d'*initiatio* par la présence d'un élément juridique et légal » (*Études...*, t. 1, p. 237-38).

Cette double implication et les restrictions qu'elle entraîne devaient durablement marquer l'utilisation du mot *sacramentum* dans la langue chrétienne et dans la théologie latine. Comme devait le souligner – en référence à cette étude – A. Mandouze : « Le mot *sacramentum* suggère par son étymologie même, qui n'a jamais été effacée, un élément sacramentel et liturgique : ...initiation, lien sacré, chose sacrée ». C'est cet aspect d'acte « sacramentel », c'est-à-dire impliquant une efficacité, qui se trouve mis en relief, alors que « dans le ' mystèrion ' biblique, l'élément théologique et abstrait est prédominant » (*A propos de « sacramentum » chez saint Augustin*, dans *Mélanges offerts à Chr. Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 225). Or, précisément chez saint Augustin, le terme *sacramentum* garde encore sa polyvalence originelle. C'est notamment le cas dans la définition, devenue classique, de l'*Ep. ad Januarium* (LV, 1,2 ; PL 33,205 = CSEL 34, p. 170) : « Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intellegatur quod sancte accipiendum est ». Comme le remarque encore A. Mandouze : « Qui pourrait ici hésiter à traduire par *sacrement* ? Et pourtant il faut bien avouer que ce n'est pas *en dépit* mais *à cause* d'une richesse intrinsèque conjuguant le rite (*celebratione*), le symbole (*significare*), le mystère (suggéré par *aliquid etiam*), tous trois convergeant vers la sanctification (*sancte*) qui doit en résulter. Dire que le *sacramentum* doit opérer une transformation complète de l'homme n'est sans doute pas une originalité augustinienne. Mais qui mieux qu'Augustin a su dire que cette sanctification sacramentelle s'institue elle-même en fonction de trois coordonnées nouvelles qui ne prennent leur sens que par rapport au *rite* visible, au *symbole* corporel et au *mystère* du temps ? » (*ibid.*, p. 229-30). Et de conclure : « La synthèse sacramentaire d'Augustin est inséparable de sa doctrine et notamment des principes de son anthropologie. L'homme à sauver reste un homme, mais son salut est en Dieu qui, s'étant *humanisé*, l'a *divinisé*. Par les *sacramenta* chrétiens s'actualise ce rapport nouveau entre Dieu et l'homme. Ainsi le dialogue peut-il s'instaurer à différents niveaux et, dans cette ' dialectique des degrés (spirituels) ' chère à Augustin, les *sacramenta* viennent s'insérer ou plutôt sont postulés ' propter carnales ab eis quae oculis corporis cernuntur ad ea quae mente intelliguntur *sacramentorum gradibus* transferendos ' (*De div. quaest.* 83,43 ; PL 40,28) » (*ibid.*, p. 231. Cf. *Ep. ad Januarium* LV,5,9 ; 7,13 ; 11,21. *Contra Faust.* 19, 13-16 ; *Ep. ad Bonifacium* 98,9 ; etc.).

Une telle synthèse, enrichie des harmoniques qu'elle pouvait recevoir entre autres de la rencontre avec le Corpus aréopagitique, devait demeurer vivante jusqu'au 12e siècle et nourrir les grands théologiens du 13e. Elle se dissociera peu à peu sous la double pression d'une théologie scolaire, conceptuelle et argumentative comme de l'accent mis sur la composante juridique que portait en lui le terme *sacramentum* : conditions de validité et d'efficacité dont on discutera les modalités. Tandis qu'une spiritualité individualiste d'intériorité et d'affectivité développe son autonomie, la célébration liturgique se fige en ritualisme. C'est qu'avec l'atrophie de l'intelligence symbolique et de ses modes spécifiques d'expression, la perspective même qu'ouvrait traditionnellement la thématique du *Mystèrion* se voit négligée.

2. Mystèrion. – On a dit les réticences du premier christianisme latin à donner accueil au terme d'origine grecque, mais depuis longtemps acculturé, de *Mysterium*. Il apparaissait trop chargé de rémanences spéculatives et plus encore cultuelles, considérées comme incompatibles avec la foi chrétienne. Telle fut notamment l'attitude de Tertullien. Par contre, dans le christianisme d'expression grecque on percevait nettement les perspectives nouvelles qu'ouvrait l'emploi du terme *Mystèrion* dans les écrits bibliques et, avant tout, chez saint Paul (cf. art. *Mystère*, DS, t. 10, col. 1861-62). Si l'aspect de « secret », impliqué par l'étymologie, n'était pas oublié, l'accent se trouvait mis sur la « révélation » du secret et – davantage encore peut-être – sur sa référence eschatologique dans l'Avè-

nement du Règne de Dieu inauguré par la Pâque du Christ et le don de l'Esprit, gage de son ultime accomplissement. Il faut bien reconnaître que cette tension eschatologique n'a été que faiblement retenue dans la tradition de l'Occident latin et aussi que le caractère pascal du mystère chrétien n'a pas toujours été effectivement retenu comme constitutif originel du régime sacramentel. Et cela, alors que la liturgie romaine centrait, plus que toute autre, la célébration des grands actes sacramentels dans le cadre de la solennité pascale. Il en est allé de même pour l'intervention efficiente de l'Esprit explicitement invoquée (épiclèse). Le fait qu'à partir du milieu du 4e siècle au moins ce soit le terme de *Mystèrion* (et tout particulièrement du pluriel *Mystèria*) qui ait été privilégié en grec – comme l'araméen *Raz* riche des mêmes connotations – pour désigner les actes constitutifs de l'existence chrétienne, pour lesquels le latin choisissait de plus en plus délibérément le terme *Sacramentum*, n'a sans doute pas été sans accentuer la différence du point de vue sous lequel ces actes ont été préférentiellement considérés.

3. Esprit, symbole et poétique. – Il n'en est pas moins vrai que longtemps les deux termes *Sacramentum* et *Mysterium* ont été employés en latin comme synonymes. Tel semble bien le cas chez saint Augustin (cf. C. Couturier, *« Sacramentum » et « Mysterium » dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Études augustiniennes*, 1953, p. 163-332). On n'en restait pas moins sensible aux nuances propres que portait chacun de ces vocables : *mysterium* sera de préférence employé lorsqu'il s'agit de la Parole en laquelle Dieu se révèle ou des actes du Christ dans lesquels s'est manifestée son intervention salvifique (cf. art. *Mystères du Christ*, DS, t. 10, col. 1874-86), alors que *sacramentum* sera privilégié pour désigner les actes rituels, accomplis dans l'Église et par lesquels l'œuvre salvifique exerce principalement son efficacité. Et, dans ce cas, l'attention s'est portée avant tout sur la relation qu'entretiennent de tels actes avec la Personne incarnée du Verbe, intervenant comme Grand Prêtre de l'Alliance nouvelle, et le rôle médiateur joué par son humanité, avant tout dans sa Passion et sa mort de Crucifié, plus que dans sa présence actuelle de Ressuscité agissant par l'Esprit qu'il envoie d'auprès du Père.

Non certes que l'intervention de l'Esprit, perçu comme principe animateur et vivificateur de la communion ecclésiale, ait été oubliée ; il est au cœur de l'ecclésiologie d'Augustin, mais – même chez celui-ci – son intervention dans les actes sacramentels, en sorte que le *signum* soit constitué opératif et efficace, est loin de tenir la place que lui donnent les liturgies orientales. Le sacramentalisme occidental est avant tout christologique. On a pu remarquer que, chez saint Thomas, c'est dans le traité de la grâce que se rencontrent les expressions les plus fortes sur le rôle de l'Esprit dans les fonctions sacramentelles : « Dans les sacrements de la loi nouvelle qui dérivent du Christ, la grâce est causée par eux à titre instrumental, mais elle l'est à titre de principe par la vertu du Saint Esprit qui opère dans les sacrements, selon qu'il est dit en Jean (3,5) : Si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint Esprit il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Ia IIae, q.112,a.1,ad 2). Mais, dans le traité des sacrements en général (IIIa, q.60-65), si le rôle du Christ apparaît en chacun des 38 articles du traité, celui de l'Esprit n'est mentionné que cinq fois. Et c'est à propos du baptême qu'en référence à *Jean* 1,33, il est formellement reconnu : « Baptiser dans l'Esprit Saint, c'est conférer intérieurement la grâce de l'Esprit Saint » (IIIa, q.64, a.3, dif.1). On ne s'étonne pas, en conséquence, que la théologie scolaire postérieure, la prédication et la spiritualité aient peu mis en relief le caractère pneumatologique du régime sacramentel chrétien.

Sans doute ne pouvait-il en aller autrement dans la perspective dominante du *signe efficace*, élaborée grâce à la mise en œuvre de grandes catégories aristotéliciennes : puissance-acte, matière-forme, théorie des quatre causes avec une attention privilégiée à la cause efficiente. Tout en maintenant fermement, notamment face aux Réformateurs qui soulignaient trop unilatéralement le *signe* aux dépens de l'*efficacité*, que le régime sacramentel – trop exclusivement concentré sur le septénaire sacramentel – a pour fonction propre la sanctification, la doctrine courante a mis trop insuffisamment en lumière que cette sanctification fait entrer le chrétien dans le mystère pascal du Christ par la puissance de l'Esprit. L'accent était mis avant tout sur le caractère médicinal des actes sacramentels, et cela dans la perspective augustinienne de la rédemption et du salut.

Une fréquentation renouvelée de la tradition biblique, patristique et liturgique ouvre la voie à d'autres manières d'envisager la nature et l'exercice des fonctions sacramentelles. L'une des plus prometteuses est sans doute la prise en considération des caractères propres de la pensée symbolique, trop négligée au regard de la pensée logique. Or, par-delà le *signe*, c'est de l'univers du *symbole* que relève le régime sacramentel. Et l'instrument par excellence de l'exercice de la pensée symbolique, sinon même – du moins pour ce qui est de l'homme – l'un de ses éléments constitutifs, est le langage, et plus précisément le langage « poétique », c'est-à-dire celui dans lequel le mode d'expression, – et l'œuvre dans laquelle il se réalise –, a valeur pour lui-même. Ce peut être sous forme verbale, gestuelle, musicale ou plastique. Il ne s'agit pas de revêtements extrinsèques ou – au sens souvent donné à ce terme – de « cérémonies ». C'est au contraire de par sa prise de corps dans une expression sensible que l'acte sacramentel porte son mode propre d'opération (*ex opere operato*, selon l'expression reçue). C'est pourquoi, considérant l'ensemble des fonctions liturgiques dans lesquelles s'exerce le régime sacramentel, selon toute l'amplitude ecclésiale qui lui est reconnue, la constitution *Sacrosanctum Concilium* pouvait déclarer : « 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 l'action sacrée par excellence dont nulle autre action dans l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré » (n. 7).

M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg, 1865 ; trad. fr., 1946 et 1948 (ch. 7 : *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*). – H. von Soden, *Mystèrion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 12, 1911, p. 188-227. – O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Ratisbonne, 1932 ; trad. fr., 1946 et 1964. – M. Grabmann,

Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Fribourg, 1933. – G. Bornkamm, art. *Mystèrion*, dans Kittel, TWNT, t. 4, 1942, p. 809-34. – C. Couturier, *« Sacramentum » et « Mysterium » dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Études augustiniennes*, coll. Théologie 28, Paris, 1953, p. 163-332. – Chr. Mohrmann, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome, 1961, p. 233-44 : Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens. – O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953 ; trad. fr., 1963. – E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960 ; en néerlandais, 1957. – J. Gnilka, art. *Mysterium*, LTK, t. 7, 1962, col 727-29. – A. Mandouze, *A propos de « sacramentum » chez saint Augustin*, dans *Mélanges offerts à Chr. Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 222-33. – K. Prümm, R. Schnackenburg, J. Finkenzeller, K. Rahner, E. Kinder, art. *Sakrament*, LTK, t. 9, 1964, col. 218-32. – Y. Congar, *Un peuple messianique* ; 1re partie : *L'Église Sacrement du Salut* (spécialement ch. 3 et 4), coll. Cogitatio Fidei 85, Paris, 1975. – J. Finkenzeller, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 4 : fasc. 1 a, *von der Schrift bis zur Scholastik* ; fasc. 1b, *von der Reformation bis zur Gegenwart*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1980 et 1981 ; bibliogr. générale dans fasc. 1 a, p. 1 ; par périodes, p. 4 (*mystèrion* et *sacramentum*), p. 38 (Augustin) ; p. 62 ; 78 ; 126 (Thomas d'A.) ; fasc. 1b, p. 1 ; 68 ; 133. – L.M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, coll. Cogitatio Fidei 144, Paris, 1987.

DS, voir art. *Baptême*, t. 1, col. 1218-40 ; *Confirmation*, t. 2, col. 1412-22 ; *Diaconat*, t. 3, col. 799-817 ; *Épiscopat*, t. 4, col. 879-907 ; *Esprit-Saint*, t. 4, col. 1246-1333, spéc. 1283-96 ; *Eucharistie*, t. 4, col. 1553-1648 ; *Extrême-onction*, t. 4, col. 2189-2200 ; *Liturgie*, t. 9, col. 873-939 ; *Mariage*, t. 10, col. 355-88 ; *Mystère*, t. 10, col. 1861-74 ; *Mystères du Christ*, t. 10, col. 1874-86 ; *Mysterienlehre*, t. 10, col. 1886-89 ; *Onction*, t. 11, col. 788-819 ; *Ordre*, voir Diaconat, Épiscopat, Presbytérat ; *Pénitence*, t. 12, col. 943-1010, et voir *Réconciliation* ; *Presbytérat*, t. 12, col. 2069-2106 ; *Réconciliation*, t. 13, col. 236-47.

Irénée-Henri Dalmais.

SACRIFICE. – I. *Le sacrifice, la Croix et l'Eucharistie.* – II. *Le sacrifice dans la vie des chrétiens.*

I. **Le sacrifice, la Croix et l'Eucharistie.** – La théologie classique, les conciles, spécialement celui de Trente, n'ont cessé d'appliquer à la Croix et à l'Eucharistie la notion de sacrifice ; par là un chemin était tracé pour essayer de comprendre ces mystères. Aujourd'hui un certain nombre de chrétiens sensibles aux limites et à l'ambiguïté de cette notion préfèrent la laisser dans l'ombre et utiliser d'autres éléments présents dans le Nouveau Testament. C'est la discussion actuelle entre ces deux tendances, avec ce qu'elle comporte de conséquences spirituelles, qui nous retiendra ici. Pour les richesses théologico-spirituelles de la *Croix* et de l'*Eucharistie*, nous renvoyons aux articles qui les exposent, DS, t. 2, col. 2607-23 et t. 4, col. 1553-86.

1. Religions et Ancien Testament. – Grâce aux recherches de l'histoire des religions, la notion de sacrifice apparaît de plus en plus multiple et complexe : parmi les rites qui essaient d'établir un lien avec la divinité, certains, particulièrement solennels et festifs, sont appelés sacrifices quand il y a don, offrande et le plus souvent destruction, partielle ou totale, d'une chose ou d'un animal, voire d'un homme. Cette description assez vague est à compléter par l'idée qui préside à ce rite : désir de nourrir la divinité, de l'apaiser, de la rendre favorable, d'établir avec elle une communauté de sang et de vie. Mais, au lieu de parler de divinités, peut-être faudrait-il en rester à la catégorie du sacré ; et, en deçà de cette diversification d'intentions religieuses, faudrait-il chercher des mobiles et des motifs plus immédiats liés à leur fonction sociale, ou bien faut-il voir dans ces actes l'objectivation d'un conflit inconscient ? Tenant compte de ces orientations complexes, il paraît préférable ici de privilégier les grandes lignes d'interprétation propres à la Bible. Dans ce domaine limité les opinions sont déjà fort diverses.

Dans l'*Ancien Testament*, les sacrifices, nombreux et variés, apparaissent comme des offrandes ou des immolations ; les motifs vont du respect sacré à l'expiation ou à une conclusion d'alliance. Le sang, s'il n'est pas indispensable pour caractériser le sacrifice, est cependant, de par sa valeur et sa signification, considéré comme particulièrement apte à intervenir dans les sacrifices les plus importants. Pureté de la victime, valeur de la victime : plus celle-ci avait de prix pour l'homme, plus elle devait en avoir pour la divinité. Engagés dans cette voie, pourquoi les hommes n'offriraient-ils pas à la divinité ce qu'ils ont de plus précieux : leurs enfants ? Sans doute la Bible a-t-elle donné un coup d'arrêt à cette aberration, du moins en pratique, car l'acte d'Abraham s'apprêtant à sacrifier Isaac a été plus souvent commenté avec admiration qu'avec critique. Les prophètes, mettant en garde contre une pratique formaliste des sacrifices, en appellent à une attitude intérieure, mais d'aucune façon pour eux le système sacrificiel ne s'en trouve remis en question. C'est seulement à travers les ambiguïtés de Philon qu'on pourrait rencontrer une certaine aspiration à dépasser cette forme de culte (*Spec. Leg.* I, 66-67 ; 271-2). Cependant pour R. Girard (quoi qu'il en soit de certaines discussions de détail), le développement de la Bible dans son ensemble irait dans le sens d'une libération par rapport au système sacrificiel, dont les aspects positifs sont associés à un reste de violence qu'il importe d'écarter définitivement (voir ses analyses dans *Le bouc émissaire*, Paris, 1982).

2. Nouveau Testament. – Le N.T. constitue un tournant : le thème du sacrifice y tient directement peu de place. Le système du Temple (où sont accomplis les sacrifices) est clairement rejeté par le geste prophétique de Jésus, qui chasse du Temple, non seulement les intrus, mais les légitimes vendeurs de colombes, et qui maudit le figuier sans fruits, alors que ce n'était pas la saison des figues (*Marc* 11,12-19). Ce qui est mis en valeur dans le N.T. c'est l'enseignement et la vie de Jésus, sa passion subie et acceptée, sa résurrection. Le récit de sa mort, spécialement selon Marc et Luc, s'écarte de toute conception sacrificielle. Manifestement les évangélistes veulent d'abord et avant tout souligner ce qu'a d'unique, d'invraisemblable et de nouveau la passion subie par cet homme mystérieusement fils de Dieu.

Cependant, devant cette mort étonnante, on a tout naturellement, après une période d'incompréhension et de scandale, essayé d'apporter quelques lumières positives. A l'aide des prophéties bibliques et des catégories religieuses courantes on a tenté d'éclairer cette mort. A cette étape de la réflexion théologique du N.T., parmi d'autres essais comme celui de *Phil.* 2,6-11, on trouve des rapprochements entre la Croix et les sacrifices. Faut-il comprendre ces rapprochements comme une identification pouvant servir de base à une construction théologique ou bien s'agit-il d'un

langage symbolique, qui en utilisant des termes chargés de potentialités, même si d'eux-mêmes ils désignent seulement des choses inférieures et limitées, permet en suivant la direction ainsi donnée et en vertu d'une transgression sémantique d'atteindre à une signification seconde ? Peut-on mettre en parallèle cette manière de faire avec les images johanniques ? Ainsi, quand Jésus dit : « je suis la porte des brebis ; je suis le bon berger » (*Jean* 10,7.11), ces termes ne sont évidemment pas à prendre de manière immédiate, ils servent seulement de support pour une visée qui nous conduit au-delà de leur signification première. Quoi qu'il en soit de la réponse ultérieure, il paraît légitime de se demander si tel terme utilisé dans le N.T. et dans la tradition est à recevoir selon son sens immédiat ou selon sa signification symbolique.

Un certain nombre d'indices appartenant au N.T. semblent aller dans le sens d'une utilisation symbolique de la notion de sacrifice. Des textes aussi importants que le récit de la mort du Christ selon Marc et selon Luc, l'hymne aux Philippiens (2,6-11) échappent aux perspectives sacrificielles. Paul et Jean transgressent la signification première de cette notion quand, faisant allusion au sacrifice d'Isaac, ils remplacent Abraham par Dieu : c'est le Père qui offre son fils en « sacrifice » aux hommes (*Rom.* 8,32 ; *Jean* 3,16 ; voir *Gen.* 22,16). Autre transgression sémantique : Paul parfois applique le vocabulaire sacrificiel non pas à un geste cultuel, mais à toute la vie du croyant (*Rom.* 12,1). Ces dépassements ne montrent-ils pas que nous sommes sortis du champ d'application normal de cette notion ?

Cette même question, on peut et on doit la poser tout particulièrement à l'*épître aux Hébreux*. Son insistance à présenter la mort du Christ comme sacrificielle et le Christ lui-même comme le grand prêtre relève-t-elle d'une logique d'identification ou d'un langage symbolique ? Selon la rigueur de la première interprétation, on aboutirait à une contradiction : en effet, Jésus, qui est présenté comme le grand prêtre s'offrant lui-même en victime sur la croix (7,27), ne devient grand prêtre qu'au moment de sa glorification céleste (5,5-10 ; 6,19-20). Cette contradiction logique semble indiquer qu'ici tout est à comprendre au niveau symbolique. N'est-ce pas d'ailleurs ce que le texte même (9,23 à 10,18) laisse entendre quand il oppose les ombres aux biens à venir, les institutions de l'ancienne alliance (temple, sacrifice, rite) à la réalité du Christ. C'est sans doute une meilleure compréhension de cette visée de l'épître aux Hébreux qui a permis aux commentaires récents de dépasser les contresens d'une interprétation immédiate pour découvrir à travers son langage vétérotestamentaire la nouveauté de sa doctrine. Ainsi pour tenter d'expliquer l'inexplicable mort du Christ, il était normal et utile de la rapprocher des sacrifices de l'ancienne alliance ; on partait d'une notion connue et courante, et c'était une manière de dire que les résultats cherchés par les sacrifices (pardon des péchés, communion avec Dieu) avaient été obtenus une fois pour toutes et de manière transcendante par la mort de Jésus. Le langage symbolique ouvrait à une intelligence supérieure, mais est-il possible, est-il pensable d'identifier mort du Christ et sacrifice, au point d'enfermer celle-là dans une catégorie humaine, fût-elle religieuse ?

Du moins, comme nous l'avons vu à propos de *Rom.* 8,32 et *Jean* 3,16, serait-il insuffisant et inexact de considérer la mort de Jésus d'abord et surtout comme une offrande allant des hommes à Dieu. Ce qui est premier et fondamental, comme on pouvait s'y attendre, c'est le don qui vient d'en-haut.

3. Questions théologiques et spirituelles. – Alertés par ces problèmes, nous comprenons peut-être mieux certaines hésitations de la tradition. Dès le début il n'est pas rare de rencontrer des allusions sacrificielles, mais en même temps on constate que les chrétiens de l'Église primitive furent souvent perçus comme des athées, c'est-à-dire comme des hommes sans temple, sans sacrifices, sans système religieux (*Martyre de Polycarpe* 3, 2 ; 9, 2 ; 12, 2, voir SC 10 ; Justin, I *Apol.* 6 ; II *Apol.* 3 ; *Dial.* 108 ; Athénagore, *Supplique* 3 et 13, voir SC 3 ; etc.). A la même époque se développe une polémique antisacrificielle et antiritualiste contre les cultes païens et juif (*Lettre à Diognète* 2, 8 ; 3, 3-5, voir SC 33 ; *Épître de Barnabé* 2, 6 ; 2, 10, voir SC 172 et la documentation de P. Prigent ; Minucius Felix, *Octavius* 32, 1-3, etc.). Ces mêmes auteurs à l'occasion utilisent des expressions sacrificielles pour décrire la mort du Christ, mais habituellement face aux sacrifices juifs ils ne présentent pas l'Eucharistie comme un sacrifice chrétien ; ou bien à ces sacrifices ils opposent le vrai sacrifice qui seul peut être reçu par Dieu : un cœur brisé... Ainsi donc tout se passe comme si le sacrifice dans son sens rituel était rejeté, mais à la suite de *Rom.* 12,1 on lui oppose une réalité différente que d'une manière symbolique on appelle sacrifice. C'est ce qu'on appellera la spiritualisation de la notion de sacrifice.

Assez fréquente dans les premiers siècles, elle aboutira à la fameuse formule d'Augustin : « verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus » (*De civ. Dei* x, 6). S'il parle de « vrai sacrifice » c'est qu'il entend prendre ses distances par rapport à une autre définition : celle qu'il propose est-elle meilleure ou s'agit-il d'une opération symbolique ? Quand par exemple quelqu'un prétend que la véritable énergie dans le monde c'est la « pensée », il ne s'agit ni d'une définition meilleure de l'énergie, ni d'une simple image, mais d'un langage symbolique qui crée des liens entre toutes ces notions, sans pour autant enfermer la « pensée » dans la catégorie de l'énergie. Qu'à partir de cette situation complexe du sacrifice se soient développés au cours des siècles des durcissements, des ambiguïtés, des malentendus, on peut facilement le comprendre, comme on peut comprendre qu'aujourd'hui puissent s'opposer divers courants théologiques et spirituels, favorables ou réservés à l'emploi de cette notion.

H.-U. von Balthasar, par exemple, à propos de l'Eucharistie n'hésite pas à écrire : « Jusqu'à présent, nous avons évité le concept de ' sacrifice ', que nous avons remplacé par ' don '. Il en est ainsi parce que le concept de sacrifice est un concept ambigu. Il est certain qu'on ne peut pas partir, par exemple, du concept de sacrifice qui est présent dans les religions païennes... Il n'est pas interdit de parler de sacrifice eucharistique, mais il faut avoir constamment à l'esprit que ce mot n'est utilisé que par analogie » (*Communio*, éd. fr., t. 10, 1985, n. 3, p. 5-6).

Ces divergences d'appréciation s'appuient chacune sur des arguments. D'un côté, en utilisant le mot de sacrifice pour la Croix et l'Eucharistie, on établit un rapport entre les intuitions religieuses de l'humanité et

la révélation chrétienne ; on met en lumière l'offrande du Christ ; on s'oppose à la position théologique qui dans la Croix et l'Eucharistie verrait seulement un exemple et un repas fraternel. De l'autre côté, on constate que la notion de sacrifice comme élément important dans la plupart des religions n'est plus aujourd'hui une donnée de base à partir de laquelle il serait intéressant de présenter la foi chrétienne. De plus, sans méconnaître l'intérêt d'établir des liens avec les religions, il semble plus important aujourd'hui de souligner la nouveauté du mystère de la mort du Christ bien au-delà de toutes les catégories humaines des religions. Par rapport aux derniers siècles, on est peut-être plus sensible à la valeur et aux limites du langage symbolique qu'il importe de bien distinguer du langage conceptuel. Enfin, le courant théologique contemporain est particulièrement engagé dans un approfondissement de la révélation de Dieu ; or sur ce point la notion de sacrifice appliquée sans nuance à la mort du Christ paraît ambiguë et pourrait devenir dangereuse. En effet, au geste sacrificiel des hommes correspond une certaine idée de Dieu ; établir entre le Fils et le Père un rapport sacrificiel risque de bloquer tout approfondissement de la révélation de Dieu ; dans cette relation le Père se montre comme celui qui reçoit et tient pour agréable l'attitude sacrificielle de son Fils. Or, selon les récits évangéliques, les rôles du Père et du Fils, à la Croix, sont plus liés que jamais. Le Christ, en acceptant d'être bafoué et chassé par les hommes, sans réagir ni les anéantir, révèle un amour humble et humilié, un amour kénotique qui s'abaisse et pardonne. Ce faisant, il révèle sa véritable messianité et sa véritable filiation divine. Si Jésus est vraiment Fils de Dieu, c'est à ce moment-là qu'il le manifeste ; or qui voit le Fils, voit le Père. Celui-ci, uni à son Fils, accepte d'être chassé par les hommes, et il manifeste ainsi toute la folie de son amour kénotique. Le Dieu ainsi révélé est fort différent de la divinité des théories sacrificielles. Entre les deux la nuance n'est pas loin d'être un abîme. Les évangiles d'ailleurs, spécialement celui de Marc, nous avertissent que cette révélation trop forte entraîne inévitablement l'incompréhension des foules et même des disciples. Il ne faut donc pas s'étonner si tout, inconsciemment, est mis en œuvre pour éloigner cette image d'un Dieu à l'amour trop humble pour les catégories religieuses de l'humanité.

Finalement qu'est-ce qui est en jeu ? Peu importe le rejet ou l'acceptation de telle notion sacrificielle. Ce qui est capital c'est l'idée que nous pouvons nous faire de Dieu à partir de ce que Jésus a révélé, et l'intelligence que nous pouvons avoir de la Croix et de l'Eucharistie comme acte où Dieu se donne. Sur ces points la théologie et la spiritualité ont récemment fait des progrès importants qui serviront de repères pour critiquer ou accepter les interprétations sacrificielles.

Bibliographie : histoire des religions : – H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année sociologique*, t. 2, 1899, p. 29-138. – A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920. – W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster-en-W., 1930-1935. – G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933 ; trad. fr. par J. Marty, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948. – M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948. – Art. *Opfer*, RGG, 3e éd., t. 4, 1960, col. 1637-41. – C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962. – Art. *Sacrifice*, par J. Vidal, dans *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984.

Bible : M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905. – W.O.E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, Londres, 1937. – L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nel'ambiente biblico e nell'A.T.*, Rome, 1956 ; art. *Expiation*, DS, t. 4, col. 2026-45. – H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, Londres, 1962. – A. Vanhoye, *Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Bruges-Paris, 1963. – R. de Vaux, *Les sacrifices de l'A.T.*, Paris, 1964. – P. Lamarche, *La mort du Christ et le voile du temple*, NRT, t. 87, 1965, p. 515-26. – S. Lyonnet et L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Rome, 1970. – A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, dans *Revue Biblique*, t. 80, 1973, p. 186-217. – *Mort pour nos péchés*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1976. – R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978 ; *Le bouc émissaire*, Paris, 1982. – T. Horwath, *The sacrificial Interpretation of Jesus' Achievement in the N.T.*, New York, 1979. – L. Sabourin, art. *Sacrifice*, DBS, t. 10, 1985, col. 1483-1545.

Premiers siècles : J. de Watteville, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel, 1966. – W. Rordorf, *Le sacrifice eucharistique*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 25, 1969, p. 335-53. – R.J. Daly, *Christian Sacrifice*, Washington, 1978. – F.M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the N.T. to John Chrysostom*, Cambridge, Ma., 1979.

Théologie : M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926. – M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 3e éd., Paris, 1931. – H. U. von Balthasar, *Don du Christ et sacrifice eucharistique*, dans *Communio* (éd. fr.), t. 10, 1985, n. 3, p. 4-7.

Paul Lamarche.

II. **Le sacrifice dans la vie chrétienne.** – Si le premier et le plus grand commandement est d'aimer Dieu et le prochain, si Jésus, qui nous est donné comme maître, exemple et chemin à suivre, accomplit sa mission et va à l'« extrême de son amour » en donnant sa vie pour ceux qu'il aime (*Jean* 13, 1 et 15, 13), la vie chrétienne appelle nécessairement des choix pratiques et donc des « sacrifices ».

En français comme dans les principales langues, le mot sacrifice offre deux sens distincts : celui d'offrande faite à Dieu et celui de renoncement librement consenti ou forcé à quelque chose. Dans le langage des spirituels, ces deux sens sont présents, mais le mot n'a pas acquis une spécificité qui en fasse un thème spirituel. Rares sont les doctrines spirituelles qui se fondent sur le sacrifice ; on peut cependant citer Charles de Condren (DS, t. 2, col. 1373-88 ; cf. J. Galy, *Le Sacrifice dans l'école française de spiritualité*, Paris, 1951).

Un aspect important de l'Apostolat de la prière (DS, t. 1, col. 770-73), né au 19e siècle et qui a connu au début du 20e une extension mondiale, a été le sacrifice, l'esprit de sacrifice, entendu au sens général qui unit renoncement et offrande, inspiré par l'amour pour Jésus. La définition « quelque chose qui coûte pour quelqu'un qu'on aime », donnée aux enfants de la Croisade eucharistique (*Manuel des zélatrices...*, Toulouse, 1934), a connu une grande diffusion.

1. Synonyme de renoncement, le sacrifice est sous-jacent à toute vie morale comme à tout acte de *liberté* ; qu'elle qu'en soit l'intention profonde, il est nécessaire de « faire des sacrifices » pour lutter contre ses défauts, ses mauvaises tendances et acquérir les vertus, pour assumer un *devoir d'état*, un genre de vie, etc.

Il en va de même dans ce qu'on appelle l'aspect *ascétique* de la vie chrétienne. Si le Royaume de Dieu auquel Jésus nous appelle est accessible par la voie des

béatitudes, si tous nous participons au *péché*, l'*abnégation*, le *dépouillement*, la *désappropriation*, le *désintéressement*, la *garde du cœur et des sens*, la *mortification*, l'*humilité*, la *pénitence* s'imposent.

De même le « sacrifice » de ce qu'il y a de désordonné dans nos appétits et nos prétentions par la *chasteté*, l'*obéissance*, le *jeûne* et la *pénitence*, l'usage pauvre de nos capacités et de nos biens (*pauvreté chrétienne*).

Dans le *combat spirituel* et ses *épreuves*, il faut aussi faire le sacrifice de nos *illusions* concernant le progrès spirituel : ainsi dans l'*aridité*, le *dégoût spirituel*, la *déréliction*, la *désolation*, la *nuit* des sens et de l'esprit, la *privation*, etc.

2. L'OFFRANDE à Dieu. – Toutes les facettes du combat moral et spirituel que nous venons d'évoquer sont susceptibles d'être offertes à Dieu, comme la concrétisation du *don de soi*, de la *conformité à la volonté de Dieu*, de la *docilité au Saint-Esprit*. Tout cela est susceptible d'être assumé par la *charité*, inséré dans le mystère de la *Croix* et de l'*Eucharistie*.

Certains thèmes spirituels comportent une offrande, un sacrifice de notre personne même dans ce qu'elle a de plus foncier : l'*abandon*, l'*adoration*, la *confiance*, l'*anéantissement*, l'*enfance spirituelle*, l'*indifférence*, la *mort mystique* (cf. *néant*), la *nudité spirituelle*, les voies de la mystique de la *passion*, la *pauvreté spirituelle*, les *purifications passives*, la vertu de *religion*, etc.

Mais, dans l'épaisseur de sa vie humaine, le chrétien est aussi capable, sous la grâce de Dieu, d'unir ses *souffrances*, sa *mort* à celles du Christ. Les *martyres* pour la foi ou pour la charité, voire pour la justice, sont des cas extrêmes de ce qui est vécu pour l'amour de Dieu et du prochain par de multiples chrétiens, dont la vie s'est mise sous le signe de l'*offrande* de soi et donc du sacrifice de ce qui s'y oppose.

Enfin, notons que la dimension sacrificielle est très nette dans des vies marquées par l'*expiation*, la *réparation*, et dans les spiritualités « victimales ».

Les titres des articles du DS auxquels nous renvoyons figurent ci-dessus en italiques.

Le concile Vatican II a rappelé aux chrétiens ces attitudes spirituelles que sont l'offrande et le « sacrifice ». Dans l'Eucharistie est rendu présent « l'unique sacrifice du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée » (*Lumen gentium* = LG 28). Le sacrifice spirituel des chrétiens « se consomme en union avec le sacrifice du Christ offert au nom de toute l'Église dans l'Eucharistie » (11). Des laïcs, il est dit : « Toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens..., tout cela devient offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ » (34).

André DERVILLE.

SACY. Voir LE MAISTRE DE SACY (Louis-Isaac), † 1684, DS, t. 9, col. 568-72.

SAENZ DE AGUIRRE (JOSEPH), osb, cardinal, † 1699. Voir AGUIRRE, DS, t. 1, col. 256.

« SAGESSE DE SALOMON ». – I. *Le livre.* – II. *La relecture à travers les siècles.*

I. Le livre

On ne peut aborder ici les problèmes généraux posés par le *Livre de la Sagesse*, ou mieux la *Sagesse de Salomon*, selon son titre ancien. Le lecteur en trouvera un exposé détaillé dans le DBS, t. 11, 1986, col. 58-119.

L'ouvrage, anonyme, fut écrit directement en grec, probablement à Alexandrie, dans la diaspora juive, et, semble-t-il, sous le règne de l'empereur Auguste, soit dans les dernières décennies du 1er siècle avant notre ère.

La structure littéraire du livre et de ses diverses parties, de même que le genre littéraire utilisé par l'auteur, le genre épidictique de la rhétorique grecque, pensons-nous, tendent à confirmer l'unité réelle de l'œuvre. Celle-ci en effet se compose de trois grandes parties, offrant chacune une structure littéraire ferme (1,1 - 6,21 ; 6,22 - 9,18 ; 10,1 - 19,22) et étant toutes trois reliées en elles. Ces trois parties correspondent aux trois grandes divisions d'un éloge ou *encomium*. Une introduction ou exorde vise à montrer la portée du thème choisi, la difficulté ou les résistances qu'il peut susciter, les problèmes enfin dont la solution mérite d'être éclairée (1,1 - 6,21). Suit l'éloge proprement dit de la Sagesse désirée par le sage, derrière qui se discerne la figure de Salomon demandant et obtenant ce don de Dieu ; de la Sagesse, l'auteur vante l'origine, la nature et les œuvres, avant de redire sa prière (7,22 - 9,18). La troisième partie développe l'évocation des œuvres de la Sagesse dans l'histoire ancestrale d'Israël, en procédant à une relecture des événements de l'exode, plaies pour les uns et bienfaits pour les autres (10,1 - 19,22).

Ce discours s'adresse apparemment aux jeunes de la communauté, qui plus tard en auront la responsabilité. L'auteur s'y révèle à la fois fidèle à la foi des aïeux et ouvert à la culture hellénistique : il offre un bon exemple d'inculturation ; mais surtout son discours, destiné à faire réfléchir plus qu'à informer, révèle une profonde dimension spirituelle que l'on voudrait souligner ici, avant de voir comment la tradition chrétienne s'y est constamment nourrie.

1. L'ÉLOGE ET SA VISÉE SPIRITUELLE. – En suivant l'auteur au fil de son discours, en respectant donc les grandes divisions du livre, on voudrait montrer ici combien toute la charpente du livre est éclairante pour la vie spirituelle.

L'éloge est, selon les rhéteurs grecs et romains, un discours assez académique, dont le but est d'engager l'auditeur (ou le lecteur) à pratiquer lui-même ce que vante l'orateur. Ce genre de discours suppose donc un contact réel entre qui parle et qui écoute. Ce qui est dit doit rejoindre en profondeur l'auditeur, il doit s'y retrouver et être stimulé à acquiescer concrètement à l'invitation de qui lui parle.

1° Or c'est bien ainsi que procède l'auteur dans son *exorde* (1,1 - 6,21). Dès le premier verset (1,1), l'adresse est explicite : il parle à un groupe d'hommes et les invite à rechercher les voies de Dieu. Il sait aussi que la contestation religieuse existe, qu'elle éloigne de l'esprit de la Sagesse et finalement conduit à la mort ; mais puisque Dieu jugera l'impie, qu'ils évitent cette course folle à la ruine (1,1-12).

Dans une communauté divisée sur ses options religieuses, comme l'était celle du judaïsme alexandrin, la logique du mal peut conduire à des prises de position, non seulement d'un

paganisme réducteur des valeurs (2,1-9), mais encore agressif contre celui qui résiste ; ce dernier devient la proie de tous les sarcasmes et se verra soumis à l'outrage d'une mort humiliante (2,10-20).

A ces difficultés premières qui divisent une communauté, s'en ajoutent d'autres inhérentes au mystère de la vie. Les bénédictions les plus traditionnelles dans l'expérience biblique se voient souvent contredites dans le concret de la vie. La vertu n'apporte pas le bonheur ici-bas à qui la pratique fidèlement (3,1-9). Comment reconnaître que la fécondité et la descendance ne sont pas une bénédiction désirable à tout prix ? (3,13-15). Longue vie n'est pas davantage la récompense d'un comportement exemplaire (4,7-14).

La réponse principale de l'auteur à toutes ces difficultés est que, selon le plan de Dieu (cf. *Gen.* 1-3), l'homme a reçu un destin immortel, que le juste après la mort jouira de la présence de Dieu ; telle sera sa récompense et il obtiendra alors le fruit de ses labeurs (1,13-15 ; 2,21-24 ; 3,1-9 ; 3,13-15 ; 4,1-2.10-15). Par contre, l'impie devenu persécuteur découvrira par-delà la mort que le juste méprisé par lui est couronné de gloire et que son propre projet ne l'a conduit à rien. Car il y aura un jugement par-delà la mort ; plus encore, un combat eschatologique mené par Dieu mettra fin à l'empire des impies (5,1-23).

Dès lors, l'auteur peut conclure sa longue introduction par un retour à l'exhortation : que ceux qui ont le pouvoir se rappellent qu'ils seront jugés, qu'ils recherchent plutôt la Sagesse, car elle conduit à l'incorruptibilité (6,1-21).

2° S'ouvre alors *l'éloge* proprement dit. Plus clairement que dans les exhortations qui encadrent l'exorde, l'auteur se cache derrière la figure de Salomon au faîte de sa gloire, se remémorant les étapes de sa vie pour y voir comment la Sagesse lui fut donnée et ce qu'elle lui apporta. Salomon est bien connu du lecteur qui trouve en lui un exemple.

Né comme chacun, n'étant donc devenu le sage par excellence ni en raison d'un atavisme ni par origine divine (comme on le prétendait des rois) (7,1-6), il obtint de Dieu la Sagesse parce que, l'ayant préférée à tous les biens de la royauté, il la demanda dans la prière ; il découvrit ensuite qu'elle apportait avec elle ses biens royaux, qu'en fait elle engendrait (7,7-12) ; il acquit ainsi une vaste formation générale, que l'auteur résume en fonction du savoir hellénistique ; cette formation, il l'acquit grâce à la Sagesse (7,16-21) ; arrivé à l'âge où l'on se marie, il voulut unir sa vie à la seule Sagesse, qui apporte les bases d'une culture authentique et les qualités requises d'un roi (8,2-16). Ici l'auteur dépasse le Salomon de l'histoire, montrant ainsi que la figure salomonienne devient exemplaire et qu'il s'adresse à la jeunesse en général, en quête de sagesse. Enfin, reprenant le début de l'évocation, l'auteur redit que la Sagesse ne se reçoit pas par la naissance, mais par la prière (8,17-21). Vient alors une longue prière (9,1-18 ; cf. 1 *Rois* 3,4-15).

Toutefois, entre 7,1-21 et 8,2-21 qui évoquent Salomon, l'auteur a placé l'éloge de la Sagesse elle-même (7,22 - 8,1), c'est-à-dire au centre. Il en montre la nature, l'origine et l'action. Acceptant du stoïcisme cette idée du *pneuma* qui anime le monde et lui donne son unité (cf. déjà 1,7) mais en en refusant toute tendance panthéiste, l'auteur assimile la Sagesse à l'esprit : elle en a la pureté absolue, lui permettant de pénétrer tout en vue du bien (7,22-24) ; son rapport à Dieu est si étroit qu'elle ne peut être décrite qu'en fonction de lui, comme une effluve, un reflet, une image... de Dieu même (7,25-26) ; son action enfin consiste à unifier et à renouveler l'univers, à faire les saints et les prophètes (7,27 - 8,1).

Mais puisque la Sagesse ne s'obtient que par la prière (7,7 ; 8,21), l'éloge se dépasse et culmine dans la prière pour obtenir cette Sagesse (9). Pour réaliser sa vocation d'être humain et, plus particulièrement, sa vocation personnelle de guide, de juge et de constructeur de la maison de Dieu, celui qui désire la Sagesse, reconnaissant ses limites, demande au Seigneur de la Révélation celle qui fut à ses côtés lorsqu'il fit le monde (cf. *Prov.* 8,30), et qu'il identifie à l'Esprit dont parle *Éz.* 36,27 ; en effet, le priant sait que ses aïeux n'ont pu réaliser leur vocation que grâce à la Sagesse qui leur fut donnée.

3° Pour confirmer cette ultime réflexion de *Sag.* 9,18, l'auteur entreprend une relecture des *événements fondateurs* d'Israël, bien connus de tous. En commençant par un rappel des héros, depuis Adam jusqu'à Moïse (10), il montre qu'ils durent leur salut, même après la faute, à la Sagesse ; c'est elle encore qui guida l'aventure de l'exode (11,1). Cette fresque historique est construite selon la *syncrisis* (comparaison) grecque : par sept fois, l'auteur confronte un bienfait reçu par Israël lors de l'exode à une plaie qui frappa Pharaon et les siens (11,4-14 ; 16,1 - 19,8). La succession de ces plaies, jusqu'à la noyade dans la mer Rouge, est expliquée par l'endurcissement du Pharaon (12,26-27). Cependant la légèreté des premières plaies est justifiée par le souci de Dieu de ne punir qu'avec modération, car il aime ses créatures et ne cherche que leur conversion (11,15 - 12,2), exemple que le juste doit d'ailleurs imiter (12,19-22). Mais en châtiant l'Égypte par des bestioles, Dieu se servait des objets même de leur vénération : des animaux frappèrent ces zoolâtres, pires que les adeptes des cultes de la nature et que les idolâtres (13-15) ; ainsi les digressions de 11,15 - 12,27 et de 13-15 éclairent l'ensemble du rappel historique, lequel s'inspire de *Gen.*, puis d'*Ex.*

Mais cette dernière partie du discours offre des caractéristiques. On observe tout d'abord qu'elle continue la prière de *Sag.* 9 sous forme d'anamnèse hymnique (cf. *Ex.* 15), ce qui permet de souligner l'action directe du Seigneur, non point du peuple, dans ces événements, et surtout sa miséricorde à l'égard des siens. Et puisque c'est de lui que le sage requiert la Sagesse, il ne faut guère s'étonner si celle-ci n'est plus mentionnée après l'annonce générale des événements en 11,1 : tout vient de Dieu.

Enfin cette prière d'anamnèse apporte une série d'enseignements que les actions de Dieu fondent, en particulier sur l'importance de la Loi (16,6 ; 18,4), de la Parole du Seigneur (16,12.26-28).

Cette longue évocation priante de l'exode se termine par une synthèse où les événements, mis cette fois en rapport avec *Gen.* 1, apparaissent comme une nouvelle création au service des justes (19,9-21). Et l'auteur conclut par une dernière louange du Seigneur qui *jamais* n'abandonne les siens (19,22).

Outre les commentaires cités dans la fin de l'article, voici quelques travaux sur l'ensemble du livre : G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, coll. Bonner Biblische Beiträge 11, Bonn, 1956 ; – A.G. Wright, *The Structure of the Book of Wisdom*, dans *Biblica*, t. 47, 1967, p. 165-84 ; – C. Larcher, *Études sur le Livre de la*

Sagesse, coll. Études Bibliques, Paris, 1969 ; – J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences,* coll. Analecta Biblica 41, Rome, 1970 ; *Can Paul Ricoeur's Method Contribute to Interpreting the Book of Wisdom,* dans *La Sagesse de l'Ancien Testament,* éd. M. Gilbert, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51, Gembloux-Louvain, 1979, p. 384-96 ; – U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis,* Bonn, 1981 ; – P. Bizzeti, *Il Libro della Sapienza. Struttura e genere letterario,* coll. Supplementi alla Rivista Biblica 11, Brescia, 1984.

Sur divers thèmes, voir : C.-A. Keller, *Glaube in der "Weisheit Salomos",* dans *Wort-Gebot-Glaube. Festschrift W. Eichrodt,* coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 59, Zurich, 1970, p. 11-20 ; – M. Adinolfi, *Il senso dell'economia paleotestamentaria e il libro della Sapienza,* dans *Costituzione conciliare Dei Verbum, Atti della XX Settimana Biblica,* Brescia, 1970, p. 321-42 ; – S. Bartina Gassiot, *La esperanza en el libro de la Sabiduría,* dans *La esperanza en la Biblia. XXX Semana Biblica Española,* Madrid, 1972, p. 35-47 ; – S. Pié y Ninot, *La palabra de Dios en los libros sapienciales,* coll. Colectanea San Paciano 17, Barcelone, 1972, p. 193-285 ; – M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le Livre de la Sagesse,* dans *Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes,* éd. J. Coppens, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 41, Gembloux-Louvain, 1976, p. 191-210 ; – P. Sessolo, *Aspetti universalistici nel Libro della Sapienza,* dans *Euntes Docete,* t. 32, 1979, p. 33-50 ; – M. Gilbert, *Le Livre de la Sagesse et l'inculturation,* dans *L'inculturation et la sagesse des nations,* coll. Inculturation 4, Rome, 1984, p. 1-11.

2. LES THÈSES FONDAMENTALES. *Le Seigneur est fidèle* (*Sag.* 19,22). – 1° *Création et eschatologie* (1-6). – *Sag.* 1,13-15 et 2,21-24 s'expliquent par une relecture de *Gen.* 1-3 : la mort, même physique, n'entrait pas dans le projet divin de création ; Dieu ne voulait que la vie et, pour l'homme, l'incorruptibilité, l'immortalité. La mort, c'est le diable, identifié au serpent de *Gen.* 3, qui la fit entrer, telle une intruse, dans le monde (2,24). Cette mort n'est pas seulement physique, elle est aussi spirituelle : elle sépare de Dieu. Au-delà de la mort physique, il y aura une enquête menée par Dieu sur chacun (1,9 ; 6,5-8), mais l'auteur ignore la distinction entre jugement immédiat après la mort et jugement final. Au jugement, les impies se verront accusés, même par leur conscience (4,20 ; 5,3). Accueillie par eux dès ici-bas (1,16), la mort spirituelle leur révélera toute son horreur au-delà de la mort physique (5,6-13) ; les justes mourront aussi de mort physique, mais pour demeurer auprès de Dieu et, par grâce, recevoir la couronne (5,4-5). Dieu alors, défendant les justes dans un combat cosmique final, réduira le cosmos à l'état de désert, à cause de l'iniquité des impies : leur règne sera anéanti, et ne subsistera que la royauté des justes auprès de Dieu (5,17-23). Cette glorification des justes inclut-elle la résurrection corporelle ? L'auteur ne le dit nulle part explicitement, mais elle affleure, semble-t-il.

On voit donc que l'eschatologie de *Sag.* implique une cosmologie, comme dans l'apocalyptique, et cela sera complété dans la dernière partie du livre. Quant au juste, il est également appelé sage (4,17), ce qui prépare la deuxième partie du livre.

Voir : M.-J. Lagrange, *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières,* dans *Revue Biblique,* t. 4, n.s., 1907, p. 85-104 ; – R. Schütz, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse,* Paris-Strasbourg, 1935 ; – H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* Münster, 1938 ; – J.P. Weisengoff, *Death and Immortality in the Book of Wisdom,* dans *Catholic Biblical Quarterly,* t. 3, 1941, p. 104-33 ; – A. Hulsbosch, *De eschatologie van het Boek der Wijsheid,* dans *Studia Catholica,* t. 27, 1952, p. 113-23 ; – S. Lyonnet, *Le sens de πειράζειν en Sap. 2,24 et la doctrine du péché originel,* dans *Biblica,* t. 39, 1958, p. 27-36 ; – P. Grelot, *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives,* dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin,* Le Puy, 1961, p. 165-78, repris dans son *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique,* coll. Lectio divina 67, Paris, 1971, p. 187-99 ; – P. Beauchamp, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse,* dans *Biblica,* t. 45, 1964, p. 491-526 ; – R. Taylor, *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 42, 1966, p. 72-137 ; – C. Romaniuk, *Die Eschatologie des Buches der Weisheit,* dans *Bibel und Leben,* t. 10, 1969, p. 198-211 ; – C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse,* p. 237-337 ; – A. Mattioli, *Felicità e virtù. La dottrina della Sapienza nel brano macarico per le sterili e gli eunuchi (Sap. 3,13 - 4,6),* dans *Gesù apostolo e sommo sacerdote. Studi biblici in memoria di P. Teodorico Ballarini,* éd. L. Provera, Casale Monferrato, 1984, p. 23-49.

2° *La Sagesse et le sage* (6,22 - 9,18). – Sur la Sagesse, cf. *infra,* DS, art. *Sagesse* (thème), col. 78. Ajoutons qu'elle est offerte à tous (6,22-24), à l'inverse des mystères grecs, mais qu'elle doit faire l'objet d'une préférence absolue par rapport à tous les biens (7,8-10), et même d'un amour qui a la saveur d'épousailles exclusives (8,2.9.16-18). Elle ne se conquiert pas, elle se reçoit de Dieu à qui le sage la demande par la prière (7,7 ; 8,21 ; 9). En *Sag.,* elle nous paraît être la présence de Dieu au monde et aux hommes (7,22 - 8,1) ; ceux qui l'accueillent la reçoivent comme une force intérieure capable de redresser moralement l'agir humain, d'illuminer le sage sur ce que le Seigneur de la Révélation attend de lui et finalement de le conduire au salut (9,18). Le sage n'est plus dès lors le Salomon de l'histoire, mais quiconque s'ouvre, dès la jeunesse, à la Sagesse (7,14.27-28), elle-même prenant d'ailleurs les devants (6,12-16).

Deux influences ont conduit l'auteur de *Sag.* à rapprocher Sagesse et Esprit. Du stoïcisme, il retient le rôle cosmique du *pneuma* (rôle que *Prov.* 8,22-30 et *Sir.* 24,4-7 tendaient à lier à la Sagesse et que *Sag.* 7,21 ; 8,4-6 lui attribue). De l'Ancien Testament, plus que le charisme du chef signalé en *Deut.* 34,9 et *Is.* 11,2, il poursuit le rapprochement suggéré par *Sir.* 1,9-10 (cf. *Joël* 3,1) et *Daniel* 5,14 qui assimilent la Sagesse à l'Esprit ; mais en *Sag.* 9,17, l'assimilation se fait en fonction de la doctrine d'*Éz.* 36,27, où l'Esprit est principe de restauration morale intérieure.

Voir : D. Colombo, *Πνεῦμα σοφίας eiusque actio in mundo in Libro Sapientiae,* dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus,* t. 1, 1950-1951, p. 107-60 ; – P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue,* coll. Lectio divina 44, Paris, 1966, p. 89-112 ; – C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse,* p. 329-414 ; – M. Gilbert, *La structure de la prière de Salomon (Sg 9),* dans *Biblica,* t. 51, 1970, p. 326-31 spécialement ; *Volonté de Dieu et don de la Sagesse (Sg 9,17sv.),* NRT, t. 93, 1971, p. 145-66 ; – J. Alonso Diaz, *La sabiduría divina anticipandose al que le sale al encuentro (Sab 6,13-17),* dans *Sal Terrae,* t. 60, 1972, p. 838-45 ; – M. Gilbert, *La Sagesse avant tout. Sg 7,7-11,* dans *Assemblées du Seigneur,* n.s., t. 59, 1974, p. 30-35 ; – P. Beauchamp, *Épouser la Sagesse – ou n'épouser qu'elle ? Une énigme du Livre de la Sagesse,* dans *La Sagesse de l'Ancien Testament,* éd. M. Gilbert, p. 347-69 ; – M. Gilbert, *La figure de Salomon en Sg 7-9,* dans *Études sur le Judaïsme hellénistique,* éd. R. Kuntzman et J. Schlosser, coll. Lectio divina 119, Paris, 1984, p. 225-49 ; *L'Esprit Saint dans le Livre de la Sagesse (ou Sagesse de Salomon),* DBS, t. 11, 1986, col. 153-56.

3° *Les leçons de l'histoire* (10-19). – L'anamnèse hymnique de l'exode n'a pas seulement comme but d'expliciter la finale de la prière en 9,18, et donc de justifier la demande de la Sagesse. L'auteur entend relier l'exode à la création, l'origine d'Israël aux origines du monde et de l'homme. Sa réflexion sur la création, apparente dès le début du livre, se poursuit donc (10,1-2 ; 11,17 - 12,1 ; 13,3-5 ; 14,5.11-13 ; 15,8.11 ; 16,24 ; 19,6-12.18-21) et se comprend, puisqu'en rappelant les plaies d'Égypte et les bienfaits octroyés à Israël au désert, il insiste sur le rôle néfaste ou salvifique d'éléments cosmiques : eau, animaux, etc. ; c'est le cosmos qui, sous la main de Dieu, se transforme et lutte en faveur des justes contre leurs oppresseurs. Mais cette interprétation de l'exode vu comme un combat cosmique permet d'y voir une recréation (surtout 19,6). Or cette méditation, où histoire et lutte cosmique se lient, vise à augmenter l'espérance : ce que le Seigneur réalisa aux origines d'Israël est exemplaire de sa façon d'agir (19,22). Dès lors s'éclaire l'eschatologie de la première partie du livre et l'on comprend pourquoi cette eschatologie présente des touches apocalyptiques (5,17-23) : c'est la lecture de l'exode proposée en *Sag.* 11-19 qui en est la clé : l'origine fondatrice explique le terme ; telle est la position du sage, car Dieu est fidèle.

Voir : P. Beauchamp, *Le salut corporel* (cité *supra*) ; – J.M.P. Sweet, *The Theory of Miracles in the Wisdom of Solomon*, dans *Miracles*, éd. C.F.D. Moule, Londres, 1965, p. 113-26 ; – J.J. Collins, *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age*, dans *History of Religions*, t. 17, 1977-1978, p. 121-42 ; – J.R. Busto Saiz, *La intención del midras del Libro de la Sabiduria sobre el exodo*, dans *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith. En memoria del professor A. Diez Macho*, éd. D. Muñoz León, Madrid, 1986, p. 65-78 ; – M. Gilbert, *La relecture de Gn 1-3 dans le Livre de la Sagesse*, dans *La création dans l'Orient ancien*, éd. F. Blanquart et L. Derousseaux, coll. Lectio divina 127, Paris, 1987, p. 323-44.

3. Quelques grands textes. – *Sag.* 2,12-20 : les impies projettent de persécuter le juste. – Ce texte est-il messianique ? Les Pères, suivis par les commentateurs du moyen âge, y ont vu une prophétie de la mort du Christ ; cette interprétation messianique au sens littéral premier du texte était encore acceptée par tel commentateur du début du 20e siècle. Toutefois, dès la fin du moyen âge, on y vit plutôt une figure d'Israël lui-même, car le texte ne vise aucune personne précise ni de l'Ancien Testament ni contemporaine de l'auteur ; de plus, on ne peut démontrer que *Mt.* 27,43 soit une citation de *Sag.* 2,18. La tendance actuelle est donc de voir dans cette figure de juste souffrant un cas typique de persécution religieuse poussée au paroxysme. Dès lors le sens messianique n'est pas exclu, dans la ligne de ce qu'on a appelé le sens plénier, et, s'agissant d'un cas typique, il inclut aussi la Passion.

Sur l'histoire de l'interprétation, voir C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, coll. Études Bibliques, n.s. 1, Paris, 1983, p. 258-63. – Pour l'interprétation actuelle, C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 34, Paris, 1962, p. 139-47 ; – M. Adinolfi, *Il messianismo di Sap 2, 12-20*, dans *Il messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia, 1966, p. 205-17 ; – A. Sisti, *La figura del giusto perseguitato in Sap. 2, 12-20*, dans *Biblia e Oriente*, t. 19, 1977, p. 129-44 ; – M. Gilbert, *Il giusto perseguitato di Sap 2, 12-20, figura messianica*, dans *L'Antico Testamento interpretato dal Nuovo : Il Messia*, coll. Studio Biblico Teologico Aquilano, éd. G. De Gennaro, Naples, 1985, p. 193-215.

Sag. 3,1-9 : souffrance et mort des justes. – Le discours oppose, cette fois, les justes souffrant réellement jusqu'à en mourir (non plus un projet d'impies) et l'opinion des gens qui ne s'arrêtent qu'aux apparences immédiates et bornées (non plus des persécuteurs ; ceci malgré Barucq). Or la différence tient à la réalité existentielle de la foi et de la fidélité de ces justes, aux antipodes de l'incompréhension des gens : le juste sait qu'il n'est qu'à l'épreuve, que Dieu ne le rejette pas, et son espérance sera couronnée. Cette opposition entre deux façons de comprendre souffrance et mort (sans qu'aucune ne mette en question la bonté ou la justice de Dieu, à l'inverse de Job) est de toujours. – Voir A. Barucq, *La gloire des justes (Sg 3,1-9)*, dans *Assemblées du Seigneur*, t. 96, 1967, p. 7-17.

Sag. 7,22-24 : les qualités de l'Esprit de la Sagesse. – Cette litanie rappelle la description du Bien par le stoïcien Cléanthe. Pourtant les 21 (3 × 7) attributs ont leur originalité. Les deux premiers attributs viennent l'un du stoïcisme (« intelligent »), l'autre de la Bible (« saint ») : ils situent l'Esprit qui habite la Sagesse dans le domaine qui transcende le matériel. Le deuxième binôme oppose l'unicité de cet Esprit à la multiplicité de ses virtualités ou de ses actions. L'auteur passe alors aux propriétés qui rendent son action efficace et pure à l'extrême ; l'Esprit, loin d'être soumis à l'ordre matériel, le pénètre sans en subir nulle atteinte. A partir du 11e attribut, qui est central, viennent les qualités de l'Esprit dans son gouvernement du monde : bonté de son intention et de son action, dont rien n'entrave la spontanéité, constance ou sérénité de l'agir, enfin pouvoir et savoir illimité de cet Esprit.

Voir Éd. des Places, *Épithètes et attributs de la 'Sagesse' (Sg 7, 22-23) et SVF I 557 Arnim*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 414-19 ; – C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, p. 369-7, et *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, p. 480-93.

Sag. 11,23 - 12,2 et 12,19-22 : la patience de Dieu, exemple pour les croyants. – Capable de détruire sa création par une sorte d'anticréation ou par son seul souffle (*pneuma*) (11,15-20), Dieu temporise, ferme les yeux sur les fautes et n'envoie que de légers châtiments pour éveiller la conscience du pécheur dans l'espoir de le voir se repentir et croire. Telle fut la pédagogie mesurée de Dieu lors des plaies d'Égypte. La raison de cette modération est que Dieu ne cesse d'aimer son œuvre ; plus encore, il ne cesse de l'aimer parce qu'il lui demeure présent par son Esprit incorruptible. Cette leçon doit être imitée par le fidèle appelé à juger les pécheurs avec mesure (12,22, conjecture) et bienveillance, appelés d'autre part, lorsque lui-même pèche, à espérer en la miséricorde divine qui laisse le temps pour le repentir.

Voir : C.-A. Keller, *L'amour du Créateur, Sg 11,23 - 12,2*, dans *Assemblées du Seigneur*, t. 63, 1970, p. 70-74 ; – A. Vanhoye, *Mesure ou démesure en Sg. XII, 22 ?*, RSR, t. 50, 1962, p. 530-37 ; – M. Gilbert, *La conjecture μετριότητι en Sg 12,22a*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 550-53.

Sag. 13,1-9 : la connaissance de Dieu par ses œuvres. – Les éléments d'une théodicée présents dans

ce texte ont été relevés par toute la tradition chrétienne, souvent en lien avec *Rom.* 1,19-20 : Dieu peut être connu par qui observe les merveilles de l'univers. Ce Dieu est l'artisan du monde, il est le Seigneur qui se révéla à Moïse (*Sag.* 13,1b : *Ex.* 3,14 LXX). Il ne doit donc pas y avoir de différence entre le Dieu des croyants et le Dieu des philosophes. Mais comment les philosophes païens ne l'ont-ils pas connu ? A cet étonnement, l'auteur ne donne pas de réponse ; plusieurs hypothèses peuvent être avancées.

Voir : C. Larcher, *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse, 13, 1-9,* dans *Lumière et vie,* t. 3, fasc. 14, 1954, p. 197-206 (53-62) ; – M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15),* coll. Analecta Biblica 53, Rome, 1973, p. 1-52 ; *La connaissance de Dieu* (cité *supra*), p. 204-06 ; – A.-M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture,* coll. Lectio divina 91, Paris, 1976, p. 127-54.

Sag. 14, 22-31 : la méconnaissance de Dieu conduit à l'immoralité. – L'idolâtrie, qui confère au bois ou à la pierre le Nom incommunicable (14,21), élargit le champ du désordre qu'elle établit : toutes les valeurs morales prônées par le décalogue en deviennent bafouées et toute la société s'en trouve corrompue, même si elle prétend que c'est cela la paix. L'auteur critique probablement la *pax augustea,* accompagnée de tant de désordres, surtout par les mystères. Mais c'est le principe de sa critique que l'on retrouve chez Paul, *Rom.* 1,22-32 : méconnaître Dieu ouvre la porte au débordement de toute immoralité. Par contre, la grâce d'Israël est, malgré son péché, d'avoir reconnu le Seigneur dans l'alliance ; cette attitude implique le renoncement au mal et la vie juste, et dès lors, reconnaissant la souveraineté du Seigneur sur lui, Israël tient la racine de l'immortalité (15,1-3). – Voir M. Gilbert, *La critique des dieux,* p. 126-96.

Sag. 16,20-29 : la manne. – Le rappel du don de la manne au désert (cf. *Ex.* 16 ; *Ps.* 78,25 ; 105,40), étant au centre de l'évocation des événements de l'exode retenus par l'auteur, en donne aussi la clé d'interprétation : la création fut transformée par son Créateur pour servir ses fidèles (16,24-25) ; ce thème de l'exode – nouvelle création est repris en conclusion du livre et culmine précisément par un dernier rappel de la manne vue comme aliment d'immortalité (19,21c). En outre, à la suite de *Deut.* 8,3, la manne renvoie à la Parole de Dieu, et l'obligation de la récolter le matin apprend qu'il faut rendre grâce et prier dès le lever du jour. La liturgie chrétienne a lu ce texte à la lumière du mystère eucharistique. – Voir P. Beauchamp, *La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'exode par le Livre de la Sagesse : le thème de la manne,* dans *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du C.N.R.S.,* Paris, 1967, p. 207-19.

Sag. 18,14-16 : la Parole exterminatrice. – Lors de la sortie d'Égypte, la mort des premiers-nés des Égyptiens, « attribués directement à Dieu par *Ex.* 11,4 ; 12,12.23.27.29, accompagné de l'Exterminateur, *Ex.* 12,23, devient l'œuvre de la Parole divine. Celle-ci était déjà représentée comme exécutant les jugements par *Is.* 11,4 ; 55,11 ; *Jér.* 23,29 ; *Osée* 6,5. Dans cette évocation dramatique, l'auteur s'inspire au v. 16b de 1 *Chron.* 21,15-27, et peut-être aussi d'Homère (*Iliade* IV, 443). L'ensemble prend une signification apocalyptique et la Parole de jugement préfigure, non l'Incarnation du Verbe (contrairement à l'usage que la liturgie [latine de Noël] a fait de ce texte), mais l'aspect redoutable de son second avènement. On rapproche 1 *Thess.* 5,2-4 ; *Apoc.* 19,11-21 » (*Bible de Jérusalem,* Paris, 1973, p. 984, note g).

Voir A. Cabaniss, *Wisdom 18:14f : An Early Christmas Text,* dans *Vigiliae Christianae,* t. 10, 1956, p. 97-102 ; – A. Ohler, *Die Macht des göttlichen Wortes. Eine Meditation zu Weish 18, 14-16,* dans *Bibel und Leben,* t. 14, 1973, p. 271-75 ; – M. Priotto, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25,* coll. *Supplementi alla Rivista Biblica 15,* Bologne, 1987.

II. La relecture de Sagesse à travers les siècles

L'histoire de la relecture de *Sag.* au cours des siècles chrétiens n'est pas faite ; encore moins connue l'histoire de sa relecture spirituelle. Les hésitations de la tradition sur la canonicité du livre expliquent en partie pourquoi, durant les dix premiers siècles de notre ère, il eut peu de commentaires. A partir de Raban Maur jusqu'à la veille de l'exégèse critique moderne, les commentaires bibliques n'ont, par ailleurs, aucune prétention scientifique : le public qu'ils visent est tout simplement le peuple chrétien cultivé, les prêtres et les moines surtout, et leur intention est de nourrir la foi et la piété. A cela s'ajoute que plusieurs de ces commentateurs, jusqu'au concile de Trente, ne reconnaissent pas la canonicité de *Sag.* : le livre ne peut servir qu'à l'édification des fidèles ; ainsi Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux. Autre caractéristique encore : jusqu'au milieu du 17e siècle au moins, mis à part les deux commentaires grecs, inédits, de Matthieu Cantacuzène et du moine Malachie, tous les commentaires de *Sag.* furent écrits en latin et c'est le texte ancien de la *Vetus Latina,* passé dans la Vulgate, probablement au 5e siècle, qu'ils commentent.

Sur l'histoire de la discussion sur la canonicité de *Sag.* : C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse,* coll. Études Bibliques, Paris, 1969, p. 36-84.

1. DANS L'ÉGLISE ANCIENNE. – Il n'empêche que l'on retrouve des traces d'une lecture de *Sag.* dès la fin du 2e siècle. On la cite à Alexandrie, on la traduit en latin en Afrique chrétienne et le canon romain (dit de Muratori) l'inscrit parmi les livres sacrés. Mieux encore, dès la fin du 2e siècle, l'école d'Alexandrie, principalement avec Origène (*De principiis* I, 2), utilise *Sag.,* en particulier 7,25-26, pour rendre compte de la christologie, plus précisément de la Filiation divine. Au 4e siècle, Grégoire de Nysse recourt toujours à quelques termes de *Sag.* 7,25-26 pour parler du Fils en théologie trinitaire.

Les analogies, non point un rapport de dépendance, entre *Sag.* 5,1-5 et *Barnabé* 7,9, ont conduit A. Jaubert à supposer un thème juif palestinien sur l'exaltation du juste au début de l'ère chrétienne : *Écho du Livre de la Sagesse en Barnabé 7, 9,* RSR, t. 60, 1972, p. 193-98. – Sur l'école d'Alexandrie : R.M. Grant, *The Book of Wisdom at Alexandria. Reflections on the History of the Canon and Theology,* TU 92 (*Studia Patristica* 7), Berlin, 1966, p. 462-72, repris dans son *After the New Testament,* Philadelphie, 1967, p. 70-82. – Sur Grégoire de Nysse : M. Harl, *A propos d'un passage du « Contre Eunome » de Grégoire de Nysse : ἀπόρροια et les titres du Christ en théologie trinitaire,* RSR, t. 55, 1967, p. 217-26.

Une telle orientation, qui assimile la Sagesse au Christ, marquera toute l'interprétation chrétienne subséquente, surtout l'interprétation spirituelle jusqu'à nos jours. Ainsi, dans la tradition africaine, dès

Cyprien (*Testimonia* II, 14), *Sag.* 2,12-20 est lu comme une prophétie de la Passion du Christ. Il faudrait signaler plusieurs autres passages de *Sag.* comme par exemple 3,1-9 et sa théologie du martyre, qui furent lus dans les églises anciennes, entre autres à la liturgie. Mais, chose étonnante, durant des siècles, sinon jusqu'aujourd'hui, on ne s'intéressa guère à la seconde partie de *Sag.*, à sa relecture de l'Exode : un coup d'œil sur les index de *Biblia Patristica*, t. 1-3 (Paris, 1975, 1977, 1980), en apporte la preuve immédiate. Et cela vaut en particulier pour Augustin, le seul pour qui une analyse de l'usage de *Sag.* a été réalisée. C'est tout d'abord la dimension prophétique de quelques passages des premiers chapitres de *Sag.* qu'Augustin met en relief et intègre à sa vision proprement théologique : la Sagesse de 7,26 est le Verbe engendré du Père, comme Fils égal, coéternel et de puissance semblable ; rôle sanctifiant de l'Esprit par la grâce qu'il communique au baptisé ; mission invisible de la Sagesse – Verbe du Père dans les âmes (7,27c), doctrine propre à Augustin que Thomas d'Aquin (*Summa Theologica* I^a, q. 43, a. 5, sol. 2) reprendra. Augustin médite aussi longuement sur la condition humaine, telle que l'exprime *Sag.* 9,13-16. A la fin de sa vie, dans son *Speculum*, c'est tout l'idéal de vie chrétienne qu'il propose aux fidèles, et *Sag.* y a sa place (1,1-11 ; 3,9-14 ; 6,2-22 ; 8,7) ; véritable éthique chrétienne, où la vertu de justice tient une grande place.

Voir A.-M. La Bonnardière, *Le « Juste » défié par les impies (Sap. 2, 12-21) dans la tradition patristique africaine*, dans *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1969)*, Paris, 1971, p. 161-86 ; *Le Livre de la Sagesse dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 17, 1971, p. 171-75 ; *Biblia augustiniana, A.T. Le Livre de la Sagesse*, coll. Études Augustiniennes, Paris, 1970.

2. Le moyen âge. – Or, dès qu'avec Raban Maur, s'ouvre l'ère des commentaires de *Sag.*, ce thème de la justice garde toute son importance. Durant des siècles, la justice dont parle *Sag.* 1,1 et 6,1-11 est tout d'abord celle que doivent pratiquer ceux qui gouvernent, y compris les prélats dans l'Église. De la sorte, l'objet propre de *Sag.* semble être davantage la justice que la Sagesse ! En fait, l'octroi de la Sagesse ne doit viser qu'à favoriser, de la part des gouvernants, la justice, ou encore : pratiquer la justice est, pour le prince, la condition de l'octroi de la Sagesse. Ainsi Raban Maur, Hugues de Saint-Cher, le commentaire attribué à Bonaventure, Nicolas de Lyre. Il en sera encore de même après la concile de Trente, pour C. Jansenius de Gand, J. Lorin ; avec Cornelius a Lapide, la Sagesse apparaît même au service de la justice ; J. Maldonado, G. Menochio et même A. Calmet continuent sur la lancée traditionnelle. Pourtant l'importance de la justice des princes dans l'interprétation de *Sag.* s'estompe peut-être dès le 17^e siècle chez C. Castro, certainement dès la fin du 18^e chez le protestant J.C.C. Nachtigal, au 19^e chez l'évêque catholique A. Martini, le réformé J.A. Schmid, chez le grand commentateur C.L.W. Grimm, et même au 20^e chez le jésuite R. Cornely et P. Heinisch. *Sag.* est devenu un livre de piété individuelle où les responsabilités des puissants en matière de justice ne sont plus guère soulignées, jusqu'à ce que L. Alonso Schökel, dans son bref commentaire de 1974, remette en lumière la place de la justice en *Sag.* : ce livre, il le définit un traité sur la justice dans le gouvernement.

Sur cette histoire : S. Breton, *Libro de la Sabiduría o Libro de la justicia? El tema de la justicia en la interpretación del Libro de la Sabiduría*, dans *Cuadernos bíblicos*, t. 1, 1978, p. 77-104 ; – L. Alonso Schökel, etc., *Sabiduría*, coll. Los Libros sagrados 17, Madrid, 1974, p. 71svv ; – B. Celada, *El libro de la Sabiduría, recuperado para la causa de la justicia*, dans *Cultura bíblica*, t. 37, 1980, p. 43-55 (résumé de l'article de S. Breton) ; – J. Vilchez, *El binomio justicia-injusticia en el Libro de la Sabiduría*, dans *Cuadernos bíblicos*, t. 7, 1981, p. 1-16.

Disciple d'Alcuin, Raban Maur compile toutes les richesses de l'exégèse patristique et sera une des sources principales du savoir biblique du moyen âge. Toutefois, puisque rien ne lui est parvenu du commentaire de Bellator, ni des sermons d'Ambroise ou d'Augustin sur *Sag.*, son commentaire fut réalisé à nouveaux frais ; ses références les plus courantes sont bibliques et l'orientation de son interprétation est radicalement chrétienne : la Sagesse, c'est le Christ, le juste persécuté de *Sag.* 2, c'est encore lui ; etc. ; pourtant Raban Maur s'applique à comprendre le texte et à en suivre le développement, mais sans recourir à la doctrine des quatre sens, qu'il a pourtant exposée ailleurs ; tout compte fait, son commentaire ne dépasse guère la paraphrase, sobre, souvent très juste, riche d'enseignement spirituel. C'est de Raban Maur que dépend surtout la *Glossa ordinaria* et *interlinearis*, achevée au 12^e siècle ; elle finira par être pour quelques siècles le manuel de base des études bibliques. Le 13^e siècle a laissé deux travaux importants. Tout d'abord les *Postillae* sur *Sag.* d'Hugues de Saint-Cher ; abondant et, à notre goût, assez touffu, ce commentaire, de 1240 environ, vise à compléter la *Glossa* par de nombreuses citations, y compris d'auteurs du 12^e siècle tels que Bernard de Clairvaux ou Pierre le Chantre ; antérieur au retour d'Aristote, l'auteur s'y montre peu personnel, et la Sagesse est toujours assimilée au Christ. Quant au commentaire attribué, avec raison, semble-t-il, à Bonaventure et datant probablement des alentours de 1270, il dépend de la *Glossa* et d'Hugues de Saint-Cher, mais la présentation est totalement scolastique, avec ses divisions et subdivisions logiques qui cherchent à montrer le développement interne du discours de *Sag.*

Plusieurs commentaires médiévaux latins sont toujours inédits : ceux de Pierre le Chantre (fin 12^e s.), d'Étienne de Langton, de Guerric de Saint-Quentin, de Guillaume d'Altona (?), de Guillaume de Méliton, de Jean de Varzy, de Nicolas de Gorran (?) (ces derniers du 13^e s.) et celui de Jacques de Lausanne (début 14^e s.) : C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 397 (avec renvois) ; – C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. 1, coll. Études Bibliques 1, Paris, 1983, p. 75-76 (avec renvois à Stegmüller). – Pour une vision générale : B. Smalley, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 337-55 ; t. 3, 1950, p. 41-77 (spécialement p. 47-48 sur celui de Bonaventure) et p. 236-74. Le 14^e siècle a laissé également deux commentaires grecs, toujours inédits : celui de Matthieu Cantacuzène, bref et couvrant tout le livre, et celui du moine Malachie, qui, après une introduction critique (résumée par C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, t. 1, p. 127-29), donne six longues homélies ne couvrant que Sag. 1-12 (Larcher, *ibid.*, t. 1, p. 76-77).

Du 14^e siècle, trois commentaires sont aujourd'hui publiés. Le premier, de Maître Eckhart, fut écrit vers 1300 ; c'est en fait une œuvre tout à fait particulière ; non pas un commentaire complet, mais des observa-

tions très intellectuelles sur quelques versets : *Sag.* 1,1a.c.5b.7.13.14a (très longuement).15 ; rien sur *Sag.* 2 ; 3,1a ; 4,4b ; 5,5a.15ab ; 6,8.12a.13.16a.19., et ainsi de suite ; les annotations philosophiques et théologiques sont organisées selon des divisions rationnelles ; Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin sont souvent cités et discutés. Les brèves annotations de Nicolas de Lyre, rédigées vers 1330, sont très personnelles, sans aucune citation d'auteurs antérieurs ; bien qu'il ignore le grec, l'auteur s'en tient au seul sens littéral, sans même donner un plan du livre ou des chapitres ; ces *Postillae* furent très connues et souvent éditées. Par contre, l'énorme commentaire de Robert Holcot, rédigé vers 1333-1334 probablement et couvrant près de 700 grandes pages dans l'édition de 1586, s'arrête plus au sens moral qu'au sens littéral ; très cultivé, l'auteur cite nombre d'autorités, y compris les maîtres du 13e siècle ; il ajoute des questions de théologie et de casuistique ; homme savoureux, mais aussi sceptique, par exemple sur la valeur des preuves rationnelles sur l'immortalité (*Sag.* 2,1) ou sur l'existence de Dieu (13,1-9), son commentaire est le plus important et le plus valable qu'ait laissé le moyen âge.

On dispose de deux éd. du commentaire d'Eckhart : G. Théry, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse* (AHDLMA, t. 3, 1928, p. 321-443 ; t. 4, 1930, p. 233-304, avec notes), et *Expositio Libri Sapientiae*, éd. J. Koch-H. Fischer, dans *Die lateinischen Werke* (t. 2/7-8, Stuttgart, 1966, p. 385-512 (avec trad. allemande). – Sur R. Holcot : B. Smalley, *Robert Holcot, O.P.*, AFP, t. 26, 1956, p. 5-97.

Le commentaire spirituel de Denys le Chartreux, rédigé vers 1445 à Roermond au Limbourg hollandais et publié pour la première fois en 1533 à Cologne, est un des meilleurs du genre ; débarrassé des distinctions scolastiques, sans guère s'appuyer sur d'autres autorités que la Bible elle-même, le discours est continu, profond, comme on l'attend d'un mystique.

3. Le temps de la Réforme. – Le 16e siècle voit d'abord se multiplier les éditions des commentaires antérieurs, en particulier ceux de Holcot, Denys le Chartreux et Bonaventure (?). Cependant ce siècle offre aussi le premier essor de l'exégèse critique ; des savants comme Fr. Vatablus, Isid. Clarius, Séb. Castellion et Fr. Lucas de Bruges publient des annotations au texte biblique qui seront rassemblées plus tard dans les fameux *Critici Sacri*, Amsterdam, 1698. Les notes sur *Sag.* de C. Jansenius de Gand eurent aussi leur succès, plus que la nouvelle traduction latine avec importantes notes philologiques de P. Nannius, de Louvain. Seule la paraphrase de *Sag.* offerte par le portugais J. Osorio (1577), tout en s'attachant au sens littéral, en développe les orientations morales et spirituelles, sans toutefois jamais citer ni les Pères, ni les commentateurs antérieurs, ni même la Bible !

Le 17e siècle marque l'apogée et le début du déclin de l'exégèse catholique, qui désormais est presque la seule à s'intéresser au livre deutérocanonique qu'est *Sag.* Deux jésuites en particulier s'imposent toujours à l'attention, le français J. Lorin et le flamand Cornelius a Lapide. Du commentaire de J. Lorin, plusieurs fois édité, du vivant même de l'auteur, le sous-titre de l'édition de 1619 précise : « in quibus praeter literalis sensus accuratam explanationem, variarumque lectionum cum vulgata collationem, omnigeni mystici sensus ex Patribus tum Graecis, tum Latinis scitissime eruuntur » ; les explications sont abondantes et savantes (il cite volontiers Matthieu Cantacuzène et Denys le Chartreux) ; elles suivent pas à pas le texte ; Lorin est débiteur des travaux critiques du 16e siècle et son commentaire est probablement le plus important de toute la tradition ancienne. Celui de Cornelius a Lapide, posthume (1638), dépend aussi de celui de Lorin et il eut un grand succès, jusqu'au 19e siècle ; lui aussi, volontiers spirituel et même pastoral, se situe parmi les grands commentaires de *Sag.*

D'autres ont aussi leur valeur, mais secondaire, tel celui du jésuite Chr. de Castro (1613) dont on apprécie la brièveté, mais aussi la richesse de matériel traditionnel. Il y eut encore les brèves annotations des jésuites Em. Sa, G. Estius, J. Mariana, G. Menochio, J. Tirin et J. Gordon, reprises avec celles du dominicain Th. Malvenda et de J.-B. Bossuet dans la *Biblia Sacra... cum selectissimis Litteralibus Commentariis*, t. 14, Venise, 1751, p. 200-478. Par contre, le commentaire de L. De Aponte, napolitain, qui connut pourtant plusieurs éditions du vivant de l'auteur (1629, 1640, 1651), est une paraphrase prolixe à l'excès, d'allure homilétique et bourrée de digressions, généralement inutiles aujourd'hui.

4. Le temps des épigones. – En 1672 paraît le premier commentaire de *Sag.* en langue française, de Le Maistre de Sacy, qui eut un grand retentissement ; l'auteur s'attache au sens littéral, mais fait plus de cas de la lecture chrétienne du texte ; il recourt aux Pères, surtout à Augustin, et ses pages veulent soutenir la vie spirituelle du lecteur.

Il convient de signaler aussi le rôle que *Sag.* exerça auprès des maîtres spirituels de l'époque. En particulier et à titre de curiosité, signalons, malgré son aspect insolite, l'impact de *Sag.* 6-9 sur Claude Martin, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, le fils de la mystique de Tours et de Québec, Marie de l'Incarnation : il alla jusqu'à célébrer ses épousailles avec la Sagesse vers 1665-1666 ! (cf. G.-M. Oury, *Dom Claude Martin, le fils de Marie de l'Incarnation*, Solesmes, 1983, p. 112-23). Dans les premières années du 18e siècle, Louis-Marie Grignion de Montfort rédige un bref traité sur *L'amour de la Sagesse éternelle*, pièce maîtresse de sa spiritualité, où il s'inspire explicitement de *Sag.* (cf. M. Gilbert, *L'exégèse spirituelle de Montfort*, NRT, t. 104, 1982, p. 678-91).

Le 18e siècle n'apporte plus qu'un grand commentaire, celui du bénédictin A. Calmet, rédigé et publié en français en 1713 (la traduction du texte de *Sag.* est celle de Le Maistre de Sacy), puis traduit en latin par J.D. Mansi en 1792 ; le sens littéral y retient l'attention et, malgré sa brièveté, l'annotation est excellente.

Après quoi, on ne trouvera plus, jusqu'au milieu du 19e siècle, que des ouvrages sans grande valeur. Le meilleur, au plan spirituel, est peut-être celui de J.-J. Duguet, *Explication du Livre de la Sagesse, où, selon la méthode des Saints Pères, l'on s'attache à découvrir les Mystères de Jésus-Christ, et les Règles des mœurs renfermées dans la Lettre même de l'Écriture*, Paris, 1755 ; il utilise la traduction de Le Maistre de Sacy. Par contre, en 1768, N. De Luca publia à Naples une paraphrase de *Sag.* avec notes et surtout avec des réflexions politico-morales, qu'il développa encore dans l'édition de 1786, alors qu'il était devenu évêque ; mais ces travaux n'ont plus guère de valeur aujourd'hui.

5. L'époque moderne. – Il faut attendre le milieu du 19e siècle pour retrouver des commentaires plus sérieux. C.L.W. Grimm, protestant, reprenant un travail publié en 1837 à Leipzig, y fait paraître en 1860 le premier et un des meilleurs commentaires scienti-

fiques, surtout philologique, de *Sag.* Il sera suivi par W.J. Deane (1881), le jésuite R. Cornely (1910), P. Heinisch (1912), A.T.S. Goodrick (1913) et récemment D. Winston (1979 : très riche pour la tradition juive ancienne) et C. Larcher (1983-1985) ; ce dernier marque certainement un apogée dans l'exégèse de *Sag.*, tant le commentaire est riche aux plans philologique, historique et théologique. Les commentaires de ces auteurs n'ont cependant pas eu de résonance immédiate au plan spirituel, car ils ne s'adressent plus comme leurs aînés aux prédicateurs ou aux communautés croyantes, mais au monde des savants. Pourtant, sur la base de ces recherches scientifiques, plusieurs commentaires plus accessibles ont également paru pour un plus large public de fidèles ; par exemple, en français, ceux de J. Weber (1943) et de J. Drouet (1966).

Peu de commentaires modernes se sont souciés d'indiquer les opinions de leurs aînés, à l'exception surtout de R. Cornely et de C. Larcher ; ce dernier fournit même au cours du commentaire un relevé précis des citations patristiques de *Sag.* ; dans *La critique des dieux (Sg 13-15)*, coll. Analecta Biblica 53, Rome, 1973, nous avons noté systématiquement les opinions antérieures, lesquelles se transmettent souvent pendant des générations.

Aux plans spirituel et pastoral, quelques ouvrages du 20e siècle méritent attention. En 1911, V. Diglio donne, à la cathédrale de Bénévent, une suite de leçons sur *Sag.* (*Primo corso di lezioni teologali sul libro della D. Sapienza*, Benevento, 1911), où la Sagesse est expliquée, avec toute la tradition chrétienne, à la lumière du Christ Verbe de Dieu ; appuyée sur les Pères et les docteurs chrétiens, cette lecture est peut-être la seule sur *Sag.* qui nous soit parvenue d'un genre littéraire en vogue depuis le 16e siècle ; elle ne manque pas de charme. Deux introductions répondent au même but : celle de H. Duesberg, dans *Les scribes inspirés* (t. 2, Paris, 1939, p. 441-592) et celle de J. Goldstain, *Les sentiers de la Sagesse* (Paris, 1967, p. 287-343). Enfin D. Barsotti, *Meditazione sul Libro della Sapienza* (Brescia, 1976 ; trad. franç., Paris, 1980), situe bien l'originalité de *Sag.* dans l'ensemble de la Révélation et comme ultime préparation à l'universalisme du Nouveau Testament.

6. Dans la liturgie. – 1° *La liturgie ancienne de Jérusalem.* – Dans *Le grand lectionnaire* (géorgien) *de l'Église de Jérusalem (5e-8e s.)* (éd. et trad. par M. Tarchnischvili, CSCO 188-189 et 204-205, Louvain, 1959-1960), on relève les emplois suivants de *Sag.* :

Sag. 2,12-23 : au matin du Samedi-Saint (n. 705) ; – 3,1-8 ; 5,1-17 : fête de S. Athénogène (n. 900) ; – 4,8-12 : au 2 février, Présentation de Jésus au Temple (n. 201) ; – 7,15-29 : Pentecôte (n. 883) ; – 8,2-4 : au 8 septembre, fête de la Nativité de la Vierge (n. 1222) ; – 9,1-19 : au 14 septembre, Dédicace de l'Anastasis (n. 1237) ; – 14,1-7 : *idem* (n. 1242) ; – 14,11-15, 3 : 3e vendredi du Carême (n. 425).

2° *Le Missel de Pie V.* – Dans la liturgie latine jusqu'à Vatican II, *Sag.* n'intervenait jamais dans le cycle temporal à titre d'épître ; on relevait pourtant quelques citations, par exemple comme introït (1,7 à la Pentecôte) ; par contre, dans le sanctoral, *Sag.* est choisi comme épître plus de 15 fois, sans compter les emplois dans le commun pour plusieurs classes de martyrs (*Sag.* 3,1-8 ; 5,1-5.16-20 ; 10,10-14) ; les saints sont souvent des romains ou des italiens :

Sag. 3,1-8 : Vite, Modeste et Crescence (15 juin) ; – 5,1-5 : Anicet (17 avril) et Nérée, Achillée, Domitilla et Pancrace (12 mai) ; – 5,16-20 : Prime et Félicien (9 juin), Cosme et Damien (27 septembre) ; – 7,7-14 : Thomas d'Aquin (7 mars), Philippe Neri (26 mai) ; – 10,17-20 : Nazaire, Celse, Victor I et Innocent I (28 juillet), Félix et Adaucte (30 août). – Voir aussi J. Hennig, *The Book of Wisdom in Liturgy*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 14, 1952, p. 233-36.

3° *La liturgie latine après Vatican II.* – *Sag.* ne reçoit pas davantage de place significative pour les dimanches et les grandes fêtes, mais durant la 32e semaine ordinaire des années impaires, on en lit les passages les plus marquants. Quelques emplois sont plus significatifs : *Sag.* 2,1.12-22 se lit le vendredi de la 4e semaine du Carême et à la Messe votive de la Croix : c'est l'antique tradition de la lecture chrétienne messianique de ce texte ; *Sag.* 3,1-9 se lit pour quelques martyrs, ceux de l'Ouganda (3 juin), Cyprien (16 septembre) et les martyrs canadiens (19 octobre). Dans la liturgie des heures, *Sag.* 9,1-11 est chanté à Laudes du samedi de la 3e semaine ; à l'Office des lectures, *Sag.* est retenu pour la 30e et la 31e semaine des années paires.

Pour un commentaire des péricopes lues à la liturgie de la Parole : *La sagesse d'Israël. Ben Sirak, Le livre de la Sagesse*, coll. Écouter la Bible 14, Paris, 1982, p. 119-95.

Maurice Gilbert.

SAGESSE (des hommes et de Dieu). – Ce thème de la Sagesse est immense par son domaine, son évolution, les problèmes posés. D'une part, il a fallu ici se limiter à quelques périodes plus caractéristiques ; d'autre part, la diversité dans les approches et les manières de traiter les problèmes manifeste bien la complexité de ce thème. Dans l'enchevêtrement des questions, on sera plus sensible au rapport entre sagesse créée et Sagesse incréée, et dans l'évolution du thème on verra comment ce terme de Sagesse, d'abord très englobant, s'est distingué de la science en général, spécialement de la « science » théologique, pour désigner quelque chose qui se rapproche de la spiritualité – non sans un rôle critique bienfaisant –, au risque de s'étioler en se laissant opposer à la science.

I. *Ancien Testament.* – II. *La Sagesse selon Philon d'Alexandrie.* – III. *Nouveau Testament.* – IV. *Sagesse antique et sagesse chrétienne.* – V. *Au temps de la Renaissance.* – VI. *Sophiologie.* – VII. *Sagesse et philosophie dans les temps modernes.*

I. ANCIEN TESTAMENT

Tous les peuples ont leur sagesse ; celle de la Bible s'inscrit dans ce phénomène universel. Pourtant, mis à part un regain d'intérêt au 13e siècle, la sagesse biblique intéressa peu les auteurs chrétiens avant le 20e siècle, sauf pour souligner le rapport entre Jésus et la figure de la Sagesse.

Parmi les commentaires anciens, les plus marquants furent ceux de Jérôme, sur l'*Ecclésiaste*, de Grégoire le Grand, sur *Job*, de Thomas d'Aquin, également sur *Job* (traduit en français par J. Kreit : *Job, un homme pour notre temps*, Paris, 1982), de Robert Holcot, sur le Livre de la *Sagesse* (vers 1333-1334), de Juan de Pineda, sur *Job* (1597 et 1601), de Jean Lorin, sur le Livre de la *Sagesse* (1607) ; mais rien de très valable sur *Proverbes* ou *Siracide*.

Pour une vue générale de la recherche actuelle : O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion,* Édimbourg, 1936 ; R.B.Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament,* New York, 1971 ; G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn, 1970 : *Israël et la Sagesse,* trad. Ét. de Peyer, Genève, 1971 ; J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom : An Introduction,* Londres, 1981 ; A. Vanel, *Sagesse (Courant de),* DBS, t. 11, fasc. 60, 1986, col. 4-58.

Ce silence s'explique probablement par l'essor en Occident de la philosophie et des sciences, héritage de la Grèce. La sagesse populaire demeure orale et, en Occident encore, ne sert plus qu'à embellir le discours. Le regain actuel pour la sagesse biblique fut provoqué par les découvertes archéologiques : dès le 19e siècle, les civilisations du Proche-Orient ancien resurgissent et la parenté entre leurs sagesses et celle d'Israël saute aux yeux. De plus, au 20e siècle, la découverte des sagesses africaines, toujours vivantes, attise encore cet intérêt pour la sagesse biblique.

Voir, par exemple, L. Naré, *Proverbes salomoniens et proverbes mossi,* coll. Publications Universitaires Européennes, XXIII/283, Francfort/M.-Berne-New York, 1986.

1. **Terminologie.** – Les termes *sagesse, sage, sapience, sapientiel* ou *sapiential,* dérivent des mots latins *sapientia, sapiens,* tirés du verbe *sapere,* goûter, percevoir, savourer. Dans la Vulgate, ces termes latins rendent les mots grecs du NT *sophia* et *sophos,* dont la racine et l'étymologie sont inconnues. A ces mêmes termes grecs dans la Septante, répondent, dans la Bible hébraïque et dans Ben Sira hébreu, *ḥokmah,* sagesse, et *ḥakam,* sage. Dans la Bible hébraïque, la racine *ḥkm* se trouve plus de 300 fois, surtout en *Job, Prov.* et *Qo.,* et plus de 50 fois en *Sir.* ; dans la Septante, *Sag.* compris, *sophia* et *sophos* apparaissent surtout dans les livres sapientiaux.

Des mots liés aux termes *ḥokmah, sophia,* permettent d'en délimiter le champ sémantique. On trouve le binôme sagesse-connaissance (*da'at, gnôsis : Prov.* 2,6 ; *Qo.* 1,16), sagesse-intelligence (*bînah* ou *tebûnah, sunesis : Deut.* 4,6 ; *Prov.* 24,3 ; *Sir.* 14,20 ; *Is.* 29,14), sagesse-éducation (*mûsar, paideia : Prov.* 1,2 ; 15,33). Ce vocabulaire reste fluide, ainsi que le montrent quelques listes plus amples : *Prov.* 1,2-4 (sagesse, éducation, savoir faire *['ormah],* connaissance et prudence *[mezimmah]*), 8,12.14 ; *Job* 12,13.16 ; *Is.* 11,2. Ces termes dénotent les nuances de la sagesse : un savoir, une perspicacité, la réflexion, mais aussi la bonne éducation et le savoir-faire. Valeurs morales, mais aussi religieuses, puisque la crainte du Seigneur n'est pas exclue (*Is.* 11,2). Il en est de même chez tous les peuples.

A l'inverse, qui manque de sagesse est ingénu, simple (*peta'îm : Prov.* 1,4), et donc influençable (9,4.16), lourdaud (*kesîl :* 26,1-12) : il parle à tort et à travers, ne mérite pas confiance et n'aboutit à rien ; il est vil, ignoble (*nabal :* 17,7), irréfléchi, inconvenant (30,32), insensé (*'ewîl :* 10,8). *Sir.* 21,11 - 22,18 en donne un tableau piquant.

Voir G. Fohrer, *sophia,* dans Kittel, TWNT, t. 7, p. 476-96 ; – M. Saebø, *ḥkm weise sein,* dans *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.,* éd. E. Jenni et C. Westermann, t. 1, col. 557-67 ; – H.P. Müller et M. Krause, *ḥakam,* dans *Theologisches Wörterbuch zum A.T.,* t. 2, col. 920-44 ; – St. A. Mandry, *There is no God ! A Study of the Fool in the Old Testament, particularly in Proverbs and Qoheleth,* Rome, 1972 ; – A.A. Desečar, *La sabiduria y necedad en Sirac 21-22,* Rome, 1970.

2. **Formes d'expression.** – En hébreu, on parle, de façon très générale, de *mashal.* En français, on distingue mal le dit, le dicton, l'adage, la sentence, le proverbe. La Bible connaît le dicton ou adage très bref : « Peau pour peau » (*Job* 2,4). Le proverbe semble surtout se composer de quatre termes, groupés deux par deux, comme partout : « Telle mère, telle fille » (*Éz.* 16,44 ; cf. aussi 1 *Rois* 20,11 ; *Jér.* 31,29 = *Éz.* 18,2). La sagesse biblique connaît elle aussi l'énigme : « De qui mange est sorti ce qui se mange, et du fort, le doux » (*Juges* 14,14), ou la fable (*Juges* 9,7-15 ; 2 *Rois* 14,9), ou la parabole (celle de Nathan, 2 *Sam.* 12,1-4, par ex.). Le proverbe numérique s'apparente à l'énigme (*Prov.* 30,15-33). Parfois le texte se développe en récit (*Job* 1-2 ; 42, 7-17). Ailleurs le discours est très charpenté (*Prov.* 2 : une seule phrase, semble-t-il). On rencontre aussi les longs dialogues (*Job.* 3-27).

Voir O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament,* coll. BZAW 24, Giessen, 1913 ; – G. von Rad, *Weisheit in Israel,* p. 39-73 (trad. *Israël et la Sagesse,* Genève, 1970, p. 34-65).

3. **L'A. T. et les sagesses païennes.** – 1° La mise par écrit et la transmission de ces textes constituent la caractéristique des sagesses du Proche-Orient ancien, et la sagesse biblique assume cette caractéristique.

2° Le concept biblique de sagesse a subi probablement l'influence de deux courants de pensée du paganisme ancien. La figure biblique de la Sagesse en *Prov.* 8 semble reproduire les traits de la déesse Maat du panthéon égyptien : fille du dieu Ré, elle porte en main le symbole de la vie ; qui pratique vérité et justice, surtout en faveur des démunis, accédera à la vie ; au 9e siècle, Maat était connue à la cour de Samarie. A l'époque hellénistique, la déesse Isis assuma ces prérogatives de Maat ; *Sir.* 24 et *Sag.* 6-9 en témoignent probablement. Toutefois, les textes bibliques ne divinisent pas la Sagesse (cf. *infra*).

Dans la Grèce antique, le stoïcisme, s'inspirant d'Aristote, distingua la sagesse, qu'il divinise et identifie avec la Raison universelle cosmique, et la prudence (*phronêsis*), sagesse pratique, fruit de la vertu. Seul le sage atteint la sagesse ; plus accessible, la prudence est offerte à tous par la pratique des vertus. *Sag.* (3,15 ; 4,9 ; 6,15.24 ; 7,7 ; 8,6-7) s'inscrit partiellement dans ce courant.

3° *La Bible face aux sagesses païennes.* On relève plusieurs types de réactions. Les sages de la Bible l'emporteraient sur ceux du paganisme : Joseph (*Gen.* 41), Moïse (*Ex.* 7,8 - 9,12), Salomon (1 *Rois* 5,10-11 ; 10,1-13), Daniel (2 ; 4). La sagesse païenne est inefficace, répètent les prophètes, visant l'Égypte, Babylone ou Edom (*Is.* 19,3.11-12 ; 44,25 ; 47,8-15 ; *Jér.* 49,7 = *Abdias* 8 ; *Jér.* 50,35-36 ; 51,57) ; *Éz.* 28,1-19 vise le succès commercial de Tyr. Pourtant la sagesse biblique est ouverte aux sagesses païennes : *Prov.* 30-31 conserve des proverbes de personnages non israélites ; Job n'est pas davantage fils d'Israël ; *Prov.* 22,17 ss s'inspire de la sagesse d'*Amenemope* ; *Tobie* 1,21 fait d'Ahiqar le neveu de Tobit ! C'est que la sagesse biblique, tout en ayant sa propre caractéristique, dialogue avec la sagesse universelle.

Voir, par ex., P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël,* coll. Mémoires de l'univ. de Neuchâtel 7, Neuchâtel, 1929 ; – A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope,* Madrid, 1965 ; – G.E. Bryce, *A*

Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel, Lewisburg-Londres, 1979 ; – J.C. Greenfield, *Ahiqar in the Book of Tobit,* dans *De la Tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles,* Paris, 1981, p. 329-36 ; – J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom,* coll. Society of Biblical Literature, Monograph Series 28, Chicago, 1983.

4. **Les textes de la sagesse biblique de l'A. T.. –** *Job, Prov.* et *Qo.* sont les livres sapientaux de la Bible hébraïque ; la Septante transmet en outre *Sir.* et *Sag.* Mais le courant sapientiel vétérotestamentaire se décèle encore dans d'autres textes. Quelques psaumes sont dits sapientiels, bien que la critique hésite sur leur choix : *Ps.* 1 ; 19B ; 119 chantent la tôrah ; *Ps.* 37 ; 91 ; 112 ; 127 formulent un enseignement ; *Ps.* 49 ; 73 ; 90 traitent du sort de l'homme. Dans la Septante, *Baruch* 3,9 - 4,4 rapproche la Sagesse des enseignements de la Tôrah. Quelques récits comme *Ruth, Jonas, Esther, Tobie, Judith* et *Daniel* 14 (Suzanne), les trois derniers venant de la Septante, sont aussi didactiques.

Quelques touches sapientielles apparaissent en *Gen.* 2-3 (description du jardin, nomination des animaux, fourberie du serpent), dans l'histoire de Joseph (*Gen.* 37 ss). L'opinion des critiques est divisée au sujet de *Deut.* et *Amos* où d'aucuns découvrent des aspects de sagesse. G. von Rad a proposé de rattacher l'apocalyptique, non au prophétisme, mais à la sagesse ; cette théorie est discutée. 1 *Sam.* 25 présente la sage Abigail ; 2 *Sam.* 14, la femme de Teqoa ; *Cant.* 8,6-11 est, aux yeux de certains, d'allure sapientielle.

Isaïe et Jérémie ont critiqué la sagesse de la cour royale (*Is.* 3,1-3 ; 5,21 ; 29,14 ; 30,1 ; *Jér.* 8,8-9 ; 9,11.22-23), mais leurs critiques rejoignent celles de la sagesse classique en *Prov.* 21,31 ; 26,12 ; 28,11. Par contre, *Is.* 9,1-6 ; 11,1-5 sur le roi, rappellent *Prov.* 20,28 ; 29,14.

E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon,* coll. Lovanium 6, Bruxelles-Paris, 1926 ; – H. Duesberg, *Les scribes inspirés. Introduction aux livres sapientiaux,* Bruges, 1938-1939, rééd. avec I. Fransen, Maredsous, 1966 ; – A.-M. Dubarle, *Les Sages d'Israël,* coll. Lectio divina 1, Paris, 1946 ; – R.E. Murphy, *Seven Books of Wisdom,* Milwaukee, 1960 ; – J. Goldstain, *Les Sentiers de la Sagesse,* Paris, 1967. – Signalons quelques recueils d'études : *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East,* coll. Supplements to Vetus Testamentum 3, Leyde, 1955 ; – *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962,* Paris, 1963 ; – *Sagesse et religion. Colloque du Centre d'histoire des religions de Strasbourg,* Paris, 1979 ; – *Studies in the Ancient Israelite Wisdom,* éd. J.L. Crenshaw, New York, 1976 ; – *La Sagesse de l'Ancien Testament,* éd. M. Gilbert, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51, Gembloux-Leuven, 1979 ; – *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honour of Samuel Terrien,* éd. J.G. Gammie, etc., Missoula, 1978. – Sur les Psaumes sapientiaux, L.G. Perdue, *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of the Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East,* coll. Society of Biblical Literature, Dissertation Series 30, Missoula, 1977, p. 261-343. – Sur le prophétisme, voir aussi W. McKane, *Prophets and Wise Men,* coll. St. Biblical Theology 44, Londres, 1965.

5. **L'origine de la sagesse en Israël. –** 1° *Salomon, le parangon des sages.* – La Bible lie à Salomon l'éclosion de la sagesse en Israël ; non plus rassembleur et conquérant comme son père David, mais organisateur de l'État, Salomon demanda et obtint du Seigneur la Sagesse (1 *Rois* 3,14-15 ; 2 *Chron.* 1,3-12) ; elle lui permit les grandes entreprises de son règne (1 *Rois* 3-10). 1 Rois 5,9-15 vante son savoir encyclopédique et le rayonnement international de sa sagesse. *Prov.* 10,1 lui attribue une des collections anciennes de proverbes (*Prov.* 10,1 - 22,16) et *Prov.* 25,1, le fonds ancien de Prov. 25-29. On peut du reste placer sous son règne l'essor littéraire qui se marqua avec le « Jahviste » et l'auteur de 2 *Sam.* 13 ss. Le patronage de Salomon resta attaché à la littérature sapientielle d'Israël : *Cant., Qo.* 1-2 ; *Ps.* 72 et 127 ; *Sag.* 6-9. Quelle que soit la part d'idéalisation, il semble que le rôle de Salomon fut d'ouvrir son peuple au courant de sagesse. – Voir M.C. Conway, *Solomon and Solomonic Literature,* New York, 1973.

2° *Scribes et écoles.* – Tout initiateur qu'il fut, Salomon dut se faire entourer de scribes, dont la fonction principale était d'assurer les rouages administratifs et diplomatiques de l'État, de former des jeunes gens doués pour assurer la relève ; il fallait en particulier les insérer dans le cadre culturel du Proche-Orient ancien. Il se peut, par exemple, que la sagesse égyptienne entra en Israël dans les bagages de la jeune épouse de Salomon, fille du Pharaon. Les relations internationales exigeaient la connaissance des grandes langues, surtout de l'accadien, voire du sumérien, et des cultures développées des grands voisins de la Mésopotamie et de l'Égypte. Les jeunes formés par les scribes durent être initiés à tout cet ensemble culturel, et aussi au comportement correct à la cour (*Prov.* 16,10-15 ; 25,2-7). Y eut-il des écoles ? Certes, si l'on entend des centres de formation pour le futur service de l'État, et donc en lien avec la cour. Faut-il postuler dès cette époque ancienne des bâtiments propres à cet effet ? La question est discutée. Quoi qu'il en soit, le rôle des scribes (malgré Whybray) est aussi marqué par un texte comme *Prov.* 25,1 : c'est sur ordonnance royale qu'ils collationnèrent les proverbes.

R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament,* coll. BZAW 135, Berlin, 1974. – Sur les écoles, voir une série de communications dans *Congress Volume 1986 Jerusalem,* éd. J.A. Emerton, coll. Supplements to Vetus Testamentum 40, Leyde, 1987.

3° *Origine populaire de la sagesse.* – En Israël, comme partout ailleurs, la sagesse est d'abord populaire. Nombre de proverbes, collationnés par les scribes sur ordre royal, proviennent de la campagne et des villages (cf. *Prov.* 14,4 etc.), et cette sagesse se transmet dans les familles, comme on le voit encore plus tard chez Tobie (4,3-21). Les scribes ont repris cette sagesse populaire en l'insérant dans un cadre qui était leur, quitte probablement à modifier ça et là la formulation primitive en fonction de ce cadre savant.

Avant d'entrer dans une collection, un proverbe a longtemps mûri. Il suppose des observateurs intelligents, généralement inconnus, frappés par la répétition de certains phénomènes, gens capables de découvrir le principe qui régit cette expérience répétée, capables aussi de formuler ce principe en une formule brève et bien frappée, qui plaira à d'autres et qu'on se transmettra oralement. Ce n'est qu'à ce stade de la transmission orale que les scribes sont intervenus. Avec eux, la sagesse populaire d'Israël se mêle à la sagesse de cour ; la mise par écrit, commune dans le Proche-Orient ancien, en assure la perennité, et cette tradition, en entrant dans la Bible, est désormais reconnue comme Parole de Dieu.

6. **Le but de la sagesse.** – Le premier but du sage est de comprendre le réel. Il est donc implicitement convaincu que le réel où il est inséré, le monde et la société, est soumis à des lois, à un ordre ferme, et que cet ordre, il peut le connaître. Cela n'allait pas sans tâtonnements ni contradictions, pas plus hier qu'aujourd'hui, mais cette patiente recherche pouvait porter à la lumière.

Le réel que le sage observait était tout le réel. Même si sa recherche peut nous apparaître très profane, il ne connaissait pas cette distinction moderne entre le profane ou civil et le sacré ou religieux. Il admettait l'unité du réel, et son activité pouvait s'appliquer aussi bien aux phénomènes naturels qu'au comportement moral et même religieux de la société qui était la sienne. Même en ce dernier domaine religieux, il demeurait un observateur impartial, plutôt qu'un défenseur attitré de traditions éthiques ou théologiques.

Mais connaître tout le réel n'avait de sens que pour aider autrui à mieux vivre ; la sagesse est un savoir-faire et un savoir-vivre ; ce qui n'exclut nullement la reconnaissance des valeurs morales et religieuses.

Orale et surtout écrite, la sagesse antique gouvernait le comportement, non seulement individuel, mais aussi social, réglait les activités et pouvait résoudre les différends surgissant entre personnes ou groupes. Il en est encore ainsi en Afrique noire. Et c'est en raison de cette fonction régulatrice que la sagesse devait être transmise aux jeunes, surtout si ceux-ci devaient être préparés à assumer un jour les responsabilités dans la société.

G. von Rad, *Israël et la sagesse*, p. 91-116 ; – J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford, 1983.

7. **L'attitude des sages.** – 1° *Le conseil.* – Le sage n'a pas l'autorité du roi, du prêtre ou du prophète. Son discours décrit, indique, suggère, conseille ; il ne commande pas. Il sait pourtant qu'accepter son enseignement conduit à la vie et que le refuser mène à la déchéance.

2° *Les limites de la sagesse.* – Toujours en recherche, le sage est conscient que tout savoir humain est limité et il tient à le rappeler (*Prov.* 26,12). Car le réel n'est pas en notre pouvoir, il appartient à Dieu (cf. *Prov.* 16,1 ; 19,14 ; 21,31). Que savons-nous de la justesse de nos actes (cf. *Prov.* 16,2 ; 21,2) ? C'est le Seigneur qui nous mène (cf. *Prov.* 20,24). La vraie sagesse se nie elle-même devant Dieu (cf. *Prov.* 21,30). – Voir G. von Rad, *Israël et la sagesse*, p. 117-32.

3° *La sagesse de Dieu.* – De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour affirmer la sagesse de Dieu. Or, à l'inverse de la Mésopotamie et de l'Égypte, Israël évita longtemps d'attribuer la sagesse au Seigneur. La sagesse apparaissait peut-être comme une qualité profondément humaine, à moins qu'Israël n'eut redouté un syncrétisme. Au maximum affirme-t-on la sagesse de l'ange de Dieu (2 *Sam.* 14,20). Plus tard, on reconnaît en Salomon une sagesse reçue du Seigneur (1 *Rois* 3,12), une sagesse de Dieu (1 *Rois* 3,28). En fait, *Is.* 31,2 semble être le texte le plus ancien à affirmer que le Seigneur est sage ; *Is.* 11,2 reconnaît au roi-messie l'esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence. Après l'exil, on dira plus nettement, mais dans l'ordre de la création, cette fois, que le Seigneur a fait l'univers avec sagesse (*Jér.* 10,12 ; 51,15 ; *Prov.* 3,19 ; *Ps.* 104,24). Enfin *Job* 12,13 attribue à Dieu une sagesse supérieure à celle des sages. La réflexion sur le rapport entre Dieu et la sagesse se développe donc après l'exil, ainsi qu'on le verra plus loin. – P.P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, Rome, 1977, p. 227-326.

4° *La rétribution.* – Longtemps on s'en tint en Israël à l'idée que la vertu apporte le bonheur et qu'inversement le vice engendre le malheur (*Prov.* 3,33 ; 10,3). Dans son application trop immédiate et terre-à-terre, cette façon de résoudre la question de la rétribution, même dans une société plus réduite et moins anonyme que la nôtre, finit par rencontrer la contestation de *Job.* et de *Qo.* Même *Sir.* ne sort pas de la problématique des anciens (cf. 1,13). Seul *Sag.*, avec sa doctrine sur l'au-delà, permet à la sagesse de l'Ancien Testament de retrouver plus de sérénité (3-5). – Voir É. Beaucamp, *La sagesse et le destin des élus*, Paris, 1957 = *Les sages d'Israël ou le fruit d'une fidélité*, Québec, 1968.

5° *Sagesse et histoire.* – C'est que *Sag.* réfléchit aussi sur l'Exode. Déjà *Deut.* et *Jér.* influençaient *Prov.* 1-9 ; Salomon inspirait *Qo.* 1-2. Plus explicitement, *Sir.* 16,24 - 17,14 ; 44-50 relisent l'histoire du salut avec les yeux de la sagesse ; *Sag.* 7-9 repropose l'exemple de Salomon ; en relisant les événements fondateurs d'Israël, *Sag.* 10-19 pouvait y voir comment le Seigneur sauve le juste : ce qu'il fit, il le fera (cf. 19,22). Ainsi s'inaugurait en Israël une sorte de philosophie de l'histoire.

Voir Th. Maertens, *L'éloge des Pères*, Bruges, 1956 ; – E. Jacob, *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, 1957, p. 288-94 ; – R.A.F. MacKenzie, *Ben Sira as Historian*, dans *Trinification of the World.* éd. T.A. Dunne et J.-M. Laporte, Toronto, 1978, p. 312-27 ; – B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic : Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago, 1985 ; – H. Eising, *Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuch*, dans *Festschrift für M. Meinertz*, Münster, 1951, p. 28-40 ; – J.M.P. Sweet, *The theory of Miracles in the Wisdom of Solomon*, dans *Miracles*, éd. C.F.D. Moule, Londres, 1965, p. 113-26.

8. **Personnification de la Sagesse dans l'A. T.** – Quelques textes sapientiaux ne parlent pas simplement de la sagesse humaine, ni même de la sagesse de Dieu au sens où l'on dit que Dieu est sage, mais ils donnent à la Sagesse une figure, dont le sens est controversé.

1° *Job* 28, addition probable du 4e ou du 3e siècle, s'insère entre les dialogues (4-27) et l'apologie finale de *Job* (29-31). Poème d'un souffle évident, *Job* 28 pose la question radicale : « Mais la Sagesse, où se trouve-t-elle ? » (28,12.20). Les efforts de l'homme ne permettent pas de la découvrir ni de l'acquérir. « Seul, Dieu en a discerné le chemin » lorsqu'il organisa le monde : alors il la vit, la scruta (28,23-27). La Sagesse prend ici du relief, car elle apparaît distincte de Dieu et distincte du monde, et c'est en fonction d'elle que Dieu mit de l'ordre dans le monde. La Sagesse serait-elle conçue alors comme l'ordre cosmique, le plan conçu par Dieu et mis en œuvre par lui dans l'organisation de l'univers ? C'est possible. – Voir P.P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, Rome, 1977.

2° Dans l'introduction à *Prov.* (1-9), la Sagesse intervient trois fois. En 1,20-33, tel un prophète, plus que comme un maître d'école (Lang), elle reproche aux gens de ne pas l'écouter. Au ch. 8, après avoir vanté la

droiture, la vérité et la justice de ce qu'elle a à dire (8,4-10), elle se présente comme un bon conseiller du pouvoir, capable d'établir l'ordre dans la société (8,12-21) ; puis elle rappelle qu'issue du Seigneur, elle était à ses côtés lorsqu'il mit de l'ordre dans l'univers (8,22-31) ; elle renouvelle donc son appel à l'écouter (8,32-36). Enfin, en 9,1-6, tel un roi inaugurant son palais, elle invite à son banquet. Ces trois interventions programmatiques de la Sagesse supposent un contenu que ses discours n'explicitent pas, mais que l'on trouve, semble-t-il, dans les recueils même de *Prov.* 10-31. Dès lors, ceux-ci sont plus qu'une sagesse humaine ; ils sont aussi le message de la Sagesse issue du Seigneur : *Prov.* est, comme nous disons, inspiré.

Voir R. Stecher, *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8,* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* t. 75, 1953, p. 411-51 ; – R.N. Whybray, *Wisdom in Proverbs : The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9,* coll. Studies in Biblical Theology 45, Londres, 1965 ; – Chr. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichmaterials,* coll. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22, Neukirchen, 1966 ; – M. Gitton, *La Sagesse divine : réflexion sur un parallèle entre Maât et Hokma,* dans *Résurrection* (Paris), n. 28, 1968, p. 43-54 ; – M. Lichtenstein, *The Banquet Motif in Keret and in Prov. 9,* dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University,* t. 1, 1968-1969, p. 19-31 ; – O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesaḥāqāt in Spruche 8,30f.,* Göttingen, 1974 ; – B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt,* Düsseldorf, 1975 ; *Wisdom and the Book of Proverbs : An Israelite Goddess Redefined,* New York, 1986 ; – M. Gilbert, *Il convito che fa vivere,* dans *Rivista Liturgica,* t. 65, 1978, p. 643-55 ; *Le discours de la Sagesse en Proverbes, 8,* dans *La Sagesse de l'Ancien Testament,* éd. M. Gilbert, p. 202-18.

3° *Ben Sira.* – « Toute sagesse vient du Seigneur, elle est près de lui à jamais » (1,1) ; elle est sa créature (1,4) ; lui, « le seul sage » (1,8), « il l'a répandue sur toutes ses œuvres, en toute chair » (1,9, complétant *Job* 28,27 par *Joël* 3,1) ; inaccessible à l'homme, elle est don de Dieu « qui l'a distribuée à ceux qui l'aiment » (1,10). 4,11-19 souligne le rôle éducateur de la Sagesse : elle conduira le disciple dans l'épreuve, mais « qui me prête l'oreille fixera sa tente à l'intérieur de mon pavillon » (4,15 *Heb.*). 6,24-31 reparle d'éducation : que le disciple se soumette au joug de la Sagesse, ou plutôt qu'il le poursuive comme on chasse le gibier : « tu la trouveras ; prends-la et ne la lâche pas ; au terme tu trouveras le repos et pour toi elle se changera en délices » (6,27-28) : les rapports entre la Sagesse et la disciple sont amour. Mais 15,1 donne la clé d'interprétation que développera 24 : « Qui saisit la Tôrah atteint la Sagesse ». En effet, en 24 (qui manque en hébreu), la Sagesse parle, semble-t-il, au cours d'une liturgie du Temple : issue de la bouche de Dieu, telle sa Parole créatrice, et régnant sur l'univers, cherchant pourtant où s'implanter, le Seigneur lui indiqua Jacob ; à partir du Temple de Sion, elle a donc grandi comme un arbre de vie jusqu'à couvrir toute la terre sainte, et finalement elle invite à goûter ses fruits. La clé du discours est fournie immédiatement. Tout cela n'est autre que la Tôrah (24,23), c'est-à-dire plus que les codes de lois ou que le Pentateuque, la Révélation de Dieu à Israël, dont tout fils d'Israël doit se nourrir (cf. *Deut.* 4,6 ; 8,3).

Voir J. Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira,* coll. Bonner Biblische Beiträge 37, Bonn, 1971 ; – O. Rickenbacher, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira,* coll. Orbis Biblicus et Orientalis 1, Fribourg-Göttingen, 1973 ; – M. Gilbert, *L'éloge de la Sagesse (Siracide 24),* dans *Revue Théologique de Louvain,* t. 5, 1974, p. 326-48 ; – A. Fournier-Bidoz, *L'arbre et la demeure : Siracide XXIV 10-17,* dans *Vetus Testamentum,* t. 34, 1984, p. 1-10.

4° *Baruch* 3,9-4,4 : reprend *Job* 28 et *Sir.* 24 ; la voie de la Sagesse est inconnue à l'homme, seul Dieu l'a révélée à Israël : c'est la Tôrah. – Voir D.G. Burke, *The Poetry of Baruch : a reconstruction and analysis of the original hebrew text of Baruch 3:9-5:9,* coll. Society of Biblical Literature, Septuagint Cognate Studies 10, Chico CA, 1982.

5° *Sag.* 6-9 : La nature de la Sagesse est d'une telle pureté qu'elle pénètre tout en vue du bien (7,22-24) ; elle est l'effusion, l'effluve, le reflet, le miroir, l'image de Dieu : elle s'origine donc en lui, dont elle est inséparable (7,25-26) ; son action est à la fois d'ordre cosmique et d'ordre moral, spirituel ; elle régit l'univers d'une façon bienfaisante en l'animant de sa présence et elle fait les saints (7,27-8,1). Elle n'est plus inaccessible, puisqu'elle s'obtient par la prière (7,1 ; 8,21 ; 9). Elle n'est plus seulement la Tôrah, la révélation historique, mais la Présence intérieure à qui l'accueille ; elle n'est pas une simple figure de l'ordre cosmique, car, s'appuyant sur une doctrine des stoïciens, l'auteur voit en elle la présence même de Dieu au monde. Voir C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse,* coll. Études bibliques, Paris, 1969, p. 329-414.

Dans ces textes, comment comprendre la personnification de la Sagesse ? Le problème fondamental est celui de la relation de Dieu au monde et aux hommes. La foi d'Israël pouvait-elle concevoir des êtres intermédiaires ? La Sagesse serait-elle même une personne ? De plus en plus rares sont aujourd'hui ceux qui penchent vers cette solution. De même, faire de la Sagesse une hypostase ne convainc plus, car, d'une façon ou d'une autre, une hypostase implique une autonomie par rapport à Dieu que nos textes n'accordent pas à la Sagesse. D'autres ont préféré parler de personnification poétique d'un attribut ou d'une vertu de Dieu ; mais nos textes vont plus loin, car la Sagesse est engendrée par Dieu (*Prov.* 8,22), elle est sa créature (*Sir.* 24,8-9), elle se distingue de lui, sans pourtant exister sans lui ni se détacher de lui (*Sag.* 7,25-26). Le problème de fond est de savoir comment exprimer transcendance et immanence divines. La Sagesse exprimerait, surtout en *Sag.* 7-9, cette immanence ou présence de Dieu au monde et aux âmes saintes, et, dans ce cas, on ne serait pas éloigné du concept chrétien de grâce. Mais cette présence divine donne aussi au monde sa cohérence (*Sag.* 1,7), son sens ; c'est à cette idée qu'on pourrait ramener le concept d'ordre du monde (cf. *Prov.* 8,22-31) ; à moins d'y voir le projet créateur et même sauveur de Dieu, projet antérieur à sa mise en œuvre ; Dieu se rend présent à l'histoire par Israël ; cette présence, on l'appelle Révélation, selon le dessein originel de Dieu ; ainsi faut-il comprendre au mieux le mot Tôrah en *Sir.* 24,23 et *Baruch* 4,1.

Voir W. Schenke, *Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation,* Kristiania, 1913 ; – P. Heinisch, *Personifikation und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient,* coll. Biblischen Zeitfragen IX, 10-12, Münster, 1921 ; – B. Botte, *La Sagesse dans les livres sapientiaux,* RSPT, t. 19, 1930, p. 83-94 ; *La Sagesse et les origines de la Christo-*

logie, RSPT, t. 21, 1932, p. 54-67 ; – P. van Imschoot, *La Sagesse de l'Ancien Testament est-elle une hypostase ?,* dans *Collationes Gandavenses,* t. 21, 1934, p. 3-10 et 85-94 ; – H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities and Functions in the Ancien Near East,* Lund, 1947 ; – J.C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature,* Chicago, 1946 ; – P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue,* coll. Lectio divina 44, Paris, 1966 ; – G. von Rad, *Israël et la Sagesse,* p. 169-206 (« La création se révèle elle-même ») ; – G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum,* coll. Arbeiten zur Theologie 1/31, Stuttgart, 1967 ; – P.-E. Bonnard, *De la Sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la Sagesse en personne dans le Nouveau,* dans *La Sagesse de l'Ancien Testament,* éd. M. Gilbert, p. 117-49. – H.D. Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur,* Stuttgart, 1987.

Maurice Gilbert.

II. LA SAGESSE SELON PHILON D'ALEXANDRIE

Sur Philon en général voir l'art. *Philon,* par V. Nikiprowetzky, DS, t. 12, col. 1352-66. Les œuvres de Philon sont accessibles au lecteur français dans la collection éditée par R. Arnaldez, Cl. Mondésert et J. Pouilloux, *Les œuvres de Philon d'A.,* Paris, à partir de 1961. Les abréviations ici utilisées pour désigner les œuvres de Philon sont celles de cette collection : *De opificio mundi* = *Opif. ; Legum allegoriae* = *Leg. ; De Cherubim* = *Cher.,* etc.

Persuadé que plus on applique à la Parole de Dieu l'exigence intellectuelle, plus elle manifeste sa naturelle profondeur, Philon n'est nullement écartelé entre la philosophie et la piété juive : plus il parle grec et philosophie, plus il s'enfonce dans la lumière du Logos, révélé par grâce chez les Juifs comme il a été secrètement déposé dans la nature, chez les Nations.

Homme de *sagesse,* puis féru de philosophie, il se trouve que Philon l'est deux fois : sa philosophie est l'outil de son allégorie exégétique, et cette philosophie est d'abord un itinéraire de sagesse, conduisant l'*âme* jusqu'à la contemplation de l'Existence de l'Être. Dans le texte de la Bible Philon conduit tous les mots à symboliser un moment, un état, un guide ou un repoussoir de la conversion allant de la folie à la sagesse.

A l'antique, le *sage* est, pour Philon, l'homme par excellence. Il est bien né, moralement (*Quod omnis probus,* entier ; *Virt.,* 187-227) ; il a soif du transcendant, ou il en est, à la mode platonicienne du *Phèdre,* un *amant* (*Poster.,* 136 ; *Opif.,* 5, 70 ; *Sacrif.,* 18 ; *Migr.,* 57, 101, 149 ; *Her.,* 14 ; *Mutat.,* 37 ; *Somn.* I, 50, 205 ; *Abr.,* 224, 258, 271 ; *Virt.,* 62, 79 ; *Spec.* I, 50 ; II, 147 ; *Provid.,* 3, 40, 97 ; *Vita contempl.,* 68 – tous et seuls passages où Philon parle de l'*amant de la sagesse*). Le sage capte, accueille les Lois essentielles, le Logos, par quoi le Monde est créé, proféré, ordonné, tant le macrocosme du Ciel que le microcosme de l'homme ; et le sage se conforme à cette Nature, qui a son origine dans la Bonté. La sagesse du sage est toujours un consentement à l'être, et non une conquête, encore moins une révolte prométhéenne.

A la juive, il existe, pour Philon, une connivence du Logos créateur, de l'Histoire d'Israël et de son écriture, la Bible. Leur commune vérité divine est la *Sagesse,* qui est en effet un autre nom de la Raison divine, de la Nature et de la Loi juive – embrassant à la fois les vies pratiques des Patriarches et l'exigence théorique de la législation mosaïque. La Nature reflète la Pensée divine, splendide mais inaccessible ; la Loi en est l'échelle et l'image bienveillante, communiquée à l'homme.

Le Christianisme a tellement intégré les sources juives et helléniques dans sa conception de la sagesse, peu après Philon et en partie sous son influence (on lui attribua longtemps le livre de la *Sagesse,* par exemple), tout en transposant sur le Christ ce qui vaut de la Loi, que le moderne se trouve de plain-pied avec la théologie philonienne. Il est seulement déconcerté par le morcellement de cette théologie au fil d'une exégèse étrange – et, là, le dépaysement de l'Occidental est à la fois récent (17e siècle) et total.

Nous allons, d'abord, déterminer dans les ouvrages de Philon la portée du mot strict de *sophia* ; dans une seconde partie, nous préciserons les rapports de cette Sagesse, toujours inaccessible finalement, avec les approches de l'esprit humain, la « philosophie » suivant Philon ; avec les voies d'accès que Dieu a ménagées suivant Philon, à savoir l'Écriture et son bon usage, car elle est une lettre fermée puis ouverte selon certaines règles. Ainsi rapprocherons-nous comme on doit le faire le *contenu* sapientiel de Philon et la *forme* de son discours.

1. **Le vocable de la Sagesse.** – Sans surprise, le mot *sophia* garde dans Philon la double orientation qu'il a aussi bien en grec que ses équivalents hébreux dans la Bible : d'un côté, l'industrie de l'industrieux, voire de l'artisan ; de l'autre, la souveraine harmonie dont témoigne l'univers et que désire l'intelligence humaine (sans pour autant concéder quoi que ce soit aux excès gnostiques).

1° La sagesse participée de l'homme. – Le sens même du mot *Sagesse,* partagé entre l'homme et Dieu, interdit de prendre trop nettement des distinctions tranchées. Pourtant, Philon, comme tout le monde, attribue simplement de la sagesse à ceux qui savent un métier et le font bien (*Det.,* 43). Très vite, les métiers de savant (*Ebr.,* 61), puis surtout de politique (*Ebr.,* 86), se réserveront le mot ; plus vite encore, il passera au sens moral de conduite avisée et honnête : il y a pour tous un « commencement de la sagesse », au sens proverbial (*Somn.* I, 211 – et c'est ici de se savoir divisé, composé, loin de l'unité), et la conversion sera toujours un moment où le cap est mis sur la « vertu et la sagesse » (*Praem.,* 115), et cela d'une façon décidée (*Virt.* 188), négatrice des plaisirs (*Somn.* II, 13), sensible au divin (*Spec.* I, 175) et désireuse de se laisser guider (*Virt.,* 19).

La *sophia* voisinera avec la *philosophia,* qui va des connaissances physiques à la réflexion morale et religieuse, et les deux mots seront parfois interchangeables, entre eux et avec le terme de *science* (*Leg.* I, 103 ; *Poster.,* 18 ; *Gig.,* 29 ?, 39 ; *Deus,* 26 ; *Agric.,* 146 ; *Plant.,* 52 ; *Fug.,* 63 ; *Mutat.,* 36, et le plus souvent dans les *Quaestiones*). C'est dans ce même sens large que Philon donnera la vue comme canal de la philosophie et de la sagesse (*Abr.,* 164 ; *Spec.* I, 288), et que la sagesse nous conduira d'une science sérieuse (*Spec.* IV, 107 ; *Mutat.,* 270 ; *Somn.* I, 80 ; *Virt.,* 35) à l'honnêteté (*Spec.* I, 204), à l'entreprise ascétique (*Virt.,* 4), à une vue supérieure des choses (*Confus.,* 27 ; *Provid.,* 64, 85).

De ce chef, la *sophia* ennoblit les Philosophes ou ceux des Nations qui ont précisément contemplé le Ciel tout en désirant l'imiter (*Spec.* II, 44, 45 ; *Prob.,* 107 avec *Provid.,* 8-11, pour Anaxarque et Zénon d'Élée, savants et martyrs ; *Prob.,* 94 ; *Provid.,* 42, pour Pythagore).

Dans les personnages de la Bible, même un Lot possède ce commencement tout négatif de la sagesse : il ne participe pas aux vices de Sodome (*Mos.* II, 58 ; voir *Somn.* II, 270). Le héros que suit pas à pas la majeure partie de l'exégèse philonienne, Abraham, possède une première sagesse, celle du philosophe

devant la mort de ses proches (*Abr.*, 258). Moïse, le roi, le prophète et le prêtre, sage entre les sages, rayonne d'abord, lui aussi, de la sagesse, au sens large sinon banal (*Mos.* I, 4) ; à plus forte raison, Jacob est connu pour sa sagesse, une connaissance supérieure (*Somn.* I, 70), mais non pas encore sublime (*Spec.* II, 3) ; si Agar, pourtant tellement éloignée, représente chez Philon l'ensemble des sciences, elle se tient près de la sagesse (*Fug.*, 202) ; Noé, noble déjà, n'a qu'une sagesse seconde par rapport à Moïse (*Deus*, 110) et il est remis sur le même plan qu'Abraham (*Poster.*, 174). Bref, il y a une belle sagesse, qui illumine un homme non encore sublimé ou brûlé par le sacrifice et l'illumination suprême, tel ce sage qui « dans un corps sain... s'occupe aux considérations de sagesse » (*Praem.*, 122) et qui en boit *le vin pur*.

Sur la frontière séparant discrètement la sagesse seconde et la sagesse divine, nous trouverons, par exemple, ceux-là qui ont traduit la bible hébraïque en langue universelle, le grec (*Mos.* II, 33) ; nous trouverons un personnage plus décisif, Beçaléel, l'artisan que Moïse dédiait à la confection de l'Arche et que l'Écriture appelle « sage » : comme son nom signifie « Dieu dans l'ombre » ou « en ombre », sa sagesse touche de très près à celle de Moïse dans sa plus haute fonction, et donc par double écho, à celle qui réside en Dieu (*Leg.* III, 95 ; *Gig.*, 23, 27). Le savoir-faire artisanal de Beçaléel bondit soudain jusqu'à l'imitation de la Sagesse : c'est qu'il s'agit de l'Arche, signe de la bienveillance de Dieu sur Israël et réponse de culte montant d'Israël. Le troisième héros de transition reste Moïse lui-même : sa sagesse de rédacteur, s'il est question de la Loi, dépasse évidemment l'acribie, la prudence et le maniement des cœurs difficiles (*Deus*, 125 ; *Migrat.*, 76).

2° La sagesse, désignation « vide » du transcendant. – Si déjà Socrate est touché de folie divine, c'est-à-dire de sagesse (*Plant.*, 65, 80), la prophétie de Moïse est mue par la Sagesse (*Congr.*, 132). C'est dire que, si la science comble d'une première sagesse, celle-ci développe sa propre destruction, pour ainsi dire, et laisse dans l'« âme » *le désir de la Sagesse*. Ce simple désir commence par éclairer négativement le sage : en particulier, il apprend rapidement à déplacer son idée de la vérité, et il discerne les *sophismes*. Le plus captieux est celui qui tend à fermer le monde sur lui-même et l'esprit sur lui-même, en oubliant la Cause séparée du monde et de l'esprit. La simple idée de la Sagesse renvoie à l'obscurité les prétentions d'autosuffisance (*Opif.*, 45 ; *Cher.*, 9 ; *Deter.*, 38 ; *Poster.*, 101 ; *Ebr.*, 162 ; *Sobr.*, 9 ; *Confus.*, 159 ; *Migrat.*, 85, 171 ; *Congr.*, 127 ; *Praem.*, 8 ; *Prob.*, 4 ; *Aeter.*, 46 ; *Prov.*, 51, 66). Il faut savoir que ce commencement dessine déjà l'ultime désistement du sage : l'abandon qu'il consent, à l'entrée, des raisonnements, d'une première causalité, il devra le réitérer, au terme, et demander à Dieu l'assurance de Dieu. Pour Philon, le relatif abandon initial de la philosophie et de la science est facilité par leur obédience inévitable au *nombre* : les doctrines sont multiples et contradictoires, alors que le désir de Sagesse correspond à l'immédiate supériorité de l'*un* en tous domaines. La lutte du sage revient, chez Philon, à la conversion du multiple à l'unité, et c'est une transposition de la conversion socratique allant des causes efficientes à la finalité, dans le *Parménide*.

Ces catégories de l'Un et de la Sagesse qui en est l'activité restent dans Philon des postulats, objets d'un argument ontologique permanent, des idées transcendantales organisant comme un aimant invisible l'existence morale, le discernement, les lois du Monde, la lecture des Textes sacrés de Moïse. La Sagesse n'est nullement une hypostase : Philon désigne par elle, comme par un outil, le domaine suractif et surexistant dont témoignent le Ciel au-dessus de nous et le désir du Bien en nous. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le mot de *sophia* serve, dans les Traités, à nier plutôt qu'à dire : Philon opposera au sensible, au nombre, à la folie et aux fous, puis, dans un second temps, aux meilleurs eux-mêmes, le royaume idéal de la Sagesse. Par opposition au devenir, elle est *incorruptible* (*Leg.* I, 77-78 ; *Gig.*, 15) ; par opposition aux valeurs immédiates, de profit mercantile par exemple, elle n'attire pas la foule (*Migr.*, 218) ; elle est rare comme l'étincelle sous la cendre (*Spec.* II, 47 ; *Prob.*, 71). L'image caractéristique de la liturgie juive, le bouc émissaire chassé au désert, sera dit « écarté de la Sagesse » (*Her.*, 179), et la Sagesse apparaît comme un domaine réservé, pur, à la fois la Terre d'Israël et le monde divin. D'ailleurs, cette image entre dans la série des actions séparatrices du Logos ou de la Sagesse (l'ensemble d'*Her.*, 133-229 ; *Fug.*, 196), dont toute l'Antiquité faisait le critère de l'action divine : seul le dieu coupe exactement en deux les quantités et les raisons, si bien que la juste division symbolise la transcendance inaccessible. Évidemment, la Sagesse est *autre chose* que les parties ou la somme du savoir (*Sacrif.*, 44, 67, 78 ; *Poster.*, 137-8), en ceci précisément qu'elle est immédiate, simple, une, quand la science reste discursive, médiate, laborieuse (*Sacrif.*, 64 et 78 commentent la chasse foudroyante de Jacob, en *Genèse* 27,19 ; voir *Deus*, 92). Avançons dans la vie et l'expérience : la Sagesse disqualifie le plaisir (*Abr.*, 100 ; et, sans le mot exprès, d'innombrables diatribes de Philon contre le sensible), le vice (*Confus.*, 101). Avançons encore et dominons le mal : la trouvaille de Sagesse dépassera infiniment la victoire sur le mal des passions (*Somn.* II, 270 ; *Mos.* II, 58) ; et, sans le mot, Philon marque très souvent une distance entre la paix acquise sur les guerres et la paix absolue, d'un autre ordre. Il repousse ainsi de façon récurrente toute prise, toute définition du divin, dont la Sagesse majuscule est un nom, et l'éclat d'une vraie richesse (*Praem.*, 104 ; *Virt.*, 8) mais dont même Israël ne pourra pas cueillir le cep entier (*Somn.* II, 171). Dans une association d'idées bien significative de ce caractère apophatique de la Sagesse, Philon accorde à Moïse le *vin pur de la sagesse* au moment précis où le Législateur interdit de prononcer le Nom, le Tétragramme (*Mos.* II, 204, voir déjà 114) ; ou encore Philon interprète les deux oiseaux qu'Abraham offre en sacrifice, mais sans les partager en deux comme les quadrupèdes : non divisées, la tourterelle et la colombe symbolisent la Sagesse et la sagesse, mais leur intégrité (et donc le parti de l'Un qu'elles rappellent) ne les empêche justement pas d'être plus séparées entre elles que les deux parts ailleurs ménagées, puisque la tourterelle symbolise la Sagesse transcendante (*Her.*, 126-129 ; 182-183).

Il reste pourtant que la Sagesse la plus reculée en Dieu constitue la chose la plus simple : elle est aux êtres du devenir comme leur ancêtre – Philon dit *presbytera*, opposée à toute donnée récente (*Abr.*, 271 ; *Virt.*, 61-62). Comme telle, elle est créatrice de l'Univers (*Her.*, 199) ; et, selon la hauteur de vue qui fait, dans Platon, que le contemplateur des Idées puisse seul gouverner les cités, ou, inversement, selon les Stoïciens, que l'esclave vertueux soit roi sans gouvernement ni cité autres que le monde, Philon assimile la sagesse à la royauté du sage (*Migr.*, 197 ; et le même *Virt.*, 61-62). Une autre image de la présence universelle de la Sagesse comme toile de fond de l'existence est celle de la *lumière*, classique (*Congr.*, 47-48 ; *Spec.* III, 6). Elle est, aussi, triviale et unique comme la « Voie royale » (*Deus*, 143, 160), que chacun peut emprunter s'il le désire. Elle donne une science plus facile et plus heureuse à qui aura déjoué les mirages de la complication et des détours ; aussi immobile et présente qu'un *puits* (*Somn.* I, 11-12) ; aussi évidente que

l'*or* (*Congr.*, 113) ; bref, naturelle à force d'être surnaturelle, ou, pour garder les préoccupations littérales de Philon, la Sagesse est un *terme* inaccessible sans la grâce, mais tout aussi bien le *chemin* (*Deus*, 10-fin ; *Agric.*, 161 ; *Plant.*, 97).

Il reste donc qu'on peut parler de la Sagesse sans en parler, et justement la désigner comme Parole elle-même. Le Logos et la Sagesse n'étant pas des hypostases, chez Philon, il n'y a pas de hiérarchie entre les deux termes. Ce sont deux mots-outils, dont, par exemple le genre grammatical, masculin ou féminin, déterminera l'emploi dans l'allégorie. Faute de rapporter à la technique de la diction exégétique les notions philosophiques, dans Philon, bien des lectures aboutissent à des apories et à des accusations de légèreté, d'inconsistance. Ainsi, à côté des questions déplacées sur le Logos, celle de la conception de Dieu même, chez Philon : tient-il des grecs l'idée d'un Principe, ou du Judaïsme, celle du Dieu proche, Père ? Mais, dans la Bible, chez les Juifs, la grande question est justement de lier une notion en principe universelle, rationnelle ou instinctive, la nuance est ici sans effet, de la divinité (Élohim) à une histoire (Yahvé). Les deux tendances de Philon ne font que répercuter dans un autre vocabulaire ce passage du substantif universel et abstrait au prédicat : « Votre Dieu, c'est Yahvé ».

Comme le *Logos*, le langage humain, est à la fois conception mentale et expression, l'image servira pour la Création du monde par Dieu : Il a en Soi l'Idée du monde, et Il la profère par échos successifs. Rien d'étonnant que la faculté de nommer les choses relève de la Sagesse (*Opif.*, 148). Rien d'étonnant qu'on puisse préciser un peu la Sagesse, domaine ou région divine au sens global (cf. *Plant.*, 69 ; *Somn.* II, 71), mais ce sera toujours par images et non par concepts. Une fois que Philon a présenté la Sagesse comme un attribut divin (*Deus*, 79), participable comme l'imitation d'une image (le Logos étant cette première Image, *Leg.* I, 43, 77s ; II, 87), insufflée avec l'*esprit* dans le premier homme (*Gig.*, 47) ou confiée à tout Israël, et non au seul Moïse (*Deus*, 148), ou encore donnée en *héritage* – ce terme biblique si prégnant (*Her.*, 298), Philon n'ira guère plus loin. Comme le Logos est à l'origine, la Sagesse reçoit, au terme, la créature qui voudra faire son retour : tous deux, en ce sens, se penchent à la porte du Ciel. D'où leur voisinage (*Leg.* III, 252 ; *Migr.*, 28 ; *Fuga*, 97, 109, 137s ; *Somn.* I, 66 ; II, 245 ; *Spec.* II, 31). Mais ces dernières citations des traités de Philon ne font qu'accumuler les images : de paternité, de source, etc. C'est que, dans Philon, l'objet et la méthode se tiennent. Si la Sagesse est immédiate, une, le seul langage pour la rejoindre sera celui de l'intuition à même le discours et non celle d'une excitation vitaliste, sensible. Conformément à la Création, partagée en macrocosme, l'univers que nous appellerions nature, et microcosme, qui désigne l'homme, on peut observer deux trains d'images pour viser la Sagesse transcendante, dans Philon.

1) *Des images naturelles*, que Philon a le plus souvent héritées d'une tradition, juive (*Proverbes, Sagesse*) et grecque. La Sagesse sera *Arbre* de vie (*Leg.* II, 52), ou *fruit* de la Terre divine (*Her.*, 314). Elle sera une *eau*, sous différentes formes : l'eau, absolument, venue du Ciel (*Fuga*, 176), tombant alors en pluie (*Mutat.*, 258-9 – le thème de l'instillation est cher à Philon) et méritant le nom de source céleste (*Somn.* II, 221 ; *Poster.*, 125, 146, 151 ; *Fuga*, 195) ou de source tout court (*Spec.* IV, 75), voire de puits (*Ebr.*, 112). L'eau abreuve et féconde. Les images de la Sagesse (nous donnons ici la totalité des passages où les Traités allégoriques parlent de la *sophia*) s'orientent le plus souvent dans le sens de la fécondité et de la nourriture. Comme dans les *Proverbes*, la Sagesse tient table ouverte (*Prob.*, 13) ; elle nourrit son homme (*Opif.*, 158 ; *Spec.* II, 29 ; *Congr.*, 173-4) et l'engraisse (*Poster.*, 122), au titre de nourrice ou de mère (*Ebr.*, 72 ; *Confus.*, 49 ; *Her.*, 53 ; *Ebr.*, 31 ; *Deter.*, 54 ; *Leg.* II, 49). Mère, elle est, dans le code philonien de la perfection, plus virile que féminine, et l'image du père affleure (*Somn.* I, 200 ; *Mutat.*, 68), mais surtout *a contrario* : c'est l'eunuque spirituel qui est, négativement, stigmatisé comme infécond *de sagesse*, expression curieuse et significative de deux phénomènes, d'abord la liaison de la Sagesse avec la vie, et, ensuite, le caractère de négation attribué par Philon à des termes comme Sagesse : ils servent à dénoncer la région du mal (*Leg.* III, 236 ; *Ebr.*, 212-220 ; *Spec.* I, 50, 173, 330 ; *Jos.*, 59). Si la Sagesse est « fille de Dieu » (c'est la traduction philonienne de Bathuel), elle a plutôt un rôle masculin de fécondation (*Fug.*, 50-52 ; voir le 51). Une autre image, celle de la *maison*, évoque le repos et surtout la stabilité du sage, arraché au tumulte (*Leg.* III, 2, 3, 152 ; *Agric.*, 65 ; *Somn.* I, 208). Que dire si cette demeure est la Tente de Moïse (*Leg.* III, 3, 46 ; *Her.*, 112 ; *Congr.*, 116) ? Mais déjà, nous passons du premier lot d'images, plus communes, au second, celui que l'Écriture interprétée fournit à la Sagesse. Ainsi, le *Deter.*, 115 enchaîne les images de « mère, source, pierre et manne ». La nourriture dont Philon parle était déjà une allusion à la Manne (*Her.*, 191, etc.). Terminons le repas par l'image du vin pur (*Prob.*, 117) de la Sagesse virile.

2) Voici des *images* de la Sagesse spécifiquement *philoniennes* (du moins pour la mise en œuvre), celles que l'allégorie lui fait projeter dans l'Écriture. Parce que la Sagesse se situe au plus simple de l'être, elle en désigne la complaisance de Soi à Soi, et l'image est celle de la Joie : alors, l'*Éden*, qui signifie « délices », sera un nom de la Sagesse divine (*Leg.* I, 64-65 ; *Somn.* II, 242). La *Nuée*, d'un côté lumineuse, de l'autre ténébreuse, opère ainsi le jugement entre le bien et le mal, et elle symbolise donc la Sagesse suprême, capable de division et de cette division ontologique et morale du bien et du mal (*Her.*, 24). Nous avons déjà vu que la nourriture divine de la Manne pouvait désigner la Sagesse : le temps du Désert permet aussi d'évoquer le Rocher transformé en source d'eau (*Leg.* II, 86). Mais c'est *Israël*, dans sa triple acception du nom (second état de Jacob, Peuple issu de Jacob-Israël, terre d'Israël), qui devient par le choix divin la transposition de l'Éden, l'habitation sur terre de la Sagesse ou le fût végétal issu de sa fécondité luxuriante (*Migr.*, 39-41 ; *Somn.* I, 175) : logiquement, l'Euphrate, qui se traduit « jouissance », rejoint l'Éden de « délices » et marque la frontière du grand Israël (*Her.*, 315), c'est-à-dire la Sagesse divine comme finalité du mystique voyage.

Toujours grâce à l'association de la *Joie* et de la *Fin*, c'est surtout au personnage d'Isaac, qui se traduit « Rire », que Philon associera les notes de la Sagesse, immutabilité, science immédiate et connaturelle, suffisance (*Deter.*, 30, 124 ; *Poster.*, 78 ; *Deus*, 4 ; *Plant.*, 167-9 ; *Congr.*, 37 ; *Fug.*, 166 – références strictement limitées par la présence du mot *sophia*, mais la portée d'Isaac dans Philon est universelle, constante et primordiale). Par choc en retour, Isaac ennoblit sa mère (comme, dans le christianisme, Marie à partir de Jésus) : Sara incarne à son tour la Sagesse, car elle participe des valeurs d'Isaac – par des ruses du code allégorique (*Leg.* II, 81-82 ; *Cher.*, 9, 41, 45, 49 ; *Poster.*, 62 ; *Congr.*, 9, 13, 22 ; *Her.*, 100s ; *Mutat.*, 264). Et c'est en fonction de leur approche, de leur plus ou moins grand éloignement par rapport à la sagesse, que tous les personnages de la *Genèse* et de l'*Exode* trou-

veront dans Philon une position, une action, un nom et toutes les déterminations que leur vie ou la syntaxe de l'Écriture proposent au lecteur initié. En particulier, la Triade patriarcale, d'Abraham, Isaac et Jacob, ira du Chercheur de Dieu, Abraham, à la Sagesse d'Isaac, en passant par l'exercice de Jacob (*Somn.* I, 169 ; *Mos.* I, 76 ; *Ebr.*, 48s). L'ordre chronologique d'Abraham-Isaac-Jacob ne correspond pas à l'ordre mystique, Abraham-Jacob-Isaac : Philon marque ainsi que la Fin, toute transcendante qu'elle est, habite pour ainsi dire familièrement le temps des hommes. Du même paradoxe on verra une figure dans l'apparente contradiction qui fait interdire, à un moment, la prononciation du Tétragramme divin et, à un autre, la confie aux purs (comparer *Mos.* II, 114 et 204) ; ou dans l'incohérence apparente qui fait du Logos tantôt le fils, tantôt l'origine de la Sagesse (à quelques pages de distance, *Fug.*, 97 et 109).

Conclusion : soulignons la valeur utilitaire du mot « Sagesse ». Loin d'être précisément située, telle une hypostase, la Sagesse n'a pas de définition, ni de notes spécifiques, autres que divines. C'est que, pour Philon, uniquement préoccupé de la *Lectio divina*, ce sont les mots, la syntaxe, les relations philologiques à l'intérieur du discours grec de sa Bible qui forment la réalité, alors que les concepts deviennent les outils de la lecture. Un exemple brutal : s'il rencontre l'expression « père et mère », Philon aura donc besoin d'un mot masculin et d'un mot féminin pour la traduire dans les termes du voyage spirituel et des comparses de l'âme, et *la* sagesse fera mieux l'affaire que *le* Logos – quitte, comme nous venons juste de le dire, à inverser leur filiation (*Leg.* II, 49 ; *Deter.*, 54 ; *Deus*, 5 ; *Ebr.*, 31, 72 ; *Her.*, 53 ; *Fug.*, 50-52, 97 et 109 ; *Confus.*, 49). La « Sagesse » désigne le domaine de Dieu, et elle permet essentiellement de refouler, par différence, les apparences, les idoles, les sophismes. Elle peut donc se déplacer, pour ainsi dire : la sagesse d'un Abraham, ou déjà celle de Noé, devient un simple préliminaire pour Moïse (*Poster.*, 174).

Les images, pourtant, offrent un repos à l'esprit : les images naturelles tournent autour de la *nourriture*, et c'est bien le signe de la condescendance divine inscrite dans l'univers, dont la contemplation alimente, fortifie le sage ; les images plus bibliques tournent à la *Joie*, et c'est le signe du terme. C'est qu'aux livres de philosophie résumant la connaissance du monde, simple viatique, succède le Livre. Aussi bien, par l'analyse du vocabulaire avons-nous extrait de Philon un traité qu'il n'a jamais écrit et qui ne l'intéresserait sans doute pas : nous devons, des livres au Livre, passer maintenant à un panorama plus dégagé, où l'exégèse franchisse la frontière des mots.

2. De la philosophie d'Abram à la sagesse d'Abraham.

– Théoriquement, Philon fait une place à la philosophie, aux sciences et à la réflexion naturelle. Théoriquement, la recherche propédeutique forme l'esprit et introduit à la sagesse. Mais le lecteur du *De congressu* – dont le titre signifierait « (Abraham) s'approche (d'Agar, comme l'esprit suit l'école) en vue du savoir » et qui envisage la relation d'Agar, figure de l'Égypte savante, avec Sara, la mère d'Isaac, ce lecteur sera déçu : sans doute, Philon affirme la valeur des préparations, mais jamais il ne montre où et comment les mathématiques, la grammaire, la philosophie servent leur maîtresse, la Sagesse. Philon est pressé de couper les ponts, et l'on pourrait résumer la situation en disant qu'il écrit dans et pour le troisième âge de l'existence, une fois que l'intelligence a parcouru et franchi l'espace des sciences et de la politique. Pour lui, il existe donc une autre aventure, aussi laborieuse que l'érudition.

1° La philosophie exténuée. – Le fil conducteur le plus solide de l'exégèse morale de Philon est le personnage d'Abraham. Disons plutôt : d'Abram devenant Abraham, par illumination et exhaussement, c'est-à-dire d'un astrologue Chaldéen devenant un tenant de la Cause Unique, le Dieu de Bonté qui lui parle. Philon nous assure que ses débuts ne sont pas négligeables ; qu'il faut considérer le Monde et les sciences qui le décrivent ; que, même éloigné de la Chaldée superstitieuse, Abram a eu commerce avec cette Égyptienne, Agar, symbole des mêmes sciences.

Sur l'équivalence de « philosophie » avec « sciences », voir *Leg.* III, 244 ; *Congr., passim* – c'est le lieu classique de cette discussion ; *Spec.* I, 262 ; *Quaest. Gen.* IV, 191, etc. Philon lui-même noue la trame du langage biblique à la chaîne d'une conception philosophique syncrétiste, assouplie et capable de « jeu » : il reste platonicien et fait leur place à d'honnêtes philosophes (*Spec.* I, 2 ; *Prob.*, 74, 80 ; *Provid.*, 8), pour leur attribuer la sagesse (l'histoire sapientielle de l'âme, chez lui, est balisée par les souvenirs du *Phèdre*. Voir A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'alliance*, coll. Études Augustiniennes, Paris, 1986). Il ne craint pas d'appeler les Patriarches « philosophes » ; la Loi juive est « philosophie », et l'Écriture (*Opif.*, 8 ; *Deter.*, 7 ; *Poster.*, 102 ; *Gig.*, 6 ; *Ebr.*, 1 ; *Her.*, 301 ; *Mutat.*, 70, 233 ; *Sacr.*, 1 ; *Abr.*, 13 ; *Jos.*, 86 ; *Prob.*, 43 ; *Quaest. Gen.* III, 43). Tout Israël est « philosophe » (*Legat.*, 156). Il est vrai que Moïse a philosophé avant les Grecs, voire que ceux-ci ont volé sa sagesse (*Her.*, 214 ; *Quaest. Gen.* IV, 152 ; *Prob.*, 57 ; *Spec.* IV, 61). Il est vrai aussi que la philosophie tourne assez vite aux sophismes (*Her.*, 246 sv ; *Leg.* III, 244, etc.). Il est surtout vrai que, pour Philon, le contenu de tant de sagesse se volatilise, à peine capitalisé. On a même l'impression qu'il reconduit les observations scientifiques à une intuition élémentaire. Ainsi, imitant le mouvement d'intériorisation socratique où l'on doit passer de l'enquête physicienne au « Connais-toi », Philon veut quitter l'astronomie-astrologie pour une perception unificatrice, dont le paradigme (apparemment simpliste comme tout paradigme) sera, par exemple, la synopse des sensations : c'est la belle page du *De migratione Abrahami*, 184-195 (voir aussi *Decal.*, 59s, et le même *Migrat.*, 133-138). Un autre pôle d'intuition sera la lumière, la vue – intuition remplaçant le discours analytique (*Opif.*, 128 ; *Sacrif.*, 78-79 ; *Poster.*, 136-138 ; *Decal.*, 98 ; *Spec.* I, 49 ; III, 187 ; *Mos.* II, 216 ; *Contempl.*, 90).

D'une manière générale, Philon s'élance très vite, en politique, en exégèse, en morale, des préliminaires à l'idéal. L'utilité de ces préalables, que le mot philosophie résumerait bien, est affirmée, puis aussitôt dépassée. Philon n'a rien d'un idéaliste, curieusement, malgré cette rapidité. Chaque fois qu'il s'en présente l'occasion, il rappelle, par exemple, que la *lettre* des lois mosaïques est la seule voie de ce que nous appellerions leur *esprit*. Passer de l'enfant à l'adulte, moralement (*Migr.*, 46), ne revient pas à secouer le joug des pratiques. Une autre belle page du *De migratione*, 86-105, reste la meilleure expression de cette constante préoccupation. Philon affirme souvent le nécessaire équilibre des deux sagesses, du corps et de l'âme, de la pratique et du sens spirituel, de la contemplation et de l'engagement politique (cf. *Ebr.*, 80-92 ; *Mutat.*, 68 ; *Spec.* I, 269 ; *Praem.*, 81, tous ces passages, à propos de la « sagesse »). Un exemple curieux de son exégèse revient plusieurs fois, celui d'Énoch, qui fut « enlevé » : Philon voit dans cet enlèvement quelque chose de prématuré, de trop dur, et Énoch devient le type des ascètes trop retirés (*Mutat.*, 33-38, 68 ; *Abr.*, 17-26). Pour lui, quelle que soit l'excellence de la

contemplation, elle n'a de sens qu'après l'exercice : c'est une règle de vie, et d'exégèse en même temps, que l'on trouve exprimée dans le fameux début du livre III du *De specialibus legibus*. Son sens de la Sagesse en devient alors dramatique : c'est le lieu d'une tension. Il y a comme une immense ruse du Logos : la Sagesse est simplicité absolue, mais l'esprit n'y accède que par le détour des complications, de l'exil, du discours multiple que constituent la vie en société, l'organisation du savoir et des cités. Du multiple à l'unité, comment débrouiller son chemin ?

2° Le livre de sagesse, la Bible. – Des livres du monde au Livre, il y a, pour Philon, une analogie salvatrice : la Parole de Dieu est une, par nature, et pourtant Moïse en a transcrit des pages et des pages. Il a imité la multiple figure du monde, en vue de la reconduire à Soi, dans l'unité. Telle est la raison et l'usage de l'allégorie comme discours de sagesse : retrouver dans le flot de l'Écriture le flot de l'existence, afin de sauver le second par l'unité du premier. Cette unité de l'Écriture est évidemment *cachée* dans la dispersion des nombres, des images, des histoires, de la syntaxe biblique. Là, Philon exploite les rouages de l'allégorie hellénistique, pour faire percevoir l'unité du Logos ou de la Loi. Car l'Écriture, apparemment diverse, a donné elle-même des signes et des règles de son unité déchiffrable. Ainsi, déjà, le redoublement de la Loi, en modèles vivants, les Patriarches, et en prescriptions (en gros, la *Genèse*, distinguée de l'*Exode*), permet de vérifier les deux séries de textes, l'une par l'autre, et c'est une première démarche ou règle d'unité. Elle suppose un optimisme sapientiel : l'Écriture est admise comme une ; et la cohérence de toutes ses parties, les plus larges ou les plus infimes (un « iota »...), permet de développer une sorte de physique de l'Écriture, les lois de son écriture et sa gravitation.

Ainsi, tout ce qui est exprimé dans la lettre (grecque) au sujet d'un Abraham s'explique par un jeu de miroir : les mots employés sont en effet de connivence avec les événements racontés, et le tout, avec les personnages qu'Abraham côtoie, en bien ou en mal. Tout se tient, et un article, une préposition, voire un paradoxe, à même la phrase biblique, tout le détail entre dans l'unique représentation d'Abraham, modèle, par exemple, de l'âme qui désire savoir Ce qu'est Dieu. Une série de codes peut donc être proposée, avec l'unique intention de manifester la diversité unifiée (*Mutat.*, 62 ; *Somn.* I, 120 ; *Sacrif.*, 83). Le même postulat d'unité donne au lecteur de la Bible l'assurance qu'il trouvera dans la variété des histoires et des lois le diagramme de l'existence : avec Lot, Pharaon, Édom, Amaleq, Balaam, il apprendra à analyser en lui les diverses manifestations du mal, pour ne parler que de l'aspect négatif.

On peut être plus exigeant, et demander comment le sage brise une première fois l'apparence miroitante de l'Écriture. La réponse est simple, dans Philon. Lui qui commente comme inspirée la seule Bible grecque, il a soigneusement codifié les *noms propres* à partir de l'hébreu. Ce détail est de grande conséquence, sur le plan philosophique. Par l'hébreu des noms d'Abram-Abraham, Sara, etc., un cordon ombilical, ténu mais vital, relie l'exégèse à l'Histoire d'Israël palestinienne. D'autre part, la traduction d'un nom propre, simple jeu de sonorités plus ou moins exotiques, en une équivalence comme « Princesse », ou « Père élevé parmi les astres », fait descendre le nom propre dans la foule des noms communs. Au lieu d'« Abram », j'ai « Père élevé », et je prends désormais appui sur « père » et sur « élévation », deux réalités naturelles sur lesquelles je peux spéculer et, de proche en proche, comme au jeu d'échecs, débloquer la masse des autres mots du chapitre biblique, pour les enlever à leur apparence aléatoire et surtout à leur résonance subjective. Bref, l'Écriture propose ainsi à l'intelligence des règles intelligentes pour se dépasser. L'exégèse est alors affaire de sagesse. Elle parle de personnes, en privilégiant les Noms.

3° Sagesse et exemplarisme. – Autour des noms propres, ainsi transmués en outils de l'interprétation, Philon établit le panorama de l'« âme ». Tous les comparses, bons ou malsains, composent la Comédie Humaine. C'est que la Sagesse retrouve ici son double aspect, élevé d'un cran : un premier effet permet au progressant de se connaître à travers la galerie des portraits, et voilà une science nécessaire ; en second lieu, elle invite à évoluer parmi les figures saintes et à éviter les fous. L'Écriture bien lue apprend, en particulier, le discernement : les caractères multiples de la Comédie ou du Drame divin fournissent assez d'histoires où le mal se dissimule sous les apparences du bien ; l'impatience spirituelle provoque souvent découragement ou ambition, mais la distribution essentielle de la Sagesse en trois étapes, au moins, celle de la connaissance demandée, avec Abraham, celle de la vertu exercée, en compagnie de Jacob, celle du feu et de la lumière qui, en fait, habite déjà les deux premières, avec Isaac, apprend la patience, la dépendance et le combat. L'itinéraire spirituel n'est pas désespérément étalé, non plus : dans Philon, il existe une république de participation, de telle sorte qu'un héros reflète les valeurs des autres. Abraham, de ce fait, est le mieux placé : bien qu'il dise le commencement de la sagesse, on trouve dans son changement de nom, par exemple, dans tel ou tel trait de sa vie, comme la présence de Melchisédeq et de Sara, des données qui projettent en lui la splendeur d'un Isaac, son héritage plus que son héritier, ou encore simplement les luttes plus avancées d'un Jacob... C'est donner, comme en toute démarche de sagesse, des modèles fermes et éprouvés. Le livre de la *Sagesse de Ben Sira* ne procède pas autrement, en finale – un livre dont Philon est très proche par quantité d'accents. Style de sagesse, encore, la présence, dans l'exégèse, de quelques passages où Philon parle à la première personne : comme dans Paul, ce « je » participe de l'expérience effective et d'un procédé de personnalisation (*Migr.*, 34-35 ; *Spec.* III, 1-6).

Conclusion. – Au total, la Sagesse indicible, unité pure et Joie, s'est donc donné en Israël une image de soi, un Livre, mystérieux et limpide. Ce Livre justifie tous les autres livres de science et il en donne la clef comme l'usage : la sagesse consistera à emprunter au spectacle du monde (et donc aux philosophes dont c'est le métier d'en dégager les lois) l'abécédaire qui, à partir d'éléments profanes, déchiffrera un sens sacré pour celui qui désire l'Unité – et pour celui-là seul. L'exemple des Pères deviendra le miroir de l'âme. En particulier, leur sagesse leur a fait d'avance pratiquer exactement la Loi de Moïse, alors qu'elle n'était pas écrite : à combien plus forte raison le sage d'aujourd'hui, le lecteur, doit-il suivre à la lettre des « lois » que Moïse a données de par Dieu et que la trouvaille naturelle et surnaturelle d'Abraham, de Jacob et d'Isaac, a consacrées d'avance. La lettre est l'étoffe

même de l'intelligence spirituelle. L'œuvre de Philon est une louange continuelle de la Tora. Ses mots, ses personnages, ses histoires si multiples forment un filet qui retient dans ses mailles les « raisons » du Monde, dont s'occupent les philosophes, et les passions de l'âme, pour les apprivoiser et les faire monter de l'amour de soi au désir de l'Un.

Qui dit Sagesse, dit énigme, révélation retardée, voyage : Philon a la conscience aiguë de cette énigme voulant que le Logos ait deux visages, celui du Ciel ordonné et celui d'une multitude de caractères « imprimés » dans un Livre, apanage d'un Peuple particulier. Sa sagesse consiste à rapporter l'un à l'autre ces deux échos de la Sagesse. Il n'a pas taillé de spiritualité spéciale, mais il est l'homme du Livre, œuvre et chemin de sagesse. Derrière la sérénité de son commentaire exégétique, on doit imaginer aussi les luttes du Juif parfois persécuté d'Alexandrie : on verrait alors Philon, comme un des rabbins de Chagall, accroché au seul rouleau de la Tora. C'est l'image proposée dans le *De somniis* II, 123-132 : un persécuteur remue ciel et terre et s'étonne que le Juif reste immobile attendant de Dieu seul le salut et obstiné à lire la Tora, à la commenter de son exégèse désuète et pointue. Dans ce grand remue-ménage, « vous verra-t-on passer dehors avec votre silhouette ordinaire, la main droite repliée, la gauche collée contre la hanche sous le manteau : vous craignez de faire le moindre geste pour votre salut ! Vous serez assis dans vos synagogues, menant votre confrérie habituelle pour lire en sécurité vos livres sacrés, et, en cas de passage obscur, les expliciter en prenant à loisir le temps de rencontres heureuses au long de la philosophie des Pères... ». Au-dehors, la tempête ; au-dedans, la philosophie et la Sagesse, réunies.

Bibliographie. – Voir spécialement l'art. *Philon* par V. Nikiprowetzky, DS, t. 12, col. 1353-54 et 1364-66, et du même auteur *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'A.*, Leyde, 1977, surtout p. 97-155.

Rappelons ou ajoutons : M. Alexandre, *La culture profane chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie* (Colloque du CNRS, Lyon, 11-15 sept. 1966), Paris, 1967. – G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Stuttgart, 1967. – A. Mendelson, *Encyclical Education in Philo*, Diss., Chicago, 1971. – A. Myre, *La Loi dans l'ordre cosmique et politique selon Philon d'A.*, dans *Science et Esprit*, t. 24, 1972, p. 217-47. – J. Laporte, *Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature*, dans *Aspects of Wisdom in Judaïsm and Early Christianity*, Notre Dame-Londres, 1975, p. 103-41.

B.L. Mack, *Logos und Sophia*, dans *Studien zur Umwelt des N.T.*, t. 10, Göttingen, 1973 ; *Weisheit und Allegorie bei Philo. Untersuchungen zum Traktat De congressu eruditionis gratia*, dans *Studia Philonica*, t. 5, 1978, p. 57-105. – R.A. Horsley, *Spiritual Marriage with Sophia*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 33, 1979, p. 30-54. – J. Cazeaux, *Philon d'A., de la grammaire à la mystique*, Suppl. au *Cahier Évangile*, n. 44, Paris, 1983 ; *L'épée du Logos et le Soleil de Midi*, Lyon, 1983 ; *La Trame et la Chaîne*, Leyde, 1983.

Jacques CAZEAUX.

III. NOUVEAU TESTAMENT

1. LES TEXTES. – Liste des principaux passages du N.T. où le vocabulaire de sagesse est utilisé : Évangiles et Actes : *Mt.* 5,22 ; 7,24.26 ; 10,16 ; 11,16-19 ; 11,25-27 ; 12,42 ; 13,54 ; 23,17.34 ; 24,45 ; 25,1-13. – *Marc* 6,2. – *Luc* 2,40.52 ; 7,31-35 ; 10,21-22 ; 11,29-32 ; 11,49 ; 12,42 ; 16,8 ; 21,15. – *Actes* 6,3.10 ; 7,10.22.

Épîtres et Apocalypse : *Rom.* 1,14.22 ; 2,20 ; 3,11 ; 10,19 ; 11,25.33 ; 12,16 ; 16,27. – 1 *Cor.* 1 et 2 en entier ; 3,18.19.20 ; 4,10 ; 6,5 ; 10,15 ; 15,36. – 2 *Cor.* 1,12 ; 11,16-19 ; 12,6.11. – *Éph.* 1,8.17 ; 3,10 ; 4,13 ; 5,15. – *Col.* 1,9.28 ; 2,2.3.23 ; 3,16 ; 4,5. – 2 *Tim.* 2,7.23 ; 3,15. – *Tite* 3,9. – *Jacq.* 1,5 ; 3,13.15.17. – 2 *Pierre* 1,16 ; 3,15. – *Apoc.* 5,12 ; 7,12 ; 13,18 ; 17,9.

A ces passages il faut ajouter ceux où l'influence sapientielle est généralement reconnue par la critique exégétique : les paraboles et sentences de Jésus dans les Synoptiques, *Jean* 1,1-18 et, dans les épîtres, *Rom.* 8,3 ; 1 *Cor.* 8,6 ; *Gal.* 4,4 ; *Phil.* 2,6-11 ; *Col.* 1,15-20.

2. LE N.T. ET LA TRADITION SAPIENTIELLE. – L'ensemble des occurrences relevées ci-dessus se laisse diviser en quatre grands ensembles : 1° Les sentences et paraboles utilisées par Jésus à la manière des sages, pour présenter les mystères du Royaume à ses auditeurs.

2° Jésus Christ et la sagesse : dans les Évangiles, où l'on s'interroge sur l'origine de cette sagesse (*Marc* 6,2, etc.) et où Jésus se présente comme le sage par excellence (*Mt.* 12,38-42 ; *Luc* 11,29-32 ; 21,15), mais aussi et principalement dans la tradition paulinienne où, comme la sagesse, le Fils de Dieu préexistant puis incarné est celui par qui tout fut créé et sauvé (*Rom.* 8,3 ; 1 *Cor.* 8,6 ; *Gal.* 4,4 ; *Phil.* 2,6-11 ; *Col.* 1,15-20).

Sur Jésus dépositaire messianique de la sagesse et de l'esprit, les textes évangéliques font allusion aux attentes de l'A.T. (*Is.* 11,1-11 ; 42,1-2 ; *Ps.* 72, etc.).

Voir, entre autres, L. Wilken (éd.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Londres, 1975 ; – D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Würzburg, 1977 ; – J.S. Kloppenburg, *Wisdom Christology in Q*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, t. 34, 1978, p. 129-47 ; – M. Hengel, *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie*, dans E. Jacob (éd.), *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg, octobre 1976*, Paris, 1979, p. 147-88 ; – R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Göttingen, 1981, p. 330-44 (pour les Évangiles).

Dans les passages pauliniens qui mentionnent l'envoi du Fils ou sa médiation pluriforme, les principaux textes vétérotestamentaires utilisés sont *Prov.* 8 ; *Sir.* 24 (et *Sag.* 6 à 9 ?).

Voir A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966 ; – P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966 ; – J.-N. Aletti, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte, fonction de la thématique sapientielle*, coll. Analecta Biblica 91, Rome, 1981.

Pour le prologue de Jean, voir J. Ashton, *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, dans *New Testament Studies*, t. 32, 1986, p. 161-86.

3° La sagesse divine, en tant qu'opposée en tout à la sagesse humaine, laquelle est fondamentalement incapable de comprendre les desseins du Seigneur. L'opposition entre les deux formes de sagesse s'applique aux différents acteurs du discours biblique : sages de ce monde et tout-petits, fous en ce monde pour devenir sages à la manière de Dieu, etc. (*Mt.* 11,25-27 ; *Luc* 10,21-22 ; 1 *Cor.* 1-2 et 3,18-20 ; 2 *Cor* 1,12 ; *Col.* 2,23 ; *Jacq.* 3,15 ; *Apoc.* 13,18 ; 17,9).

L'opposition soulignée par Paul est biblique. Cf. *Daniel* 2. Voir U. Wilckens, *Weisheit und Torheit,* Tübingen, 1959 ; – E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit,* Neukirchen, 1968.

4° La sagesse que Dieu donne aux croyants pour qu'ils entrent et progressent dans l'intelligence de ses desseins salvifiques, pour qu'ils accomplissent aussi sa volonté (*Éph.* 1,17 ; 5,15 ; *Col.* 1,9.28 ; 3,16 ; 2 *Tim.* 3,15 ; *Jacq.* 1,5 ; 3,13). Ici, l'arrière-fond vétérotestamentaire le plus obvie est *Prov.* 1 à 9. Cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul,* Louvain, 1949 ; – R. Penna, *Il « mystèrion » paolino,* Brescia, 1978.

Par contre, la corrélation entre torah et sagesse, si forte en certains livres de l'A.T. (*Deut., Sir.,* certains *psaumes* sapientiaux), n'est pas reprise par le N.T. Selon certains exégètes, les raisons de ce changement sont avant tout christologiques et sotériologiques (Paul et les autres écrivains du N.T. ne retiennent pas le rôle salvifique de la torah, rôle qui revient au Christ seul). Cf. E.J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul,* coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 16, Tübingen, 1985.

Autre question débattue : les écrits du N.T. ont-ils été influencés et jusqu'à quel point par les dernières étapes de la tradition sapientielle (en provenance surtout d'Alexandrie) ? L'influence directe de Philon sur les écrits pauliniens semble devoir être exclue, même si de réelles analogies laissent supposer un fond commun – le judaïsme hellénistique. Quant à la Sagesse de Salomon (*Sag.*), son utilisation par le N.T. n'apparaît nulle part certaine. « La plus grande convergence d'indices dans le sens d'une dépendance littéraire se rencontre dans les écrits de Paul, les affinités les plus profondes sur la pensée, dans l'évangile de Jean » (C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse,* Paris, 1969, p. 29). Bref, certains livres du N.T., spécialement les lettres pauliniennes, peuvent se situer dans le courant de la tradition sapientielle en ses prolongements judéo-hellénistiques, notamment alexandrins.

Il est probable que les idées de préexistence, de médiation créatrice et d'envoi du Fils de Dieu dans le monde se développèrent d'abord parmi les judéo-chrétiens d'expression grecque qui, chassés de Jérusalem, commencèrent à évangéliser les païens dans les cités hellénistiques de Palestine et d'alentour. Il importe aussi de rappeler que la « sapientialisation » de la christologie du N.T. obéit à une logique interne. La reconnaissance de Jésus comme Fils de Dieu par sa résurrection et son établissement comme représentant eschatologique de Dieu mettaient les premiers chrétiens en face du problème de la relation de Jésus avec les autres médiateurs (bibliques), que ce soient les anges supérieurs ou la sagesse-torah personnifiée. Voir M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu* (trad. fr.), Paris, 1971, p. 110-11.

3. Sagesse divine et sagesse humaine. – Leur rapport est ambigu. Paul souligne assez nettement leur opposition ; cependant la sagesse divine à l'œuvre depuis la création et révélant dans le Christ le mystère du salut universel se communique aux croyants pour susciter en eux la véritable sagesse.

1° *Opposition.* – Si l'opposition entre sagesse divine et sagesse humaine sous-tend plusieurs passages des différents livres du N.T., elle n'apparaît massivement qu'en 1 *Cor.* 1 à 4. En 1 *Cor.* 1-2 (avec toutes les règles de la sagesse, c'est-à-dire de l'éloquence) Paul signifie à ses correspondants qu'il faut rejeter toute sagesse humaine s'ils veulent comprendre les vrais desseins de la sagesse divine à leur endroit. Discours antisapientiel exprimé en termes sapientiels : cela explique les nombreuses distinctions et oppositions. Dans ces chapitres Paul regroupe des thèmes qui ne sont pas aussi étroitement liés dans les livres sapientiaux : thème de l'opposition sagesse/folie (cf. *Prov.* 1-9) ou celui de l'impossibilité pour les hommes à connaître la sagesse de Dieu (1 *Cor.* 1,19-21 ; 2,7-8) ; cf. *Job* 28 ; *Baruch* 3,9 à 4,4) ; également thème du malheur et de la mort infâme qui ne peuvent être le lot du juste (cf. les *psaumes* sapientiaux, *Daniel* 13, etc.). Le vocabulaire de sagesse renvoie à des réalités différentes : le savoir de l'homme (1 *Cor.* 1,19.20.21.22 ; 2,1.4.5.6), le vouloir salvifique de Dieu (1,21.24 ; 2,7) et le Christ, en qui se réalise parfaitement ce dessein salvifique (1,30). Vocabulaire ambigu que celui de la sagesse, parce qu'il renvoie à des réalités opposées, mais aussi parce qu'il peut illusionner : les chrétiens de Corinthe eux-mêmes croient avoir la sagesse alors que les événements montrent leur profonde indigence (3,1-5).

1 *Cor.* 1,17 constitue la *propositio* (le problème à débattre) du discours :

a) 1,17a : role de l'apôtre : prédication de l'Évangile.
b) 1,17b : sagesse du langage opposée à la croix du Christ.
B') 1,18 - 3,4 : sagesse divine et sagesse humaine.
A') 3,5 - 4,17(21) : ministère et vie apostolique.

1 *Cor.* 1,18-31 est un midrash (dit homilétique), commençant et finissant par des citations scripturaires : les distinctions et oppositions du passage ne seraient donc pas une création de Paul.

On dégage sans peine deux grandes parties dans les v. 18-31. Dans la première, constituée par les v. 18-25, il s'agit d'*annonce,* du *langage* de la croix. La seconde, délimitée par les v. 26-31, est axée sur la *situation* des croyants, situation analogue à celle du Christ et reproduisant le même paradoxe que lui.

Chacune des parties est à son tour composée de deux sections. En 18-25, nous constatons que l'accent des v. 18-20 est négatif : les sages sont frappés de folie ; Dieu provoque une inversion des valeurs. En revanche l'accent des v. 21-25 est positif : la folie de Dieu est plus sage que les hommes. Cette seconde section précise quels sont les acteurs : qui sont les sages, les fous, que cherchent-ils. Les soi-disant sages (selon le monde) sont les juifs. Et là est le paradoxe, puisque leur sagesse devrait venir de Dieu, et n'être pas mondaine. Les juifs distinguaient Israël du reste du monde (constitué par les païens). Mais Paul indique ici qu'ils sont dans la même situation que les nations : frappés de folie. Les fous (pour le monde) sont les croyants, aussi bien juifs que grecs, qui acceptent le langage de la croix. En 26-31, le mouvement est le même. L'accent des v. 26-29 est négatif (cf. « pour confondre... pour réduire à rien »). L'accent des v. 30-31 est positif : la situation des croyants s'explique par leur relation au Christ. Et tel était bien le point d'importance auquel Paul voulait arriver : le langage de la croix, qui est folie de Dieu plus sage que les hommes, ne reste pas extérieur aux croyants. La communauté chrétienne manifeste et prolonge l'inouï du dessein divin : les pauvres, les faibles, les méprisés, etc. ont été choisis pour confondre les forts, les sages de ce monde. Cela, les Corinthiens l'admettaient, mais à leur avis, il s'agissait d'une faiblesse, d'une pauvreté *passées* : les nombreux charismes spirituels reçus à

profusion (cf. 1 *Cor.* 12-14) ne montraient-ils pas que depuis lors Dieu les avait rendus riches de ses dons, forts et sages ? Non, répond Paul, la faiblesse, la folie n'appartiennent pas seulement au passé, c'est-à-dire à l'état dans lequel les croyants vivaient avant leur entrée dans la foi chrétienne, elles demeurent une réalité durable pour les apôtres (2,3-4 ; 4,9-13) *et* pour tous les croyants (3,18-21a). Si le Christ est devenu pour nous sagesse de Dieu par sa croix salvifique, le langage de la croix ne s'épuise pas en cet événement : la situation actuelle des chrétiens exprime aussi ce qui s'énonçait dans le Crucifié, elle est et reste expression paradoxale de la sagesse divine en lien avec la figure du Crucifié.

Si *tous* les croyants peuvent et doivent expérimenter ce passage par la folie de Dieu, cela signifie que la sagesse divine n'est pas une doctrine ésotérique qui requerrait une initiation spéciale, mais qu'elle ne peut pas ne pas se vivre comme orthopraxie. Comprendre en toute sagesse et intelligence les voies de Dieu, c'est *discerner,* grâce au don de l'Esprit, comment le salut se donne à reconnaître et à vivre. En 1 *Cor.* 1-2, Paul donne ainsi quelques règles essentielles de discernement ; – 1) principe christologique : discerner, c'est suivre l'itinéraire du Christ, renoncer donc à toute gloire propre, entrer dans une attitude d'humilité filiale et fraternelle ; – 2) principe ecclésiologique : discerner ou devenir sage, c'est vouloir l'unité de la communauté, *l'agapè,* renoncer aux rivalités et divisions délétères (1 *Cor.* 1,10-13 ; 3,1-5) ; – 3) principe sotériologique : devenir sage, c'est devenir libre, ne se laisser assujettir par rien et rejeter tout ce qui voudrait supplanter la seigneurie du Christ (3,21-23).

A la manière des prophètes, Paul déclare que Dieu a fait échouer la sagesse des hommes (1 *Cor.* 1,19-20 ; cf. *Is.* 29,14). Échec providentiel, puisque l'amour fou de Dieu nous a ainsi été révélé en Jésus Christ. Mais si, pour être connue, la sagesse divine exige et implique une réelle conversion (1 *Cor.* 3,18), il n'en reste pas moins vrai que Paul se sert des ressources de l'éloquence grecque pour exhorter et convaincre des grecs : le sage selon Dieu sait utiliser sagement la sagesse humaine...

Voir U. Wilckens et G. Fohrer, art. *Sophia,* dans Kittel, t. 7, col. 465-529.

2° *Sagesse chrétienne.* – Si en plusieurs passages du N.T. l'opposition entre sagesse divine et sagesse humaine est mentionnée, voire soulignée, comme en 1 *Cor.* 1 à 4, en d'autres endroits par contre (spécialement en *Col., Éph., 2 Tim.* et *Jacq.*) la sagesse divine se communique aux croyants. La sagesse que les chrétiens reçoivent est ordonnée à leur sainteté et à leur perfection : grâce à elle, ils savent se conduire conformément à la volonté de Dieu, en hommes sensés, pacifiques, accueillant la Parole du Christ (*Éph.* 5,15 ; *Col.* 3,16 ; *Jacq.* 1,5 ; 3,13-18). Tout ce qui favorise la paix, l'unité des communautés est donc sage (critère ecclésiologique). Mais cette sagesse se partage, au sens où elle est à reconnaître en chacun et où il faut aider chacun à grandir : ni connaissance occulte, ni possession de quelques privilégiés ou initiés, elle est discernement, c'est-à-dire reconnaissance du bon, du meilleur, pour moi et les autres.

La croissance dans la sagesse n'est pas seulement d'ordre éthique, elle est aussi, et peut-être d'abord, une perception toujours plus aiguë des desseins de Dieu dans l'histoire. Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens insistent sur l'esprit de révélation grâce auquel les chrétiens et, par eux, tous les hommes pourront connaître le dessein salvifique, le *mystèrion,* caché depuis la création du monde, aujourd'hui révélé par le Christ. Il est étonnant de voir comment dans *Éph.* la réalisation du dessein salvifique se résume dans l'action divine qui fait connaître le mystère de sa volonté pour tout réunir dans le Christ (*Éph.* 1,9-10). La sagesse n'est plus seulement un discernement sur le créé, pour savoir comment l'utiliser, mais d'abord une compréhension spirituelle de l'agir divin dans l'histoire, spécialement par la révélation définitive du salut en Jésus Christ. Le salut est ainsi enraciné dans la sagesse qui est connaissance du mystère révélé, « pleine connaissance de la volonté (divine) en toute sagesse et pénétration spirituelle » (*Col.* 1,9). Cette connaissance, pour ne pas être stérile et inutile, doit se développer en « une vie digne du Seigneur » et en « une activité tournée vers le bien », ou même, ce qui exclut toute illusion, vers une « persévérance et une patience à toute épreuve » (*Col.* 1,10-11). Voilà le critère qui authentifie la sagesse et la gnose chrétiennes.

Dans la recherche de la vérité et du bonheur, le chemin n'est pas linéaire. Sans doute l'Ancien Testament a-t-il repris et assimilé la sagesse des Nations, et le N.T. a-t-il intégré et fait fructifier la sagesse de l'A.T. Cependant tout cela ne se réalise pas sans des ruptures qui permettent de franchir des seuils. C'est dans ces conditions que le chrétien reçoit et accueille « la sagesse multiforme de Dieu, selon le projet éternel qu'il a exécuté en Jésus Christ » (*Éph.* 3,10-11).

Jean-Noël Aletti.

IV. SAGESSE ANTIQUE ET SAGESSE CHRÉTIENNE

Il ne s'agit pas ici d'entreprendre une étude exhaustive sur l'histoire du terme *sophia* et de ses dérivés mais seulement de montrer comment s'est opéré graduellement le passage de la sagesse antique à la sagesse chrétienne. On se bornera donc aux auteurs qui ont donné à ce thème une importance plus grande et qui ont marqué l'évolution de la tradition spirituelle. Pour de plus amples développements, voir les études mentionnées dans la bibliographie.

1. *La sagesse antique : les Grecs, les Latins.* – 2. *La sagesse chrétienne : Pères grecs, Pères latins.* – 3. *Développements au Moyen Âge.*

1. **La sagesse antique.** – 1° Les Grecs. – 1) *Les origines.* – Le premier emploi connu de l'ionien *sophiè* se trouve chez Homère, *Iliade* xv, 411-12 ; il s'applique à « un charpentier expert, connaissant à fond son art (*sophiè*) par l'inspiration d'Athéna » ; même sens, mais en négatif, dans le *Margitès* du Pseudo-Homère (cf. Aristote, *Éthique à Nic.* vi, 7, 1141a 13-15 ; Clément d'Al., *Strom.* i, 4, 25) : « Les dieux ne l'avaient fait ni piocheur, ni laboureur, ni *sage* en quoi que ce fût ; en tout métier, il manquait son affaire ». Le terme *sophos* est ensuite appliqué à des poètes, des musiciens, des cavaliers, des marins, des artistes, des artisans, etc. Il comporte donc une habileté pratique (un « coup de main ») ou artistique. Très vite, il désigne aussi un homme instruit, intelligent, de bon sens et de bon conseil, et prend une tonalité intellec-

tuelle : « Mis à part les emplois particuliers que *sophistès* a connus en attique et plus tard par l'enseignement de la rhétorique, emplois souvent péjoratifs, les débuts de l'histoire des mots *sophos, sophia,* etc., montrent comment les Grecs sont passés d'une connaissance pratique à une connaissance philosophique, les mêmes termes couvrant ces deux démarches » (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris, 1968, p. 1031).

2) *Pythagore* (6e s. av. J.-C.) passe pour l'inventeur du terme *philosophos,* d'après une anecdote qui semble remonter aux premiers temps de son école et qui a été transmise, avec des variantes, par plusieurs auteurs : Pseudo-Plutarque, *De placitis philosophorum* I, 3 ; Diogène Laerce, *Vitae et placita philosophorum* (prooemium 12, d'après Sosistrate ; *Vita Pyth.* VIII, 8, d'après Héraclide du Pont) ; Cicéron, *Tusculanes* V, 3, 8-9 (cf. Augustin, *De civ. Dei* VIII, 2) ; Jamblique, *De pythagorica vita* XII, 58 ; etc.

En rassemblant les éléments de ces divers récits (cf. la reconstruction de R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles, 1956, p. 21 ; textes parallèles, p. 43-52), l'anecdote se résume ainsi : Léon, tyran de Phlionte, ayant remarqué l'intelligence et l'éloquence de Pythagore, lui demanda quelle était la science dont il se réclamait spécialement. Celui-ci répondit qu'il n'avait aucune science particulière, mais qu'il était *philosophe.* Léon l'interrogeant alors sur la signification de ce mot nouveau, Pythagore répondit qu'il ne pouvait se prétendre « sage », car Dieu seul est tel, mais qu'il était « chercheur de la sagesse » ; il comparait en outre ce comportement à celui des gens qui viennent aux grands jeux des panégyries comme « spectateurs », à la différence des athlètes ou des marchands : « ainsi, dans la vie, la contemplation et la connaissance de la nature l'emportent de beaucoup sur les autres genres d'activités » (cf. *Tuscul.* V, 3, 9).

On retiendra que, dès les origines, la sagesse est présentée comme un *don des dieux,* qui seuls la possèdent en plénitude ; c'est pourquoi Pythagore refuse de s'appeler « sage » au sens propre.

3) Chez *Platon,* le terme *sophia* et ses dérivés conservent leur polyvalence, mais le sens intellectuel s'affirme plus nettement (cf. É. des Places, *Lexique de Platon, Œuvres,* coll. Budé, t. 14/2, Paris, 1964, p. 458-59).

Dans l'*Apologie,* Socrate revendique « une sagesse propre à l'homme » et l'oppose à la sagesse soi-disant « plus qu'humaine » (20de) des hommes d'état, artisans et poètes qu'il a interrogés pour comprendre la signification de ce que voulait dire la Pythie de Delphes (21a) ; il interprète donc l'oracle en ce sens : « Celui-là est parmi vous le plus sage qui, comme Socrate, a appris qu'il ne valait rien en vérité quant à la sagesse » (23b). Les créations des poètes sont dues « non à leur habileté (*sophiai*), mais à un don naturel (*phusei*) et à une inspiration divine analogue à celle des prophètes ou des devins » (*Apol.* 21c). En politique, la qualité fondamentale est la justice (Dieu est « suprêmement juste ») ; c'est selon cette règle qu'il faut apprécier la valeur ou la nullité de l'homme : « La connaissance de la justice est une sagesse et une vertu vraies, son ignorance est bêtise. Les semblants d'habileté et de sagesse n'aboutissent, dans les pouvoirs politiques, qu'à la force brutale et, dans les arts, aux vils métiers » (*Théétète* 176c). Il y a une « sagesse sans intelligence » (*Lois* I, 664c).

Pour Platon, la sagesse est donc ambiguë ; la philosophie l'est aussi dans une certaine mesure. C'est pourquoi, lorsqu'il veut décrire proprement ce qu'est celle-ci, Platon emploie le terme *epistèmè* (savoir, science) plutôt que celui de *sophia,* malgré l'étymologie. La philosophie est la science de l'être véritablement être (*Phèdre* 247de) ; le philosophe est animé par le désir « jusqu'à ce qu'il atteigne à cette science unique qui est celle du Beau-en-soi » (*Banquet* 210d) ; même idée dans le *Phèdre* où, sous une forme voilée, Platon suggère que la « divine philosophie » tend à exclure tout autre amour (239b).

4) *Aristote* donne également à *sophia* des sens divers. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 3-7, 1139b 4-1141b 23), il compare art, science, prudence (*phronèsis*), sagesse et intelligence, mais ces notions interfèrent entre elles. La sagesse, selon l'opinion commune, est attribuée « aux artistes qui sont les meilleurs dans leur art, tel Phidias comme sculpteur et Polyclète comme statuaire, si bien que la sagesse n'est rien d'autre que l'excellence (*aretè*) de l'art » (1141a 9-12). On pourrait dire encore qu'elle est « la plus exacte de toutes les sciences, qu'elle implique à la fois la science et l'intelligence, qu'elle est, à la limite, la science des choses les plus élevées » (1141a 16-20). Aussi, dans la *Métaphysique* (A 1, 981a 25-983a 10, avec renvoi explicite à l'*Éthique*), la sagesse désigne-t-elle finalement la science « qui concerne les premières causes et les premiers principes » (981a 28), et elle s'identifie pratiquement à la philosophie :

« Enfin, la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est dans chaque être son bien, et, d'une manière générale, le Souverain Bien dans l'ensemble de la nature » (982b 3-7). A cette science se sont appliqués les anciens philosophes, science « théorique » et « libérale », qui est à elle-même sa propre fin (982b 28). On peut même l'appeler « science divine », c'est-à-dire « celle que Dieu posséderait de préférence et qui traiterait des choses divines » ; en effet, Dieu est « cause de toutes choses » et cette science « Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder » (983a 3-10 ; trad. J. Tricot, nouv. éd., Paris, 1964).

5) *Chez les Stoïciens,* particulièrement Chrysippe, l'idée de sagesse prend une importance capitale. Elle y est encore définie en relation avec la philosophie : « (Les Stoïciens) disent que la philosophie est l'exercice de la sagesse, et que la sagesse est la science des vertus divines et humaines » (I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* = SVF, t. 2, Berlin, 1902, p. 15, d'après Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 13 et Aétius, *Placita,* prooem. 2, éd. H. Diels, *Doxographi graeci,* Berlin-Leipzig, 1887, réimpr. 1929, p. 273a 11). La définition sera adoptée par le moyen-platonisme, par exemple dans l'*Epitomè* d'Albinos (1er s. apr. J.-C.) : « La philosophie est le désir de la sagesse, ou la libération et l'éloignement de l'âme par rapport au corps, lorsque nous nous tournons vers les réalités intelligibles et qui existent en vérité ; quant à la sagesse, elle est la science des choses divines et humaines » (1, 1).

Pour les Stoïciens, la définition de la sagesse implique l'existence des dieux : « s'il n'y a pas de dieux, la sagesse est éliminée » (SVF, t. 2, p. 304). En outre, le sage est considéré comme l'homme idéal, dont Chrysippe se plaît à développer toutes les caractéristiques (SVF, t. 3, 1903, p. 146-71) : il ne peut ni être trompé ni se tromper ; il gère bien toutes choses ; il n'est pas affligé par les malheurs ; il est heureux, riche, beau et libre ; il est expert en choses divines, politiques, économiques ; il rend service aux autres sages et à tous les hommes ; il est austère, indulgent, miséri-

cordieux ; il ne s'enivre pas ; il aime, mais seulement les jeunes gens bien-nés ; il est habile en divination, poésie, rhétorique et dialectique. Par contre, les non-sages sont trompeurs et impies, malheureux à l'extrême, étrangers à la droite raison. Cette tradition de l'excellence du sage sera reprise par Cicéron, Sénèque, Philon le Juif et, à travers Philon, par Ambroise (cf. *infra*).

2° Les Latins. – Dérivé de *sapio* (« avoir du goût », au sens propre et au sens figuré), le substantif *sapientia* est utilisé pour traduire *sophia* déjà par le poète Ennius († 169 av. J.-C.) : « sophiam sapientia quae perhibetur » (*Annales*, fr. 229, éd. E.H. Warmington, *Remains of the Old Latin*, t. 1, Londres, 1935, p. 82). De même que *sapiens*, il reçoit dans la suite des sens divers, mais toujours en relation avec un savoir intellectuel ou pratique (cf. A. Ernout, A. Meillet, *Dict. étym. de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1048).

1) *Cicéron* († 43 av. J.-C.) fait une place à la sagesse dans l'éloquence mise au service de la cité par les orateurs vertueux : « hinc ad rem publicam plurimum commoda veniunt, si moderatrix omnium rerum praesto est sapientia » (*De inventione* I, 4, 5). Mais c'est surtout après son retrait de la vie politique et la mort de sa fille Tullia (févr. 45) qu'il se donne pour tâche de fournir à ses concitoyens cultivés une littérature philosophique en langue latine (*Tusculanes* I, 1, 1-4, 8). Cette philosophie n'a rien d'original ; elle emprunte aux diverses écoles alors florissantes : platonisme de la Nouvelle Académie, aristotélisme, stoïcisme. La philosophie étant pour lui le goût et l'étude de la sagesse (il est un des témoins de l'anecdote sur Pythagore ; cf. *supra*), celle-ci tient une place de premier plan dans ses dernières œuvres : *Hortensius, Academica, De finibus, Tusculanae Disputationes, De natura deorum, De divinatione, De fato, De officiis.* Ainsi, les cinq livres des *Tusculanes* reprennent des thèmes stoïciens : le sage ne craint ni la mort (I), ni la souffrance (II), ni la tristesse (III) ; il est inaccessible aux passions (IV) ; la sagesse suffit au bonheur (V). Retenons seulement l'éloge et la définition de la sagesse dans le *De officiis*, en relation avec la philosophie :

« Quid est, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius ? Hanc igitur qui expetunt philosophi nominantur, nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae. *Sapienta autem est*, ut a veteribus philosophis definitum est, *rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia* » (II, 2, 5 ; cf. *Tusc.* IV, 26, 57 : « sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit »). La première partie de la définition est reprise des Stoïciens (cf. *supra*) ; la seconde, celle qui concerne les causes, est d'inspiration aristotélicienne. Cicéron l'emprunte sans doute à quelque manuel ; on la retrouve en effet, presque identique, chez Philon d'Alexandrie : « la sagesse est la science des choses divines et humaines et de leurs causes » (*De congressu* 14, 79) ; de même chez Clément et Origène (cf. *infra*).

2) *Sénèque* († 65 apr. J.-C.) fait de la sagesse le thème principal de ses œuvres morales : *De constantia sapientis ; De tranquillitate animae* ; *De brevitate vitae* ; *De vita beata*, etc. ; il lui donne aussi une large place dans ses *Lettres à Lucilius*. Fidèle, pour l'ensemble, à la doctrine stoïcienne qu'il a choisie comme maîtresse de vie, Sénèque enseigne pourtant un stoïcisme tempéré par le sentiment de sa propre faiblesse et celui des limites de la condition humaine dans un monde où le mal l'emporte sur le bien. Il sait que l'idéal du sage prôné par les Stoïciens est pour une part inaccessible ; aussi distingue-t-il « l'aspirant à la sagesse » (*affectator sapientiae*) et le sage tout court (cf. la finale du *De constantia* 19). Il reprend néanmoins l'antique concept de la sagesse, dans des termes légèrement différents de ceux qu'employait Cicéron :

« Sapientiam quidam ita definierunt ut dicerent divinorum et humanorum scientiam ; quidam ita : sapientia est nosse divina et humana et horum causas » (*Epist. ad Luc.* 89, 4-5). La première définition est identique à celle des Stoïciens, la seconde y ajoute la connaissance des causes déjà notée par Cicéron ; mais Sénèque trouve superflue cette addition : « Supervacua mihi haec videtur adjectio, quia causae divinorum humanorumque pars divinorum sunt » (*ibid.*). La philosophie n'est qu'un moment vers l'acquisition de la sagesse : « Sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor est et adfectatio : haec ostendit quo illa pervenit » (*ibid.* 4). D'autre part, la philosophie est « l'étude de la vertu » selon certains, « l'étude de la correction de l'esprit (*mens*) » selon d'autres (5). De toute façon, si la philosophie est « l'étude de la vertu », c'est « par la vertu elle-même » : « Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem ; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa » (8).

On le voit, chez Sénèque, l'aspect moral de la sagesse prédomine nettement sur l'aspect spéculatif. Pour compléments, voir l'art. *Sénèque, infra.*

2. **La sagesse chrétienne.** – Philon d'Alexandrie († après 39/40) avait déjà tenté de faire le lien entre culture grecque et pensée biblique, tout en maintenant la supériorité et l'antériorité (théorie du larcin) de la sagesse mosaïque à celle des philosophes grecs (cf. *supra*, ch. II et t. 12, col. 1355-60).

1° Les Pères grecs. – 1) *Clément d'Alexandrie* († av. 215) reprend le projet de Philon en l'appliquant à la sagesse chrétienne. Les textes caractéristiques sont à chercher dans les *Stromates* I et VI (pour une étude plus détaillée, on peut se baser sur le *Register* des mots grecs, éd. O. Stählin, GCS 4, 1936, p. 706-09 : *sophia, sophos*).

Le *Strom.* I a pour objet global « les rapports entre la foi chrétienne et la philosophie » (Cl. Mondésert, SC 30, 1951, intr., p. 24). Clément dit ouvertement son intention : « il est juste, comme dit l'Apôtre (1 *Cor.* 9,20-21), non seulement de se faire juif à cause des Juifs... mais aussi de se faire grec à cause des Grecs pour les gagner tous » (12, 15). Rappelant les sens divers du mot *sophos*, il note l'application du terme aux arts et aux métiers mais il affirme la supériorité des « sages par la pensée, que (le Seigneur) a remplis de l'esprit de sagesse » (*Ex.* 28,2). S'appuyant sur divers textes scripturaires (*Éph.* 3,10 ; *Sir.* 1,1 ; *Prov.* 2,3-7), il montre que ce « sens divin » se distingue du « sens selon la philosophie », bien que ce dernier soit recommandé « pour le progrès vers la piété » (4, 27). La philosophie, qui a conduit les Grecs à la justice, « est maintenant utile à la piété, car elle sert de formation préparatoire à ceux qui font fructifier la foi par la démonstration... De même que le cycle des études est utile pour atteindre la philosophie, leur maîtresse, de même la philosophie est une pratique de la sagesse, et la sagesse est la science des choses divines et humaines et de leurs causes » (5, 29-30 ; on retrouve ici la définition donnée par Cicéron ; tout ce passage dépend de Philon, *De congressu* 20, 34-37). Clément conclut ainsi :

« La philosophie se consacre à la recherche de la vérité et de la nature réelle des choses – cette vérité que le Seigneur lui-même a désignée en disant : ' Je suis la Vérité ' (*Jean* 14, 6) –, et la formation préparatoire au repos dans le Christ exerce l'esprit, éveille l'intelligence, suscite une sagacité chercheuse de la philosophie véritable. Les initiés l'ont découverte, cette philosophie, ou plutôt ils l'ont reçue de la Vérité elle-même, et ils la possèdent » (5, 32). Plus loin, il fait un raccourci de l'histoire de la pensée grecque, depuis les Sept Sages et leurs maximes jusqu'aux premières écoles philosophiques (14, 59-65) ; il montre ensuite l'antériorité de la « pensée barbare », c'est-à-dire juive (15, 66-73), et la suite du livre s'étend sur ce sujet.

Le *Strom.* VI reprend le thème de la sagesse à un niveau plus élevé (car il s'agit de préparer la définition du vrai « gnostique » au *Strom.* VII) : sagesse et philosophie humaines sont ici opposées à sagesse et philosophie divines, dont la source est la révélation du Christ (7, 54-61, GCS 2, 3e éd. revue par L. Früchtel, 1960, p. 459-63). Clément définit cette fois la sagesse dans un sens nettement chrétien : « C'est la connaissance des choses divines et humaines, qui est une saisie ferme et inébranlable..., celle que le Seigneur nous a enseignée par sa présence et par les prophètes » (54, 1). Cette sagesse ne peut être ébranlée par le raisonnement « puisqu'elle est absolument vraie, comme connue par le Fils. Elle est éternelle, l'autre (humaine) utile seulement pour le temps ; elle est une et identique, les autres multiples et diverses ; elle est soustraite à tout mouvement passionnel, l'autre accompagnée de désir passionné ; elle est parfaite, l'autre déficiente » (54, 2-3). « C'est cette sagesse que désire la philosophie... et l'on appelle chez nous philosophes ceux qui désirent la sagesse du Créateur et Maître de toutes choses, tandis que chez les Grecs sont philosophes ceux qui raisonnent sur la vertu » (55, 1). Tous les philosophes profanes ont appris leur sagesse d'un maître ; pour retrouver son origine première, il faut donc remonter à Dieu et à Celui qu'il a envoyé (56-58). La vraie sagesse a donc été enseignée par le Christ aux apôtres, et ceux-ci l'ont transmise oralement à quelques hommes choisis. Il reste que connaissance (*gnôsis*) et sagesse doivent être développées par l'exercice, « en vue de l'éternel et immuable état de la vision » (61, 3).

A.-M. Malingrey a bien résumé la manière et l'intention de Clément : « partir d'une définition connue et universellement admise, la modifier par quelques touches subtiles qui la rendent capable, en fait, de recouvrir des réalités nouvelles, préciser que ces réalités sont authentiquement chrétiennes, et retrouver, pour finir, une formule ambivalente qui puisse satisfaire à la fois Païens et Chrétiens » (*Philosophia*, p. 155 ; cf. A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Cl. d'Al.*, Paris, 1966, p. 346-56).

2) *Origène* † 253/54, plus encore que Clément, est le penseur en qui la sagesse chrétienne enveloppe et dépasse la sagesse antique.

On se limitera au *Contra Celsum* (éd. et trad. M. Borret, SC 132, 136, 147, 150, Paris, 1967/69 : texte ; SC 227, 1976 : introd. générale et tables, voir p. 484-6 *sophia, sophos*), écrit dans les dernières années (vers 246-248) et où Origène s'affronte à un philosophe grec ; pour les autres œuvres voir H. Crouzel, *Or. et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961, p. 451-60 ; *Or. et la philosophie*, Paris, 1961, p. 108-14, 144-53.

On peut condenser la pensée d'Origène dans les affirmations suivantes : a) il n'y a pas d'opposition absolue entre la sagesse des philosophes et la sagesse chrétienne, mais celle-ci impose une attitude critique qui discerne chez les philosophes une part de vérité et une part d'erreur ; b) la vraie Sagesse s'identifie au Fils de Dieu, Logos et Christ, « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 *Cor.* 1,24, souvent cité) ; c) la sagesse des chrétiens est un don de Dieu, « le premier des charismes », une participation dans l'Esprit à la Sagesse du Fils ; d) la sagesse humaine n'est qu'un exercice préparatoire à l'acquisition de la Sagesse divine.

a) A Celse, qui reproche aux chrétiens de se recruter seulement parmi les ignorants de basse condition, Origène répond que « le Logos veut que nous soyons sages », ce que montrent les Écritures juives et chrétiennes (III, 44). Paul condamne sans doute « la sagesse de ce monde frappé de folie » (1 *Cor.* 1,20), mais il déclare « sagesse de Dieu » les doctrines « qui élèvent l'âme des choses d'ici-bas au bonheur près de Dieu et à son Règne, qui enseignent à mépriser comme transitoire tout le sensible et le visible, à chercher avec ardeur l'invisible et tendre à ce qui ne se voit pas » (III, 47). Selon Origène, Paul pense bien ici à « certains sages grecs », il s'appuie sur *Rom.* 1,19-21. Tout en s'adressant aux incultes et même aux enfants, l'enseignement des maîtres chrétiens vise à obtenir l'adhésion des philosophes : « Nous invitons de toutes nos forces même les tenants des doctrines philosophiques à notre religion, en leur montrant son exceptionnelle pureté » (III, 57). Origène met en parallèle la définition classique et la définition biblique de la sagesse, pour montrer qu'elles ne sont pas contraires :

« S'il est vrai que ' la sagesse est la science des choses divines et humaines et de leurs causes ' ou, comme la définit la parole divine, ' le souffle de la puissance de Dieu, l'effusion toute pure de la gloire du Tout-Puissant ' (*Sag.* 7,25-26), jamais un véritable sage ne repoussera ce que dit un chrétien qui a une véritable connaissance du christianisme, ni ne sera égaré et entravé par la sagesse. Car la vraie sagesse n'égare pas, mais l'ignorance, et la seule réalité solide est la science et la vérité qui proviennent de la sagesse » (III, 72). H. Crouzel (*Or. et la connaissance mystique*, p. 454 et n. 4) signale que la définition antique se retrouve en *Comm. in Mat.* XVIII, 2 et, sans mention des « causes », en *Hom. in Jer.* VIII, 2 ; *Fragm. in Prov.* I, 2 ; Origène connaissait donc la définition stoïcienne et la définition développée rapportée par Cicéron.

b) La Sagesse est une dénomination (*epinoia*) du Fils (cf. Crouzel, *ibid.*, p. 452). Le *Contre Celse* n'entre pas dans ces spéculations, mais l'identification de la Sagesse au Fils de Dieu, « Sagesse du Père » est souvent affirmée (II, 10 et 79 ; III, 21 ; 81, etc. ; cf. index, SC 227, p. 484, *sophia* 1°). Seul le Christ est la Sagesse-en-soi, *autosophia* (V, 39 ; VI, 63 ; cf. VI, 47, où il est dit que l'union parfaite de « l'âme du Christ » au « Dieu-Logos » fait « qu'ils ne sont pas deux »).

c) Dès lors, la sagesse chez les hommes, spécialement chez les chrétiens, ne peut être qu'une participation à la sagesse du Christ, soit par fidélité à son enseignement, soit par réflexion sur son « mystère », soit par un charisme de l'Esprit ; de toutes manières, elle est « un don de Dieu ». Le message chrétien ne peut être une sottise, comme le prétend Celse, car il porte sur ' la sagesse de Dieu ensevelie dans le mystère ' (1 *Cor.* 2,6-8) : « Nous ne disons pas de sot-

tises quand nous discutons en détail les mystères de Jésus, selon la sagesse du Logos, avec ceux qui sont parfaits dans le christianisme » (III, 19). Selon Celse, d'après l'enseignement de Jésus, le sage n'aurait pas accès auprès du Père. Cela est vrai, répond Origène, pour ceux qui ont la sagesse selon le monde. « Mais si par sagesse on comprend le Christ, puisque le Christ est ' Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu ', non seulement nous disons qu'il y a pour un tel sage accès auprès du Père, mais encore nous affirmons : l'homme gratifié du charisme nommé ' discours de sagesse ' (1 *Cor.* 12,8), communiqué par l'Esprit, l'emporte de beaucoup sur ceux qui ne le sont pas » (VII, 23).

d) Celse connaissait l'opposition sagesse humaine/sagesse divine, qu'il faisait remonter à Héraclite et Platon (*Apol.* 20d) ; Origène renchérit en citant aussi la *Lettre* VI (322de). Mais, pour lui, la sagesse divine est « une grâce de Dieu » qui l'accorde à ceux qui se sont préparés convenablement à la recevoir ; encore faut-il qu'ils la demandent dans leurs prières (VI, 13). Elle est le « premier charisme », avant la connaissance (*gnôsis*) et la foi (cf. 1 *Cor.* 12,8-9). La vraie sagesse n'appartient donc qu'à ceux « qui sont éminents et supérieurs » parmi les chrétiens (*ibid.*). Les chrétiens ordinaires sont sans doute libérés de « la sottise et de l'ignorance », spécialement au sujet des faux dieux. « Mais nous ajoutons qu'il est impossible à un homme non exercé (*mè eggumnasamenon*) à la sagesse humaine de recevoir la sagesse divine, et nous convenons que toute la sagesse humaine comparée à la divine est folie » (VI, 14 ; la lecture de ce dernier texte proposée par H. Crouzel, *Or. et la philosophie*, p. 148 ne paraît pas recevable).

Si l'on rapproche ces passages de ceux qui ont été cités plus haut (III, 44 ; 47 ; 57), on voit qu'ils se complètent sans se contredire. Les philosophes païens peuvent parvenir à une saisie *partielle* de la vraie sagesse, mais il leur faut se convertir pour y accéder pleinement ; en outre, même pour les chrétiens, la sagesse divine présuppose l'exercice de la sagesse humaine, dans la mesure où celle-ci enseigne déjà le renoncement au visible et au provisoire ; par contre, si cette sagesse humaine s'arrête à la recherche d'un bonheur purement mondain, elle n'est que folie, condamnée par Dieu lui-même dans l'exemple du Christ crucifié (1 *Cor.* 1,18-21).

Chez les Cappadociens, le terme *sophia* semble peu employé, et dans un sens très général ; par contre *philosophia* est beaucoup plus fréquent. Voir A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 207-61 ; pour Jean Chrysostome, p. 263-88.

2° Pères latins. – *Ambroise* † 397 ne parle qu'occasionnellement de la sagesse.

Il l'identifie parfois à la philosophie, dont il note les divisions classiques : théorétique ou naturelle, pratique ou morale, logique ou rationnelle (*In Ps. 118*, s. 2, 32 ; *In Luc.* prol. 2). Les *Lettres* à Simplicianus abordent, à la suite de Philon, les thèmes stoïciens : seul le sage est libre (*Ep.* VII = Mauristes 65), riche (X = 38 Maur.) ; cf. les notes de l'éd. O. Faller, CSEL 82/1, 1968. De même, le *De Iacob et vita beata* montre que le sage est au-dessus des biens et des maux terrestres (8,33-37). La sagesse est plus souvent mentionnée dans le *De officiis ministrorum* : c'est la vertu la plus haute et qui mérite les plus grands efforts (I, 26, 124) ; elle est le fondement de toute vie bonne, mais ce fondement est en fait le Christ (I, 50, 251 ; cf. *De fide* II, 5, 36 : « ma sagesse, c'est la croix du Christ ») ; elle est inséparable de la justice (II, 9, 48-49) et sa « beauté » est exaltée (II, 13, 64-65). Un texte laisse entrevoir une perspective mystique : « Quand tu auras vu un sage, reconnais que la gloire de Dieu est descendue sur lui ; elle a illuminé son esprit du rayonnement de la science et de la connaissance divine » (*In Ps. 118*, s. 17, 26).

2) C'est *Augustin* † 430 qui, en Occident, apporte la réflexion la plus approfondie sur le thème de la sagesse et ouvre des perspectives nouvelles sur les rapports entre sagesse gréco-latine et sagesse chrétienne.

a) Les premiers écrits s'inspirent surtout de la tradition antique, mais la tradition chrétienne y est déjà présente. Le livre I du *Contra Academicos* (novembre 386) suit de près le livre IV des *Tusculanes* (cf. M. Testard, *S. Aug. et Cicéron*, Paris, 1957, t. 2, p. 2) ; on y relève cependant la trace d'autres sources (cf. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de s. Aug.*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 1, 1958, p. 113-48) ; ainsi, Augustin rapporte la définition ancienne (« quae nec mea nec nova est, sed priscorum hominum ») : « sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam » (I, 6, 16), sans y ajouter la mention des « causes » qu'il pouvait lire pourtant dans *Tusc.* IV, 26, 57. Dans l'adresse à Romanianus qui ouvre le livre II, il invite celui-ci à « l'étude et la science de la sagesse » et il invoque le Fils de Dieu « ipsam summi Dei virtutem atque sapientiam » (II, 1, 1 ; cf. *De beata vita* 4, 34 : premières citations de 1 *Cor.* 1,24 dans l'œuvre entière). Contre le scepticisme de la Nouvelle Académie, il montre que « le sage » admet au moins l'existence de la sagesse, ce qui suppose qu'il en ait une certaine connaissance (III, 14, 32). Il conclut l'ouvrage en avouant qu'il ne possède pas encore « la sagesse humaine » mais « ne désespère pas d'y parvenir un jour ». Entre-temps, il veut s'attacher à « l'autorité du Christ », tout en cherchant auprès des Platoniciens les vérités qu'il désire saisir « non solum credendo sed etiam intelligendo » (III, 20, 43).

Vers 392/3, après son ordination sacerdotale, Augustin rédige (sans le publier) le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*. En *Gen.* 1,26, il note la différence entre *image* et *similitude* et distingue la Similitude non-participée, celle du Fils, et la similitude participée des créatures raisonnables : « le Fils est la Sagesse de laquelle participent les âmes sages » (16, 58). Cette participation exclut cependant toute médiation créée : aucune créature ne s'interpose entre l'âme humaine (à condition qu'elle soit très pure) et la Vérité elle-même « quae similitudo et imago Patris et sapientia dicitur » (16, 60).

b) Trente ans plus tard (après 420 ; cf. A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965, p. 164-69), écrivant les derniers chapitres du livre XII *De Trinitate*, Augustin perçoit la nécessité de distinguer science et sagesse et d'en proposer une nouvelle définition. Il y est conduit par la réflexion sur plusieurs textes de l'Écriture, en particulier 1 *Cor.* 12,8 (charisme de sagesse et charisme de science) et *Job* 28,28 (« ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia » ; texte qu'il contrôle sur le grec des Septante ; cf. *In Ps. 135*, 8, qui ajoute au dossier *Col* 2,3 ; ce commentaire est de la même époque que *De Trin.* XII, 14-XV, selon La Bonnardière, *ibid.*, p. 139). La science est de l'ordre de l'action et a pour objet la connaissance et le bon usage des choses temporelles ; la sagesse relève de la contemplation et porte sur les réalités éternelles. La « piété » du texte de *Job* est « le culte de Dieu », qui consiste surtout dans « l'amour qui nous fait désirer de le voir, croire et

espérer que nous le verrons » (XII, 14, 22). En outre, la science est une *cognitio rationalis*, la sagesse une *cognitio intellectualis* (XII, 15, 25).

La distinction est reprise en XIII, 1, 1-2, avec une application détaillée au Prologue de *Jean*. La suite du livre traite de la *science*, appliquée à la foi, à la vraie béatitude opposée à celle des philosophes, au salut par le Verbe incarné ; il est précisé à ce propos que la science porte sur l'humanité du Christ, la sagesse sur sa divinité : « Notre science à nous, c'est donc le Christ ; notre sagesse, c'est encore le Christ. C'est lui qui implante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles, lui qui nous révèle la vérité qui porte sur les réalités éternelles. C'est par lui que nous allons à lui, tendant par la science à la sagesse » (XIII, 19, 25).

Le livre XIV rappelle d'abord la définition stoïcienne : « Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia ». Mais Augustin, d'après les réflexions antérieures, précise que cette définition doit être « divisée » (*dividenda est*), en sorte que « la science des choses divines soit appelée proprement sagesse et celle des choses humaines reçoive proprement le nom de science » (XIV, 1, 3). Il note alors que la foi des simples croyants doit être distinguée du « charisme de science » réservé à quelques-uns : celui-ci a pour but de « confirmer la foi chez les hommes pieux et de la défendre contre les impies » (*ibid.*). Quant à la sagesse contemplative, elle fait l'objet de la suite du livre XIV, où Augustin passe à une approche du mystère trinitaire à partir de l'homme en tant qu'« image de Dieu ». Sa réflexion, appuyée sur l'Écriture, prend alors une valeur proprement théologique, dont les livres antérieurs n'étaient qu'une préparation. Mais l'homme ne devient image *actuelle* de Dieu qu'au moment où sa mémoire, son intelligence et sa volonté prennent Dieu pour objet, c'est-à-dire au moment où il se souvient de Dieu, le connaît et l'aime. Alors seulement « il sera sage non par sa propre lumière, mais par la participation de la lumière divine : cette sagesse en effet est dite *de l'homme* de telle manière qu'elle soit aussi *de Dieu* » (XIV, 12, 15).

Augustin traite encore des rapports entre la sagesse et la philosophie dans le *De civitate Dei* où il reprend l'histoire de la pensée grecque pour montrer qu'elle trouve son achèvement chez les « Platoniciens » dont la doctrine est plus proche, malgré ses insuffisances, de la révélation chrétienne (VIII, 1-9 ; cf. X, 2 : la théorie plotinienne de l'illumination est « consonans evangelio »). Comme Clément et Origène, Augustin voit donc dans la sagesse antique une « praeparatio evangelica » tout en maintenant la conversion radicale qu'exige le christianisme, dont la sagesse est d'origine divine.

La bibliographie serait abondante ; sans reprendre les études signalées dans l'article, nous retiendrons les travaux importants ou récents.

1. **Sagesse gréco-latine**. – B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, diss. Göttingen, 1922 (condensé sous le même titre, dans *Philosophische Untersuchungen*, t. 29, 1924, p. 1-20). – H. Leisegang, *Sophia*, dans Pauly-Wissowa, 2. R., t. 5, 1927, col. 1019-39. – J. Bayet, *Mélanges de littérature latine*, Rome, 1969, p. 499-528 : Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique (paru dans *Diogène*, 1954, p. 41-72). – W. Burket, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Erlangen, 1962. – B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophia und sophiè* (Spudasmata 1), Hildesheim, 1964. – G. Luck, *Zur Geschichte der Begriff ' Sapientia '*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 9, 1964, p. 203-15. – D. Lanza, *' Sophia ' e ' sôphrosunè ' alla fine dell'Atene periclea*, dans *Studi italiani di filosofia classica*, t. 37, 1965, p. 172-88. – W. Gent, *Der Begriff des Weisen. Eine historisch-kritische Untersuchung*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 20, 1966, p. 77-117. – F. Maier, *Der Sophos-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffs von Homer bis Euripides*, diss., Munich, 1970. – G.B. Kerferd, *The Image of Wise Man in Greece in the Period before Plato*, dans *The Images of Man...* (Festschrift G. Verbeke), Louvain, 1976, p. 17-28.

N. Stang, *Philosophia-Philosophus bei Cicero*, dans *Symbolae Osloenses*, t. 11, 1932, p. 82-93. – J. Marcel, *Untersuchungen zum Begriff der Philosophie bei Cicero*, Munich, 1982.

A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque* (Théologie 33), Paris, 1948. – P. Aubenque, J.-M. André, *Sénèque*, Paris, 1964. – *Actas del Congreso Internacional de filosofia en comemoración de Seneca...* (Cordoue, 1965), t. 2, Madrid, 1965, p. 155-70, 227-36 ; t. 3, 1966, p. 55-76, 77-92, 229-46 (points de vue divers sur la sagesse de S. dans les communications de P. Gochet, P. Ridrugo Alonso ; A. Caponigri, P. Aubenque, P. Boyancé). – M. Ballincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia, 1978.

2. **Sagesse chrétienne**. – M. Techert, *La notion de sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 39, 1930, p. 1-27. – G. Penco, *La vita ascetica come « filosofia » nell'antica tradizione monastica*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 79-93 (voir aussi art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1555-57, avec bibliogr.). – A.-M. Malingrey, *« Philosophia ». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e s. apr. J.-C.*, Paris, 1961. – A. Henrichs, *Philosophy, the handmaiden of theology*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, t. 9, 1968, p. 437-50.

J.J. Sikora, *Philosophy and Christian Wisdom according to St. Justin*, dans *Franciscan Studies*, t. 23, 1963, p. 244-56. – H. Chadwick, *Origen, Celsos and the Stoa*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 48, 1947, p. 34-49. – C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955.

C. Tibiletti, *Filosofia e cristianesimo in Tertulliano*, dans *Annali della Fac. di lett. e fil. di Macerata*, t. 3-4, 1970/1, p. 97-133. – L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den ' Div. Inst. ' des Laktanz*, Fribourg/S., 1959. – S. Sagot, *La triple sagesse dans le ' De Isaac uel anima '*, dans *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris, 1974, p. 67-114.

F. Cayré, *La notion de sagesse chez s. Augustin*, dans *Année théologique augustinienne*, t. 4, 1943, p. 433-56 ; *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate*, *ibid.*, t. 13, 1953, p. 347-69. – B. Holte, *Beatitudo och Sapientia*, Uppsala, 1958 ; trad. fr., *Béatitude et sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962.

3. **Développements au Moyen Age**. – On notera d'abord l'importance donnée à une signification qui n'avait été mentionnée qu'en passant par Grégoire le Grand (*Moralia* XI, 6, 9) et Isidore de Séville (*Etymologiae* X, 240) : elle consiste à rapprocher *sapiens* et *sapientia* de *sapor*, « saveur », en relation avec le sens spirituel du goût. Cette acception nouvelle apparaît avec Guillaume de Saint-Thierry (au temps de son abbatiat) :

« Sapientia vero digne constituitur in mente... Est autem mens vis quedam anime, qua Deo inheremus et Deo fruimur. Fruitio autem hec in sapore quodam divino est. Unde et *a sapore sapientia*. Sapor autem iste *in gustu quodam* est » (*De natura et dignitate amoris* 33, éd. M.-M. Davy, *Deux traités de l'amour de Dieu*, Paris, 1953, p. 110-12 = PL 184, 397cd).

Saint Bernard l'exploite ensuite : *Sermones in Cantica* 23, 14 (*Opera*, éd. Leclercq-Talbot-Rochais, t.

1, Rome, 1957, p. 148) ; 50, 4-6 (t. 2, 1958, p. 80-82) ; 85, 8-9 (p. 312-13), etc. On la retrouve chez Bonaventure, Rodolphe de Biberach et Ruusbroec (cf. *infra*), appliquée au *don de sagesse* ; ce don de l'Esprit prend en effet un relief particulier au Moyen Âge.

Dans une autre perspective, Rupert de Deutz † 1129 met le don de sagesse en relation avec la passion du Christ, dont les fruits nous sont communiqués par le Baptême et l'Eucharistie (*De S. Trinitate... De operibus Spiritus sancti* II-III, éd. Hr. Haacke, CCM 24, 1974, p. 1862-1937).

Nous insisterons cependant sur Bonaventure et Thomas d'Aquin, en ajoutant de brèves indications sur d'autres auteurs.

1° Bonaventure † 1274. – 1) Il donne d'abord quatre *définitions* de la sagesse, de la plus commune à la plus propre. La première, mise au compte d'Augustin et d'Aristote, est celle des Stoïciens (cf. *supra*) ; la deuxième est la définition « divisée » d'Augustin : « cognitio rerum aeternarum » ; la troisième est la « cognitio Dei secundum pietatem » (cf. Augustin. *De civ. Dei* XIV, 1), culte rendu à Dieu dans la foi, l'espérance et la charité. Enfin, « au sens plus propre », la sagesse désigne « cognitionem Dei *experimentalem* ; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem » (*In III Sent.* d. 35, a. 1, q. 1 ; éd. Quaracchi, t. 3, p. 774). La gradation de ces définitions suggère que, pour Bonaventure, la sagesse trouve son achèvement dans la contemplation.

La qu. 4 *De scientia Christi* confirme cette orientation. Les « raisons éternelles », nécessaires à la connaissance certaine, ont un rôle différent chez le savant et chez le sage. Pour le premier, elles sont *moventes, ductivae,* orientant le mouvement du savoir et lui donnant sa règle de vérité ; pour le second, elles sont *reductivae, quietantes,* refluant sur le sujet connaissant pour qu'il trouve en elles son repos. Or, « il y a peu de sages, bien qu'il y ait beaucoup de savants ». La raison principale de cette rareté est la difficulté « pour un esprit non encore élevé à la contemplation de croire que Dieu lui est si proche et si présent » (*ad obj.* 19 ; t. 5, p. 26a).

2) *La sagesse, don du Père par le Christ ; ses effets.* – La collatio IX *De donis Spiritus sancti* met d'abord en opposition la sagesse fausse ou « diabolique » et celle qui vient d'En-haut. Le Christ est mort pour détruire la fausse sagesse, ressuscité pour « enseigner la vraie et l'établir dans nos cœurs » (4 ; t. 5, p. 500a). Cette sagesse divine est une lumière qui descend du Père des lumières (cf. *Jacq.* 1,1) ; elle illumine la faculté cognitive, réjouit la faculté affective et fortifie l'opérative (5-7 ; 500ab) ; elle édifie l'Église et l'âme, afin qu'elles deviennent « demeure de Dieu, maison de Dieu, agréable, belle et solide » (8 ; 500b). Suit l'énumération des sept « colonnes » de la sagesse (cf. *Prov.* 9,1), qui sont à la fois ses degrés et les conditions pour y accéder : pureté dans la chair, innocence dans la *mens,* modération dans la parole, docilité (*suadibilitas*) dans l'affectivité, libéralité dans l'action, maturité dans le jugement, simplicité dans l'intention (9-17 ; 501a-503b). La conclusion revient au point de départ : le Christ est la source et le fondement de toute vraie sagesse humaine (17, 503b).

Dans un sens voisin, la collatio XVII *In Hexaëmeron* (cf. *infra*) décrit quatre autres effets de la sagesse en l'homme : *confortans, colluctans, contemplans, collaudans* ; « elle le conforte dans le bien, lutte avec lui contre le mal, contemple le Souverain Bien, loue Dieu en toutes choses ». De là découlent les douze fruits de l'Esprit énumérés en *Gal.* 5,22-23 Vulgate (21-25 ; t. 5, 417b-418b).

3) *Le « visage » de la sagesse.* – Prononcées au printemps 1273, avant son élévation au cardinalat, les *Collationes in Hexaëmeron* sont le dernier grand ouvrage de Bonaventure. La coll. II rappelle d'abord que l'origine de la sagesse est le Père des lumières (avec renvoi au *De donis,* cf. *supra*) ; sa porte est « le désir véhément qu'on en éprouve » (1-2, 336ab). Plus original est le long développement sur la *forme,* ou plutôt le « visage » de la sagesse (« intendentibus autem in formam et *vultum* », selon la *reportatio* B, éd. F. Delorme, Rome, 1934, p. 23 ; la *reportatio* A, publiée dans l'éd. Quaracchi, emploie plusieurs fois le terme *facies*). Ce visage est à la fois *uniforme, multiforme, omniforme* et *nulliforme,* d'où son caractère merveilleux, *admirabilis* (8, 337b).

Il est *uniforme* selon « les règles de la loi divine », par lesquelles l'homme « connaît et juge » de son Principe Suprême, de la vénération qu'il lui doit, de l'assentiment à ses préceptes, de la nécessité de le désirer et de l'aimer ; or, ces règles sont infaillibles, indubitables, indiscutables, immuables (9-10 ; 337b-338a). Il est *multiforme* dans les « mystères de l'Écriture » : suivant *Éph.* 3,8-10, Bonaventure insiste d'abord sur l'union entre le Christ-Tête et son Corps qui est l'Église (14-15 ; 338b-339a), *allegoria* connue par la foi ; puis il passe à l'espérance en relation avec les deux autres sens spirituels de l'Écriture : *anagogia, tropologia* (16-19 ; 339). Il est *omniforme* dans les « vestiges » créés, chaque créature portant la trace de son Créateur (20-26 ; 339b-340) : « le monde tout entier est un *unique miroir* plein de lumières qui représentent la divine sagesse » (27 ; 340b).

« Le quatrième visage de la sagesse est le plus difficile (à saisir), car il est *nulliforme,* ce qui semble détruire les affirmations précédentes, mais il n'en est rien » (28 ; 339b). C'est la science « dans le mystère » dont parle saint Paul, inaccessible au cœur de l'homme, mais révélée par l'Esprit (1 *Cor.* 2,6-10). Pour expliquer cette « nulliformité », c'est-à-dire la négation et le dépassement de toute forme déterminée, Bonaventure recourt à la *Théologie mystique* (1, 1) du Pseudo-Denys, qu'il interprète ainsi : « C'est comme s'il disait (Denys) : ' il est au-delà de toute substance et de toute connaissance celui dont je veux parler '. Et là se fait une opération qui transcende tout intellect, très secrète : nul ne la connaît s'il n'en fait l'expérience » (29 ; 341a). Cette contemplation se fait par grâce ; et cependant « l'industrie » de l'homme y collabore en quelque façon, dans la mesure où il voudrait « se séparer de tout ce qui n'est pas Dieu, et de soi-même si c'était possible »... « Telle est la suprême union par l'amour... Cet amour transcende toute intelligence et science » (30 ; 341a). Le contemplatif arrivé à ce haut degré perçoit bien le visage de la sagesse, car « d'une certaine façon il dort, et d'une certaine façon il veille » ; mais il ne peut ni dire ni expliquer ce qu'il voit, car il est comme « hors de sens et en extase » (ce degré comporte donc un aspect éminemment cognitif, bien que cette connaissance soit incommunicable). Peu nombreux sont ceux qui voient ce quatrième visage (30 ; 341ab). Évidemment, là est le sommet de l'idée bonaventurienne de la sagesse.

Voir encore les *Sermones* : *In Ascens.* VIII, t. 9, p. 325-26 ; *De S. Dominico,* p. 562-63 : la sagesse reluit en Dominique

par la foi, le raisonnement philosophique et théologique, la contemplation.

2° Thomas d'Aquin † 1274, qui reste avant tout un « maître en théologie », ne donne pas une place aussi importante à la sagesse. Toutefois, on le verra, son enseignement rejoint en substance celui de Bonaventure, malgré des différences d'accent.

1) *Les définitions.* – C'est aussi dans la d. 35 du *Commentaire sur III Sentences* que saint Thomas distingue deux acceptions du terme. Selon l'usage commun, la sagesse comporte « une compétence éminente dans la connaissance (eminentem quandam sufficientiam in cognoscendo) » : le sage est capable d'acquérir sur les questions difficiles des certitudes qui restent ignorées des autres, de juger toutes choses, de diriger (*ordinare*) les autres en raison de cette compétence. Mais l'origine de celle-ci est double, d'où deux degrés de sagesse : « Pour certains cette compétence est acquise par l'étude et la doctrine, et elle est classée par le Philosophe (*Éthique à Nic.* vi, 3, 1139b 15-18) parmi les vertus intellectuelles. Mais chez quelques-uns elle advient par une certaine affinité aux choses divines, comme Denys le dit de Hiérothée : *patiendo divina, didicit divina* » (*De div. nom.* 2, 9 ; cf. DS, t. 12, col. 357 ; texte déjà cité par Albert le Grand dans le commentaire du même passage des *Sentences*, cf. DS, t. 2, col. 1982). C'est de tels sages que visent 1 *Cor.* 2, 15 et 1 *Jean* 2, 27 (*In III Sent.* d. 35, q. 2, a. 1).

Dans le premier chapitre du *Contra Gentiles*, Thomas s'inspire directement d'Aristote (*Mét.* I, 1-2), en y ajoutant la confirmation de textes scripturaires. Sont appelés communément *sages* ceux qui « res directe ordinant et eas bene gubernant », car « sapientis est ordinare » (*Mét.* I, 2, 982a 17-18) ; et tous ceux qui « ordonnent » de cette manière le font en vue de la fin, qui est « le bien de chaque chose ». Il existe pourtant des « *artes principantes* », arts directifs, tel celui de l'architecte par rapport aux maçons ; ceci consonne avec 1 *Cor.* 3, 10 : « ut sapiens architectus fundamentum posui ». Pourtant, « le nom de sage au sens propre (*simpliciter*) est réservé à celui qui considère la fin de l'univers, identique à son principe ; aussi, selon le Philosophe (*Met.* I, 1, 981b 28-29), il appartient ; au sage de considérer les ' causes les plus hautes ' (*altissimas causas*). Or, la fin ultime de l'univers est le bien de l'intellect, qui est la vérité... Et la Sagesse divine devenue chair dit : ' Je suis venu rendre témoignage à la vérité ' (*Jean* 18, 37) ».

2) *L'office du sage : la théologie.* – En vertu des distinctions précédentes, Thomas va définir « l'office du sage » et, du même coup, justifier la rédaction du *Contra Gentiles*. Cet office consiste à découvrir et manifester la Vérité première, source de toutes les autres, mais aussi (comme le médecin qui apporte la santé et chasse la maladie) à la défendre contre les erreurs qui lui sont contraires ; c'est ce qu'affirme la conclusion du chapitre, en s'appuyant sur *Prov.* 8, 7, texte mis en exergue :

« Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur : scilicet veritatem divinam... meditatam eloqui, quod tangit cum dicit ' Veritatem meditabitur guttur meum ' ; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit : ' et labia mea detestabuntur impium ' » (*Contra Gent.* I, 1).

Cet office du sage s'identifie avec celui du théologien, et la sagesse avec la théologie elle-même ou *sacra doctrina*. En effet, dès le début de la *Somme théologique* et après avoir dit que la *sacra doctrina* est une science (Iª, q. 1, a. 2-5), Thomas affirme qu'elle est aussi et surtout une sagesse :

« Haec doctrina maxime sapientia est inter sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter » (suit un condensé de *Cont. Gent.* I, 1). « Unde sapientia dicitur esse *divinorum cognitio* (la définition « divisée » d'Augustin). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* 1,20), sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum » (Iª, q. 1, a. 6).

L'objet de la théologie est donc Dieu comme « cause suprême » ; et cet objet se distingue de celui de la philosophie en ce sens que la théologie traite aussi de ce qu'est Dieu en lui-même, pour autant qu'il l'a communiqué par révélation.

3) *La sagesse comme don de l'Esprit.* – Cet aspect de la sagesse était déjà présent dans la conclusion du texte précité tiré du *Commentaire des Sentences*. Il apparaît aussi dans l'ad 3um de la q. 6 où Thomas distingue deux modes de jugement (le propre du sage est de juger) et donc deux modes de sagesse : l'un par *inclination* (*per modum inclinationis* : c'est l'*affinitas ad divina* du *Comm. des Sent.* ; en IIª IIæ, q. 45, a. 2, il sera parlé d'un « jugement par connaturalité » ; cf. *infra.*), l'autre par *connaissance théologique* (*per modum cognitionis*) ; le premier est la sagesse comme don, le second la sagesse théologique :

« Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae est donum Spiritus sancti (cf. 1 *Cor.* 2,15). Et Dionysius (*De nom. div.* 2, 9) dicit : ' Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina '. Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet ejus principia a revelatione habeantur ».

La doctrine générale des dons est exposée dans la Iª IIæ, q. 68 (cf. art. *Dons* IV, DS, t. 3, col. 1610-31). Nous n'y revenons pas ici.

La q. 45 de la IIª IIæ traite du don de sagesse dans le prolongement des questions sur la charité. L'art. 1, s'appuyant encore sur Aristote, *Met.* i, 2, distingue le sage « in aliquo genere » et le sage « simpliciter ». Celui-ci, en vertu de sa connaissance de Dieu comme cause suprême, « est capable de juger et d'ordonner toutes choses selon les règles divines ». Cette capacité est donnée à l'homme par l'Esprit Saint, comme il est dit en 1 *Cor.* 2,15 et 10. L'art. 2 admet qu'un tel jugement peut relever simplement de la sagesse en tant que « vertu intellectuelle », par usage correct de la raison (cf. a. 1, ad 2um) ; mais un « mode plus parfait » de jugement relève d'une « certaine connaturalité » (*quandam connaturalitatem*) avec les réalités divines, et ce mode « appartient à la sagesse en tant qu'elle est don de l'Esprit saint » ; Thomas s'appuie à nouveau sur l'exemple de Hiérothée et sur 1 *Cor.* 6,17 : « qui adhaeret Deo, unus spiritus est ». D'autre part, cette « connaturalité » implique « une union aux réalités divines » ; elle vient donc de la charité et ne peut exister dans l'homme en état de péché mortel (a. 4).

La sagesse se trouve-t-elle en tous les hommes en état de grâce ? Après avoir rappelé qu'elle implique une rectitude de jugement, Thomas distingue encore deux degrés dans la possession de la sagesse, en fonction de l'« union au divin » : les

uns possèdent la capacité de jugement, aussi bien pour la contemplation des réalités divines que pour la direction des affaires humaines, dans la mesure où elle est nécessaire à leur salut ; à ce degré, la sagesse ne fait pas défaut à quiconque est en état de grâce, comme il est dit en 1 *Jean* 2,27. D'autres « reçoivent le don de sagesse à un plus haut degré : dans la contemplation des réalités divines ils peuvent connaître des mystères plus élevés et, dans les affaires humaines, ils sont capables de se diriger eux-mêmes et de diriger les autres ; ce degré n'est pas donné communément à ceux qui ont la grâce sanctifiante (*gratum facientem*), il relève plutôt des grâces actuelles (*gratis datas*), que l'Esprit Saint distribue comme il le veut, selon 1 *Cor.* 12,8 : ' alii datur sermo sapientiae ', etc. » (a. 5).

Cette solution fait problème. D'abord, on l'a vu, le texte de 1 *Jean* 2,27 est habituellement appliqué à la sagesse comme *don* ; ici seulement à une grâce actuelle ordinaire. En outre, la solution n'est pas absolument cohérente avec une remarque énoncée dans la Iª IIªᶜ, q. 68, 5, ad 1 : là, Thomas applique d'abord 1 *Cor.* 12,8 à une grâce actuelle donnée à « celui qui possède si abondamment la connaissance des choses divines et humaines qu'il est capable d'instruire les fidèles et de confondre les adversaires » (il s'agit donc de la sagesse théologique) ; il ajoute cependant que « alio modo », science et sagesse peuvent être considérées comme *dons*, car celui qui les possède « est préparé à suivre l'instinct du Saint Esprit dans la connaissance des choses divines et humaines ».

Il suffit de noter cette divergence dans les textes ; ceux-ci ne sont pas d'ailleurs absolument inconciliables. En effet, abstraction faite de la sagesse au sens très général, Thomas semble bien distinguer trois degrés dans la sagesse selon qu'elle s'applique à la philosophie, à la théologie ou à la vie spirituelle : la sagesse « vertu intellectuelle », la sagesse mise en œuvre dans l'enseignement de la *sacra doctrina* (qui implique toujours le recours à la révélation divine), la sagesse orientant la vie spirituelle vers la contemplation (qui est don de l'Esprit). Sur la relation de la sagesse avec la *contemplation* chez Saint Thomas, voir DS, t. 2, col. 1983-88, avec de multiples références.

3° Autres auteurs. – La présence du thème de la sagesse chez de nombreux auteurs médiévaux a été déjà notée en divers articles du DS :

Contemplation, t. 2, col. 1952 : saint Bernard, Adam de Perseigne, Guerric d'Igny, Guillaume de Saint-Thierry (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, n. 249, SC 223, 1975, p. 342) ; – c. 1964 : Richard de Saint-Victor ; – c. 1970 : David d'Augsbourg ; – c. 1975-76 : Thomas Gallus, Hugues de Balma (cf. t. 7, col. 860-68) ; – c. 1978-79 : Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier ; – c. 1982 : Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg ; – c. 1988 : Rodolphe de Biberach (cf. *infra*).

Dons du Saint Esprit, t. 3, col. 1589-1601 *passim* (c. 1591 : le *De septem septenis* est de Hugues de Saint-Victor, non de Richard ; c. 1597 : texte de Jean Tauler).

Goût spirituel, t. 6, col. 632-34 : Guillaume de Saint-Thierry, Guillaume d'Auvergne ; auteurs des 16ᵉ-17ᵉ s. : Jean de Saint-Thomas, Louis Lallemant, J.-B. Saint-Jure. – *Henri Suso*, t. 7, col. 251-55 : la doctrine de sagesse (on sait maintenant que l'*Horologium sapientiae* est postérieur au *Büchlein der ewigen Weisheit* ; cf. éd. critique de l'*Horologium* par P. Künzle, Fribourg/S., 1977, p. 28-52). – *Noûs et Mens*, t. 11, col. 468-69 : Jean Gerson. – *Denys le chartreux*, t. 3, col. 436-37.

Retenons trois auteurs : le premier en raison de l'éd. critique récente, les deux autres pour leur influence.

1) *Guigues du Pont* † 1297 (DS, t. 6, col. 1176-79) situe la sagesse au troisième degré de la « contemplation spéculative », entre la *sollicita consideratio* et la *contemplatio inveniens*. Ce degré proprement « sapientiel » comporte lui-même trois aspects ou « divisions » : la connaissance des choses par le goût de sagesse, la connaissance des réalités éternelles, l'expérience de la suavité divine (l'exemple donné est Augustin, *Conf.* x, 40, 65). La nature et les effets de ce degré sont ainsi décrits :

« Inter primum gradum et tertium nullum est medium nisi iste gradus sapientialis mentem foecundans, tranquillans, reficiens et iocundans, sed tamen hic gradus profundissimus est et occultus... Iste enim gradus, qui est omnino inexpertis incognitus prout est, trahit suo secreto exercitio de occultis penetrabilibus Sancti Spiritus ad seipsum formandum et reformandum donum sapientiae tanquam vinum bonum hauriens de dolio illius qui bonum vinum servavit sibi usque adhuc introductus in cellam vinariam. Unde pia mens, cum ad istum gradum iubilans et exultans quandoque pervenerit, dulciter canit et dicit gratias copiosas exhibendo aut exhibere cupiendo. Cantico (2,4) : ' Introduxit me rex in cellam vinariam ' et in caelestem sapientiam vel in cognitionem gaudiorum supernorum per contemplationis gratiam » (*Traité de la contemplation*, éd. et trad. franç. Ph. Dupont, coll. Analecta Cartusiana 72, Salzbourg, 1985, t. 2, p. 322).

2) *Rodolphe de Biberach* † après 1326 (DS, t. 13, col. 846-50) consacre au don de sagesse la dernière section (VII) de son *De donis Spiritus Sancti*, longtemps attribué à Bonaventure (éd. A.C. Peltier, *Bonav. Opera*, t. 7, Paris, 1866, p. 635-56). L'intérêt de l'ouvrage consiste dans les citations multiples d'auteurs spirituels : Augustin, Anselme, Bernard, Guillaume de Saint-Thierry (sous le nom de Bernard), Richard de Saint-Victor, Thomas Gallus, etc. Ce don est compris comme une anticipation de la béatitude céleste.

« Le septième don de l'Esprit, qui produit dans l'âme un jour et un banquet spirituel, est le don de sagesse ; c'est une lumière qui descend du Père des lumières et, s'irradiant dans l'âme, la rend déiforme et en fait une demeure de Dieu. Il illumine la faculté intellective, enflamme l'affective, fortifie l'opérative » (ch. 1, p. 635 ; on reconnaît l'influence de Bonaventure).

Rodolphe expose la nécessité et l'utilité de ce don (2), le besoin de le demander par la prière (3) ; puis il décrit « le jour spirituel » qu'il produit dans l'âme (4) et « le banquet » qu'il lui offre (5), en particulier le vin de la sobre ivresse (6-7). Un deuxième banquet est offert à « l'âme séparée » en état de purification (8) ; le troisième est celui des élus qui « règnent » dans la béatitude (9-11). Le dernier chapitre (12) décrit cette béatitude céleste sous divers aspects : éternité, excellence, richesse, amour mutuel entre élus, joie, etc.

3) *Jean Ruusbroec* † 1381 (DS, t. 8, col. 659-97) offre dans la quatrième partie du *Royaume des amants*, son premier ouvrage, un petit traité sur les dons. Celui de « sagesse savoureuse » vient en dernier lieu :

« Le septième don divin, c'est une sagesse savoureuse, donné au sommet de l'esprit intérieurement recueilli, et pénétrant l'entendement et la volonté selon qu'il se recueille en ce sommet. Cette saveur est sans mesure et sans fond ; du dedans elle se répand au dehors et pénètre le corps et l'âme selon la réceptivité de chacune des puissances, jusqu'au sens le plus intime qu'elle émeut comme un attouchement corporel... Ce goût insaisissable, éprouvé au-dessus de la mémoire, quand l'âme s'élargit, est sans mesure, et c'est le Saint Esprit, l'inconcevable amour de Dieu... Or le Père éternel orne la mémoire intérieurement recueillie de toutes les jouissances que l'union procure... Le Fils, l'Éternelle Sagesse, orne l'entendement recueilli de sa propre clarté pour contempler en face l'objet de sa jouissance ; et maintenant

l'Esprit saint vient orner la volonté recueillie et l'unité même des puissances dans leur état de suspension, afin que l'âme goûte, connaisse, éprouve combien Dieu est bon. Cette saveur est si forte qu'il semble à l'âme que le ciel et la terre, et tout ce qu'ils renferment, seraient sur le point de se fondre et de se réduire à néant, s'ils connaissaient ce goût infini » (trad. J.A. Bizet, Ruysbroeck. *Œuvres choisies*, Paris, 1946, p. 153-54 ; texte original dans *Werken*, 2e éd., t. 1, Tielt, 1944, p. 81-82).

Pour Ruusbroec, qui recueille ici l'héritage de la spéculation médiévale en son apport le plus élevé, la sagesse savoureuse représente le sommet de la contemplation : ce don atteint l'homme en sa totalité ; il soumet toutes ses facultés à l'action de l'Esprit qui vient parfaire l'action du Père et du Fils, si bien que « le ciel et la terre » s'effacent dans l'union extatique avec la Trinité seule.

Conclusion. – De la sagesse gréco-latine à la sagesse chrétienne, il y a tout à la fois continuité et nouveauté. Continuité, en ce sens que, dès les origines et chez les philosophes classiques, la sagesse est comprise comme une inspiration divine, un savoir qui, à la limite (cf. Aristote), est un « savoir divin ». Nouveauté, en ce sens que, chez les auteurs chrétiens, la sagesse est apportée aux hommes par l'incarnation du Verbe, « Sagesse et Puissance de Dieu ». Cette nouveauté comporte même une rupture du fait que la « Sagesse de Dieu » se manifeste surtout dans « le langage de la Croix », qui « frappe de folie » la sagesse du monde, dans la mesure du moins où cette sagesse mondaine s'oppose à celle de la Croix. Les textes pauliniens de 1 *Cor.* 1-2 ont fortement marqué la réflexion des penseurs chrétiens, comme on l'a vu.

Cependant la sagesse antique est, pour une part, intégrée à la sagesse chrétienne. De Clément d'Alexandrie et Origène jusqu'à Bonaventure et Thomas d'Aquin, en passant par Augustin, la sagesse antique est considérée soit comme une préparation de la sagesse chrétienne, soit comme un degré de celle-ci (en tant que « vertu intellectuelle » ou raison philosophique au service de la théologie). Mais la sagesse chrétienne ne trouve sa plénitude qu'au moment où la Sagesse divine est goûtée dans la contemplation, et cela par le don de l'Esprit.

K. Böckl, *Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Fribourg/Br., 1931. – H. Adolf, *The Figure of Wisdom in the Middle Ages*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge* (4e Congrès intern. de philosophie médiévale, Montréal 1967), Montréal-Paris, 1969, p. 429-43 (représentation de la sagesse dans l'art).

P. Dumontier, *S. Bernard et la Bible*, Bruges-Paris, 1953, p. 90-98. – A. Forest, *La sagesse du cœur : S. Bernard, homme d'Église*, dans *Cahiers de la Pierre-qui-vire* 38-39, Paris, 1953, p. 202-13. – R. Kereszty, *De conceptu sapientiae in experientia spirituali apud S. Bernardum*, Diss. Rome, Antonianum, 1962 (trois chapitres traduits en allemand : *Die Weisheit in der mystischen Erfahrung beim hl. Bernhard von Clairvaux*, dans *Cîteaux* t. 14, 1963, p. 6-24, 105-34, 185-201). – B. Piault, *Le désir de la sagesse. Itinéraire de l'âme à Dieu chez S. Bernard*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 36, 1974, p. 24-44.

A. Schorn, *Ueber die Gabe der Weisheit nach Bonaventura*, dans *Wissenschaft und Wahrheit*, t. 9, 1942, p. 41-72. – M. d'Antrimont, *La doctrine de S. Bonaventure sur la sagesse*, thèse Univ. de Louvain, 1964-65. – F. Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, Munich-Salzbourg, 1968.

É. Gilson, *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, 1951. – I. Biffi, *Aspetti, implicazioni e problemi della 'contemplatio' e della 'vita contemplativa' nella 'Summa theologiae' di S. Tommaso*, dans *La Scuola cattolica*, t. 97, 1969, p. 343-77, 467-98. – J. Leclercq, *Tradition patristique et monastique dans l'enseignement de S. Th. sur la vie contemplative*, dans *S. Tommaso, fonti e riflessi del suo pensiero* (Studi Tomistici I), Rome, 1974, p. 129-53. – A. Piolanti, *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso...*, Cité du Vatican, 1980. – C. Barone, A. Poppi..., C. Fabro..., *Il concetto di sapientia in S. Bonavetura e S. Tommaso*, Palerme, 1983.

Aimé Solignac.

V. AU 16e SIÈCLE

C'est peut-être sur le plan de la Sagesse, comme base de l'éducation et de la culture et comme art de vivre, que se caractérise le plus nettement le 16e siècle. « Art de vivre », sur lequel bien des conceptions, des courants de pensée, des traditions, ont besoin d'être corrigés, ou complétés. Par la faute des humanistes eux-mêmes, puis des réactions qu'ils ont provoquées, tant dans les milieux catholiques que dans les milieux réformés, on a vu dans cette sagesse à la fois une rupture radicale avec le Moyen Age, y compris le Moyen Age chrétien, et une sorte d'exaltation tout humaine de l'homme et de la culture nouvelle. Le 18e siècle, et surtout les philosophes du 19e ont mis l'accent sur cette rupture, puis sur cette exaltation et même divinisation de l'homme à la Renaissance.

Déjà un Lucien Febvre, un É. Gilson ont corrigé cette vue inexacte, parce que incomplète, de l'humanisme. Et les progrès de la recherche, tant dans le domaine de l'humanisme italien que de l'humanisme européen (et le développement des études érasmiennes a été un facteur déterminant), ont fait apparaître une véritable continuité entre le Moyen Age et le 16e siècle. Mais surtout on a rendu à l'humanisme sa composante religieuse : la nécessité d'un renouvellement religieux, le retour à une connaissance directe des Saintes Lettres et des sources mêmes du christianisme ont eu un impact décisif dans cette nouvelle lecture des œuvres de l'antiquité, et partant, dans cette conception nouvelle de l'art de vivre.

Une évocation, même réduite à ses grandes lignes, des diverses manifestations de cette conception nouvelle de la sagesse au 16e siècle représente un sujet immense, qui est loin d'ailleurs d'avoir provoqué toutes les recherches qu'il demande. Force sera d'essayer de dégager, à partir des sources, antiques, bibliques, italiennes, le développement de cette nouvelle conception de l'homme, de ce nouvel art de vivre, à travers quelques-unes de ses manifestations et quelques-uns de ses plus grands représentants.

Parmi les grands renouvellements qui caractérisent la nouvelle sagesse au 16e siècle, on relèvera une conception nouvelle de la « dignitas hominis », fondée en fait sur la tradition patristique et les écrits hermétiques, qui marque profondément de son empreinte cette nouvelle « sagesse » ; un profond renouvellement de la pensée religieuse, qui tire largement parti des découvertes des humanistes, et qui aboutira à la grande révolution religieuse au 16e siècle. C'est elle qui conditionnera une nouvelle conception de la culture, dont le rôle est d'abord d'être au service de la foi ; une nouvelle conception de l'éducation, qui développe, dans une atmosphère de confiance en la nature, tout l'homme, corps, esprit, âme ; une nouvelle pensée

politique enfin, inspirée de l'enseignement évangélique, mais dont la générosité, tant chez un Érasme que chez un Rabelais, devait être sans lendemain, dans une Europe plus divisée que jamais, et ensanglantée par les guerres et les persécutions.

Les ch. 4-6 de l'art. *Humanisme et spiritualité* (DS, t. 7, col. 989-1028), par J.-P. Massaut et R. Marcel, offrent un cadre général et des bibliographies (que nous ne reprenons pas ici).

1. **La « dignitas hominis ».** – Le thème de la « dignitas hominis » est à la fois fondamental et significatif. Fondamental, car, depuis Pétrarque jusqu'à Montaigne, c'est bien une certaine conception de l'homme, de son épanouissement, de sa dignité, qui s'élabore pendant toute la période qui recouvre l'humanisme européen. Significatif aussi, car c'est lui qui est à l'origine des erreurs les plus graves sur le concept même de l'humanisme, alors qu'il est marqué nettement, dans ses sources, dans son expression, par le double caractère des grandes idées de la Renaissance : la nouveauté de son ambition, mais aussi sa fidélité à la tradition chrétienne.

Le temps est passé où un Michelet, un Burkhardt opposaient radicalement la « miseria hominis », expression prétendue de la sagesse médiévale, à la « dignitas hominis », expression d'un humanisme triomphant. De fait, la « miseria hominis » est loin de caractériser la seule pensée médiévale. Si Lothaire (devenu Innocent III ; DS, t. 7, col. 1767-73) a effectivement composé, en 1195, un *de miseria humanae conditionis,* plus d'un humaniste a repris le même thème. Qu'il suffise d'évoquer Pic de la Mirandole, Pétrarque, Poggio Bracciolini, et même Érasme. D'autre part, et surtout, le thème de la « dignitas hominis » est loin d'être une découverte de la Renaissance. Il est significatif de remarquer le nombre des éditions du *De Opificio Dei* de Lactance, et surtout des emprunts qui lui sont faits pendant toute la période qui nous intéresse. En fait, la plupart des textes de la littérature patristique ont été mis à profit, et il faudrait citer Basile, Théodoret de Cyr, Némésius et Jean Chrysostome, à quoi s'ajoute la tradition hermétique et l'*Asclepios.*

Avant d'aborder la fortune de la « dignitas hominis » pendant la Renaissance, il faut noter qu'Innocent III se proposait d'intégrer son étude sur la misère de l'homme dans un ouvrage sur la dignité de la nature humaine, ouvrage qu'il ne composa pas. B. Fazio dans son *De Excellentia et praestantia hominis,* puis G. Manetti, dans son *De Dignitate et excellentia hominis,* reprirent le projet d'Innocent III en 1450 et 1452. Ce sont ces ouvrages, auxquels il faut adjoindre l'*Oratio de hominis dignitate* de Pic de la Mirandole (DS, t. 12, col. 1420-26), parue en 1486, qui inspireront de près la littérature française sur la dignité de l'homme.

On connaît le *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* (1558 ; rééd. M. Simonin, Genève, 1982), composé par Pierre Boaystuau : par sa composition, par ses emprunts aux Pères de l'Église et aux livres hermétiques, mais aussi à G. Manetti, il s'inscrit dans la tradition patristique et italienne.

Cette littérature, consacrée spécifiquement à la « dignitas hominis », et qui avait déjà, dès 1531, trouvé son expression dans la « Description nouvelle... de la dignité de l'homme » de J. Parmentier, trouvera de larges échos dans la littérature française de la Renaissance.

Si le *Microcosme* de Maurice Scève, composé vers 1550, se fait l'écho de cette grandeur de l'homme ; si Ronsard, introduisant une traduction de la 3e Décade de Tite-Live, composera en 1558 un poème sur « l'excellence de l'esprit de l'homme », l'œuvre de Rabelais, puis celle de Montaigne occupent une place à part dans l'évolution de cette notion.

Rabelais se fait le chantre de la dignité de l'homme quand il dit son admiration pour cette « tant magnifique plasmature » qu'est le corps humain, et à travers l'éloge du Pantagruélion, c'est bien le génie humain qu'il exalte. Mais cette image de l'arbre renversé, chère à la littérature hermétique, Rabelais la tournera en ridicule dans sa présentation de la « Contre-Nature » (*Antiphysis*), la mère des « Enragés Putherbes, des démoniacles Calvins », situant bien où se trouvaient pour lui les adversaires de la dignité de l'homme : les théologiens de Sorbonne et les disciples de Calvin. Cependant, il faut noter que le même Rabelais est loin de déifier l'homme : évoquant la folie belliqueuse de Picrochole, Rabelais note que « le franc arbitre... ne peut être que meschant, si par grâce divine n'est continuellement guidé ».

Contestation qui sera encore enrichie par Montaigne. C'est la lecture, puis la traduction de la *Theologia Naturalis* de Raymond Sebond (DS, t. 13, col. 194-201) qui lui donne l'occasion de prendre ses distances par rapport à la tradition de la « dignitas hominis ». A Raymond Sebond qui prétendait affirmer la toute puissance de la raison, et par conséquent l'éminente « dignité de l'homme », Montaigne n'hésitera pas à marquer les limites de l'être humain, et les excès de ses prétentions, et même cet « os sublime dedit » qui depuis Ovide avait inspiré les philosophes et qui aboutissait à un orgueilleux anthropocentrisme. Dans l'*Apologie de Raymond Sebond,* il réfute cette formule en notant « qu'il y a plusieurs bestioles qui ont la vue tout à fait renversée vers le ciel ; et que l'encolure des chameaux et des autruches, je la trouve encore plus relevée et plus droite que la nôtre ». Déçu par la faillite de l'humanisme, il renonce à la prétention stoïcienne, puis chrétienne et hermétique, de la maîtrise absolue de l'homme sur la nature : sa vraie dignité, c'est sa « connaissance de soi », qui lui révélera sa juste mesure, c'est-à-dire sa dépendance de la grâce, car seule « nostre foy chrestienne (et non la vertu stoïque) peut prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose ».

E. Garin, *La Dignitas hominis e la letteratura patristica,* dans *Rinascita,* t. 1, 1938, p. 102-46. – Ch. Trinkhaus, *« In our image and likeness ». Humanity and Divinity in Italian humanist thought,* 2 vol., Londres, 1970 (surtout ch. 4). – L. Sozzi, *La Dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance,* dans *Humanism in France,* Manchester Univ. Press, 1970, p. 176-99.

2. **Aux sources de la sagesse** : *Caractères de la culture nouvelle.* – Qu'il s'agisse du rejet de la culture médiévale ou du retour à l'Antiquité, l'exemple de Pétrarque (DS, t. 12, col. 1208-17) est significatif. Son rejet de l'aristotélisme, et de son succédané l'averroïsme, comme sa convivialité avec les œuvres d'un Cicéron ou d'un Platon, mais à travers la tradition patristique et augustinienne, montrent bien qu'il s'agissait d'abord d'un renouveau spirituel et religieux. Boccace s'appuyera sur Jérôme pour légitimer le retour à l'Antiquité, mais aussi pour condamner avec

Platon les poètes obscènes : « non urbe pellendos, sed orbe exterminandos ».

Le renouveau des lettres grecques s'inscrit dans la même ligne. Dès la fin du 14e siècle, on a recours aux originaux. Bruni, dit l'Arétin, donne dès 1403 une traduction de la « Lettre aux Jeunes Gens » de saint Basile pour défendre les lettres profanes. Lorenzo Valla (1407-1457) publie ses *Adnotationes ad Nouum Testamentum* qui ont pour objet de corriger, à partir des manuscrits grecs, le texte altéré de la Vulgate. Avec Marsile Ficin (1433-1499 ; DS, t. 5, col. 295-302) le platonisme trouve à Florence son terrain d'élection. La traduction des dialogues de Platon, des œuvres de Plotin, des écrits hermétiques, son *Commentaire du Banquet* et surtout sa *Theologia Platonica* montrent à l'évidence l'orientation spirituelle de son œuvre : fidèle à l'esprit d'Augustin, il voit dans les « Platonici » une véritable propédeutique au Christianisme.

La renaissance des lettres hébraïques, plus encore, montre bien l'esprit des nouvelles études, et la confiance que l'on accorde à l'essor de la culture pour restaurer des Livres saints. C'est ainsi qu'un Gianozzo Manetti (1396-1459) réalise, en même temps qu'une nouvelle version du Nouveau Testament, une nouvelle traduction du Psautier. Mais c'est surtout Pic de la Mirandole (1463-1494 ; DS, t. 12, col. 1420-26) qui donne leur essor aux lettres hébraïques. Signalons ses travaux sur l'hermétisme, la Caballe, et surtout son *Heptaplus*, ou septuple interprétation de la *Genèse*. A sa suite, J. Reuchlin (1455-1522) devait se faire, dans les pays rhénans, le champion des lettres hébraïques : ses ouvrages lui valurent l'hostilité des théologiens de Cologne, et le soutien d'humanistes comme Érasme. Avec son *Quincuplex Psalterium*, Lefèvre d'Étaples (1450-1537 ; DS, t. 9, col. 520-25) offre un nouveau texte, corrigé et commenté, des Psaumes. S'il reste fidèle à l'aristotélisme, son séjour à Florence lui a permis de découvrir le platonisme et les écrits hermétiques.

C'est avec Érasme († 1536 ; DS, t. 4, col. 925-36, et, mieux, t. 7, col. 1006-28) que l'humanisme devient vraiment européen et imprime à la pensée, et à la vie, les traits de sa nouvelle sagesse. Son *Manuel du chevalier chrétien* (1503) prône un renouveau de la piété sur trois données caractéristiques de l'humanisme : une piété christocentrique, c'est-à-dire en référence d'abord avec le Nouveau Testament ; une critique des pratiques « judaïsantes » en référence avec le platonisme et l'enseignement de Paul ; une défense de la science, et même de la science profane, à condition de la mettre au service des saintes Lettres. Manuel fondamental, qui devait avoir une immense influence, tant dans les milieux catholiques que réformés, et inspirer les plus grandes figures de la Réforme catholique, Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila et François de Sales.

La découverte, en 1504, des *Adnotationes ad Nouum Testamentum* lui montre la voie à suivre dans son désir de consacrer sa vie aux saintes Lettres. Il doit renoncer à l'hébreu, mais étudie le grec, et la publication d'une nouvelle version latine du Nouveau Testament, accompagnée de l'original grec, est une des grandes dates du 16e siècle.

Une lecture attentive des Préfaces de 1516 montre que ce n'est pas en héritier des Lollards ou des Hussites, mais en se référant explicitement au *De Doctrina Christiana* de saint Augustin qu'il donne les grandes règles d'une exégèse nouvelle, où l'étude des trois langues, des sciences, de l'éloquence est essentielle pour l'intelligence – et la diffusion – de la parole de Dieu. Si la *Methodus* fondait ainsi les règles de la nouvelle exégèse, la *Paraclesis* recommandait, entre autres, que les saintes Lettres soient traduites en langues vulgaires et largement diffusées, souhait réalisé d'abord par les Églises nées de la Réforme, puis par l'Église catholique à partir de 1580 (Bible de Louvain).

Il faut noter enfin que, si Érasme prend la défense des lettres antiques, s'il édite les œuvres d'un Cicéron, d'un Sénèque ou d'un Térence, pour ne citer que quelques noms, ce n'est pas par je ne sais quel attachement aux valeurs du paganisme. Dès l'*Enchiridion* (1503) et jusqu'à la publication du *Ciceronianus* et de l'*Ecclesiastes* (1535), Érasme n'a cessé de marquer que les lettres profanes doivent être cultivées « cautim et cum delectu », selon les mots d'Augustin, et doivent avoir pour but unique de « mieux connaître, mieux dire le Christ ». Aussi, Érasme a édité les auteurs antiques en les justifiant par leur consonance avec le christianisme, et il n'a cessé, toute sa vie, de proscrire les auteurs immoraux. Par contre, il s'est fait l'éditeur des poètes d'inspiration chrétienne, tels Prudence, et il fera les plus grands éloges de poètes modernes, tels Baptista Spagnuoli, dit le Mantouan († 1516 ; DS, t. 8, col. 822-26).

Cette culture nouvelle, ouverte à l'antiquité païenne et chrétienne, soucieuse de rétablir les textes, de les commenter scientifiquement, et de purifier la piété par une meilleure connaissance de la Bible et des Pères, trouvera de nouveaux hérauts dans la littérature française.

Dans la littérature d'expression latine, on peut évoquer Guillaume Budé, dont l'œuvre, ouverte à l'antiquité (*De Asse*), se place dans une perspective chrétienne (*De transitu Hellenismi ad Christianismum*, introd., texte et trad. franç. par M. Lebel, Sherbrooke, 1973). Rabelais occupe une place à part, par l'enthousiasme avec lequel il marque son adhésion à cette renaissance de la culture. Si la *Lettre de Gargantua à Pantagruel* reprend, presque point par point, le programme érasmien, l'enthousiasme et la démesure marquent le « programme » offert à Gargantua, et dans l'ensemble de son œuvre, Rabelais se fait le héraut d'un évangélisme hérité directement d'Érasme.

Si l'humanisme, au milieu du 16e siècle, a inspiré une verve profane, conduisant, sous l'égide de Pétrarque et de ses continuateurs, à un véritable renouveau de la poésie lyrique, on ne saurait négliger l'inspiration religieuse, représentée par une Marguerite de Navarre (DS, t. 10, col. 345-48), dont le spiritualisme est largement teinté de platonisme ; ou un Marot, qui consacrera son talent à une traduction poétique des *Psaumes*, genre qui trouvera des émules jusqu'à la fin du siècle.

Avec la Réforme et les guerres de religion, ce néo-pétrarquisme, qui était aussi néo-paganisme, sera radicalement contesté. Cet optimisme, cet enthousiasme, devront s'assagir. Déjà Luther, dans une controverse célèbre, avait pris position contre la piété éclairée d'un Érasme. On verra un Calvin et ses adeptes attaquer le front des libertés d'un Rabelais, la verve néo-païenne d'un Ronsard. Si la poésie religieuse née des guerres civiles doit encore quelque chose à l'humanisme, Montaigne, dans ses *Essais*, contestera à son tour cet encyclopédisme, cet evhémérisme, qui ont été la marque de l'humanisme et de la Renaissance.

R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958. – Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin, ou Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, 1969. – E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Milan, 1971. – H. de Lubac, *Pic de la*

Mirandole, Paris, 1974. – G.-Th. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples, ou l'intelligence des Écritures,* Genève, 1976.

3. **Sagesse et vie sociale.** – Cette sagesse, puisée aux meilleures sources de la culture antique et du christianisme des premiers siècles, se matérialisera dans deux domaines surtout : celui de l'éducation et de la promotion de la femme ; celui de la politique, mettant l'accent tant sur l'institution du prince, que sur un pacifisme qui veut rétablir paix et concorde entre les États, mais aussi entre les croyances, – aboutissant même au rêve d'une cité idéale, qui sera une des utopies de la Renaissance.

1° ÉDUCATION ET HUMANISME. – Le renouveau de la culture antique et chrétienne, la conception surtout de la « dignitas hominis » ont profondément marqué les idées humanistes sur l'éducation. Si les ouvrages des éducateurs antiques, et particulièrement un Plutarque ou un Quintilien, ont été les inspirateurs de bien des aspects de ce renouvellement, on ne saurait dans ce domaine sous-estimer le rôle des éducateurs italiens, de Guarino de Vérone à Vittorino de Feltre. On a eu raison de souligner leur souci d'éduquer tout l'homme par le souci de l'hygiène, l'abandon des « auctores » et l'étude des langues, et par le souci de créer un climat de confiance et d'émulation, évitant contrainte et châtiments corporels.

Cette école italienne aura une influence profonde sur les éducateurs hors de l'Italie, et un bon exemple en est fourni par Érasme qui, à plus d'une reprise, a dénoncé les méthodes surannées des régents et a donné, dans son *De Pueris... instituendis* ses idées sur l'éducation des enfants. L'excellente édition qu'en a donnée J.-Cl. Margolin en marque bien la nouveauté, dans la fidélité aux idéaux de l'humanisme (Genève, 1966).

Ce souci d'éducation n'ignore pas la femme. Un ouvrage comme celui de Louis Vivès, *De Institutione feminae Christianae,* ou certains *Colloques* d'Érasme, tels *Abbas et erudita,* montrent l'importance qu'ils attachent à la culture féminine, citant à l'envi des exemples de femmes ou de jeunes filles parvenues à un haut degré de culture. On évoquera à ce sujet les ouvrages composés sur le mariage, tels l'*Institutio Christiani matrimonii* d'Érasme, qui, s'il garde quelques-unes des idées du temps, se fait l'avocat d'une promotion de la femme mariée et de la réhabilitation de l'état de mariage, face au célibat ecclésiastique.

Il faudrait évoquer aussi le volumineux dossier de la « querelle des femmes ». La femme avait eu ses défenseurs dès le 15e siècle, avec Martin Lefranc, par exemple. Elle en retrouvera un nouveau en Agrippa de Nettesheim, dont le *De Excellentia et Praecellentia Foeminei sexus* aura trois éditions et deux traductions françaises. L'œuvre de Marguerite de Navarre s'inscrit dans cette défense de la femme.

On retrouvera dans la littérature française cette conception nouvelle, et généreuse, de l'éducation. Et si un grand nombre d'écrivains se sont faits les échos (ou les réalisateurs) de cette nouvelle conception, deux écrivains permettent de marquer la fortune des idées humanistes en France dans ce domaine.

Rabelais incarne parfaitement le prestige de la nouvelle éducation et des idées érasmiennes en France.

Le *Pantagruel,* le *Gargantua* surtout, qui reprennent, dans une caricature féroce, les critiques traditionnelles contre l'éducation médiévale (abus de la mémorisation, contrainte, oubli de l'hygiène), feront place à un programme d'ambition encyclopédique, mais abordé dans un climat d'enthousiasme qui associe maître et élève. Programme qui fait sa place à une éducation religieuse inspirée de l'*Enchiridion* d'Érasme, qui substitue à une piété jugée impersonnelle et répétitive, une piété vivante nourrie de la Bible, lue dans l'original.

Si Montaigne conserve plus d'un acquit de l'héritage humaniste (ainsi l'absence de contrainte, et l'enseignement tout érasmien du latin), il prend ses distances vis-à-vis de l'encyclopédisme d'un Rabelais : « plutôt une tête bien faite que bien pleine ». C'est l'homme qui l'intéresse, et la découverte de l'imprimerie comme celle de la boussole ont montré, à travers le développement des hérésies ou la conquête du Nouveau Monde, où elles peuvent conduire. A l'optimisme évangélique d'un Érasme, d'un Rabelais aussi, succèdent une vision du monde plus pessimiste, une certaine défiance vis-à-vis de l'homme et le sens de la relativité sur la meilleure forme de gouvernement.

W.H. Woodward, *Vittorino da Feltre and others humanists,* Cambridge, 1897. – E. Garin, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo,* Florence, 1958.

2° HUMANISME ET POLITIQUE. – Que l'humanisme ait eu un impact sur la pensée politique, c'est une évidence, et la savante étude de Pierre Mesnard le montre bien. Érasme, Thomas More, Rabelais, auxquels il faudrait ajouter Guillaume Budé, incarnent bien ce que cette pensée, inspirée de l'évangélisme, a pu montrer de générosité, et, il faut bien le dire, de rêve utopique. Elle a surtout été de courte durée : la révolution luthérienne rejoint par certains aspects le pessimisme de Machiavel, et la *République* de Jean Bodin fondera une doctrine où l'ordre et la justice naissent de l'expérience. On verra cependant que les humanistes n'ont pas ignoré l'engagement, et leur combat contre la guerre, pour la paix sociale, ou la paix et l'union dans l'Église, malgré un échec apparent, n'a pas été totalement inutile.

Au « pessimisme décidé et résolu, aussi bien pour l'individu que pour l'État » qu'incarne Machiavel, les humanistes vont opposer une politique fondée sur la fidélité à l'Évangile, qu'incarnent surtout Érasme et Rabelais.

Érasme d'abord, dont l'engagement politique se manifeste dès 1504, quand il prononce son *Panégyrique de Philippe le Beau.* Cet engagement se confirmera lorsqu'en 1516 il compose, à l'intention du futur Charles Quint, son *Institution du Prince Chrétien,* et il ne cessera de se manifester dans ses innombrables publications, les guerres étant d'autant plus scandaleuses qu'elles se font entre chrétiens ; sa dernière manifestation sera le Commentaire du *Psaume* 28 : *Faut-il porter la guerre contre les Turcs ?* (1530). Action continuelle, multiforme, dont J.-Cl. Margolin a bien montré l'inspiration évangélique et qui, malgré son échec apparent, se poursuivra à travers traductions et adaptations, tel le *Codicille d'or* dont on trouvera des éditions jusqu'au 17e siècle.

Cet évangélisme politique trouvera un nouvel avocat chez Rabelais. Le *Gargantua* offre au lecteur une véritable « Institution du Prince ». Si l'enfance et l'adolescence sont consacrées à une formation tout humaniste, le comportement de Grandgousier devant Picrochole nous montre un souverain « chérissant ses sujets », leur « protecteur en cas d'attaque », mais sou-

cieux de tout faire pour éviter la guerre et « acheter paix » ; montrant enfin sa libéralité envers les vaincus, quitte à égratigner, de façon voilée, la politique de Charles Quint.

Évangélisme politique dont on a bien marqué le caractère utopique. Un Luther soutiendra la légitimité de la guerre et verra dans l'autorité du Prince le ministre de la colère divine. Évangélisme qui ne résistera pas à la crise dynastique et religieuse de la seconde moitié du 16e siècle. Jean Bodin, dans les six livres de la *République,* regardera une monarchie autoritaire et juste comme la condition de l'équilibre d'un État.

Ce rêve de paix et d'harmonie ne s'est pas limité au domaine politique. Dans deux domaines au moins, la sagesse humaniste, inspirée des saintes Lettres, tentera d'apporter paix et harmonie : dans celui de l'attitude vis-à-vis des hérétiques, et dans celui de l'unité de l'Église.

Défense des hérétiques d'abord. Au moment où les tribunaux poursuivent les personnes soupçonnées d'hérésie, Érasme ne cesse de se faire, malgré le danger, l'avocat d'une plus grande mansuétude. Commentant la parabole de l'ivraie, il met en avant la patience et la douceur du Christ, et cela dès 1517, puis sans interruption jusqu'en 1528, malgré les attaques calomnieuses du Syndic de la Sorbonne, Noël Béda.

Son argumentation, qui s'appuyait aussi sur les écrits d'Augustin et de Jean Chrysostome, sera reprise à la fin du siècle par Jean Wier, pour défendre les femmes accusées de sorcellerie et menacées du bûcher. La cruauté de ces persécutions, dont le poète Marot faillit être la victime, sera stigmatisée par Rabelais (*Quart Livre*), puis par Montaigne qui, prenant le contre-pied des thèses de Bodin (*La démonomanie des Sorciers*), défendra à son tour avec les arguments de Wier les femmes accusées de sorcellerie.

Le rêve d'une harmonie des Églises s'est manifesté dès le 15e siècle au moment où l'on vivait en Italie entre schismes et conciles. La lettre du pape Pie II au Sultan, le *De pace fidei* de Nicolas de Cues sont les témoignages de cette aspiration à l'unité spirituelle.

L'œuvre d'Érasme est allée dans le même sens, et sa controverse avec Luther n'est rien d'autre que la tentative d'éviter le schisme. Au pape Adrien VI, qui lui demande d'écrire contre Luther, il propose un plan susceptible de rétablir la paix, séparant parmi les Luthériens « ce qui est bien de ce qui est mal ». Son *De libero arbitrio,* d'où la polémique est totalement absente, ne fera qu'envenimer les choses et ne pourra empêcher le schisme. Érasme ne s'en tiendra pas là : en 1533, commentant le *Psaume* 84, il fera de véritables propositions de paix religieuse, demandant, sans succès, aux deux parties les concessions qui auraient permis de restaurer la concorde.

Nicolas de Cues, DS, t. 11, col. 262-69 : *Concordance catholique et La paix de la foi,* trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1977. – Érasme, *Liberté et unité de l'Église,* éd. J.-M. De Bujanda, Québec, 1971. – Jean Wier, *De prestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis,* Bâle, 1564 ; trad. franç., Paris, 1567 ; 1885. – Jean Bodin, *La Démonomanie des sorciers,* Paris, 1580 ; 1587 (*reprint,* Paris, 1979).

G. Casalis, *Luther et l'Église confessante,* Paris, 1962. – P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au 16e siècle,* Paris, 1969. – J.-Cl. Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme,* Paris, 1973. – Ch. Béné, *Jean Wier et les procès de sorcellerie, ou l'érasmisme au service de la tolérance,* dans *Acta conventus neo-latini Amstelodamensis,* Munich, 1979, p. 58-73.

Consulter les volumes annuels de la *Bibliographie internat. de l'Humanisme et de la Renaissance* (Genève, 1966 svv), en particulier les 2es parties, sect. II-III.

Charles Béné.

VI. SOPHIOLOGIE

A la suite de Vladimir S. Soloviev, certains penseurs russes ont élaboré une spéculation philosophico-théologique ou gnose, dont l'objet est la Sophia ou Sagesse de Dieu et la création fondée en elle. Par Sophia, ils n'entendaient pas en premier lieu la deuxième Personne divine, le Logos « Christ, puissance de Dieu et Sagesse de Dieu » (1 *Cor.* 1,24), mais plutôt l'essence divine commune aux trois Personnes de la Trinité, considérée spécialement dans le Fils et l'Esprit Saint, en tant que de toute éternité elle est le fondement de la création, de sa déification et transfiguration. Mais par Sophia ils entendaient aussi et tout spécialement l'univers fondé et enraciné en Dieu, uni à lui et déifié avec lui ; dans cet univers créé, ils considéraient, avant tout, spécialement l'humanité déifiée, le « théandrisme » (*Bogočelověčestvo*) dans lequel le Christ, Marie et l'Église occupent une place éminente. Toute la création déifiée, reflet de l'éternelle Sagesse, apparaît comme un unique et grand être collectif qui, selon les sophiologues russes, depuis les temps antiques a été vénérée en Russie, dans le culte de la Sophia. Le Christ et Marie apparaissent ainsi comme des incarnations, sujets ou actualisations de la Sophia.

Les principaux représentants de la sophiologie russe sont : Vladimir S. Soloviev (1853-1900), le prêtre P.A. Florenskij (1882-1943), l'archiprêtre S.N. Bulgakov (1871-1944), les deux frères S.N. et E.N. Trubeckoj (1862-1905 et 1863-1920). Citons aussi les poètes symbolistes, surtout V.I. Ivanov (1866-1949), L.P. Karsavin (1882-1952), et L. Zander (1898-1949) disciple et propagateur de la sophiologie de Bulgakov.

1. La doctrine sophianique diffère beaucoup d'un auteur à l'autre. Soloviev traite de la Sagesse surtout dans ses « Leçons sur la divino-humanité » (sur le théandrisme, *bogočelověčestvo* ; 1878-1881), dans la troisième partie de *La Russie et l'Église universelle* (en français, Paris, 1889) et dans un long poème autobiographique *Trois rencontres* (1898) où la Sagesse est décrite comme un être féminin, d'une beauté singulière, une « éternelle amie ». Spéculativement, Soloviev la définit comme « l'unité produite dans l'organisme divin du Christ », « l'humanité idéale, parfaite, contenue de toute éternité dans l'essence totale de Dieu et du Christ » ; ou, dans un *Discours sur A. Comte* (1898), comme un « être grand, royal, féminin, la vraie, pure et pleine humanité-même, la plus haute et compréhensive forme de l'âme vivante de la nature et de l'univers, qui est toujours unie à la Divinité et unit toute chose en elle-même ». Soloviev distingue parfois la Sagesse de « l'âme du monde » qui, avec la chute, s'est séparée de Dieu ; d'autres fois, il les identifie plutôt.

Ce qui caractérise l'anthropologie de Soloviev, c'est l'idée que, à la triplicité naturelle homme-mâle, femme et société humaine, correspond dans l'ordre de l'Incarnation du Verbe la triade Jésus, Marie et l'Église. Au fond, il existe un unique être humain, la Sophia incarnée. « Il n'y a au fond qu'un seul être

humain. Et sa réunion avec Dieu, quoique nécessairement triple, ne constitue cependant qu'un seul être divino-humain, la Sophia incarnée, dont la manifestation centrale et parfaitement personnelle est Jésus Christ ; le complément féminin – la Sainte Vierge, et l'extension universelle – l'Église » (*La Russie et l'Église universelle*, 4e éd., Paris, 1922, p. 260). « Le peuple russe a connu et aimé, sous le nom de sainte Sophie, (aussi) l'incarnation *sociale* de la Divinité dans l'Église Universelle » (p. 264).

La spiritualité de Soloviev est condensée dans son livre : « Les Fondements spirituels de la vie », Saint-Pétersbourg, 1897 (trad. française, Paris, 1948 ; italienne, allemande et anglaise). Soloviev y traite de la nature humaine, du péché et de la grâce, de la prière (avec une ample explication du *Pater*), du sacrifice et de l'aumône, du jeûne. Dans une deuxième partie, il parle du Christ, Lumière du monde, de l'Église et de l'État. Cette spiritualité est volontairement théandrique, personnelle et sociale.

La doctrine de Soloviev sur l'amour sexuel est singulière ; elle est développée dans son livre très souvent traduit : « Le sens signifié de l'amour » (sexuel) (1892-1894) ; il y tente, d'une part, de concevoir un tel amour dans un sens plénier, à la fois spirituel et corporel, et d'autre part, d'en séparer l'aspect corporel physiologique. Dans son essai : « Le drame de la vie de Platon » (1898), il distingue cinq voies principales à l'éros : celles de l'enfer et des animaux, celle du mariage, celle du renoncement au mariage ou l'ascétisme, et enfin la voie parfaite et définitive : celle de l'Androgyne, de la corporéité spirituelle et du théandrisme (comme si le mariage chrétien, sacrement de Jésus Christ, ou la virginité à cause du Christ, n'étaient pas des voies théandriques !).

2. Le chef-d'œuvre de Florenskij est « La Colonne et le Fondement de la Vérité » (1 *Tim.* 3,13), Moscou, 1914 (trad. française par Constantin Andronikof, Lausanne, 1975). Pour lui, le dogme de la Trinité est le fondement de la gnose, de la connaissance de l'homme par lui-même. Le critère de la vérité est la beauté spirituelle. La Sophia, comme « quatrième hypostase », participe à la vie de la Trinité. Du point de vue de l'Hypostase du Père, elle est substance idéale, fondement de la créature, puissance et force de son être ; du point de vue de l'Hypostase du Fils, elle est la raison, le sens, le signifié, la vérité ou la justice de la créature ; du point de vue de l'Hypostase du Saint Esprit, elle est spiritualité, sainteté, pureté, intégrité, beauté de la créature. Plus concrètement, dans l'ordre du salut, Florenskij voit la Sophia comme le corps (l'humanité individuelle) du Christ, puis son corps social l'Église, et dans l'Église tout spécialement la créature qui resplendit le plus dans sa beauté virginale et immaculée : Marie, Mère de Dieu. Florenskij voit en l'homme, quand il étend les bras, une image, un symbole de la croix, du mystère de la Rédemption.

3. Comme ses prédécesseurs, Bulgakov est un écrivain très fécond. Au début, il a développé le thème de la Sophia d'un point de vue philosophique, par exemple dans son livre « La Lumière sans déclin » (Moscou, 1917), puis d'un point de vue plus théologique. Dans ses deux trilogies sophianiques on sent l'inspiration de l'iconographie de la Sagesse. La seconde contient sa doctrine de l'« Humanité divine » en trois volumes : « L'Agneau de Dieu » (christologie), « Le Consolateur » (pneumatologie) et « L'Épouse de l'Agneau » (ecclésiologie et eschatologie).

Bulgakov, lui aussi, identifie la Sophia, non tellement avec le Christ, Sagesse personnelle, qu'avec l'essence et la substance communes aux trois personnes divines. Il identifie la Sophia avec le prototype éternel du monde créé en Dieu, avec l'énergie palamitique. La Sophia, sous son aspect passif, féminin (cf. « l'éternelle féminité » de Soloviev, « das ewig Weibliche » de Gœthe), répond à Dieu avec un amour de créature, réceptif.

Accusé d'introduire en Dieu une quatrième hypostase, Bulgakov répond que la Sophia n'est pas une hypostase, mais seulement une hypostaséité ou personnification. De fait, dans le système de Bulgakov, la Sophia apparaît parfois comme un être intermédiaire entre Dieu et la créature, d'autres fois comme identique à Dieu et à la créature. Selon lui, la Sophia a un « double visage » : par sa face tournée vers Dieu, elle est son image ; par sa face tournée vers le monde, elle en est l'éternel fondement. Bulgakov justifie sa sophiologie par le désir de donner une interprétation théologique de la religion chrétienne, de montrer le lien organique entre religion et vie, de montrer comment le dogme de l'Incarnation du Verbe, l'homme et tout l'univers, sont fondés en Dieu. Il cherche à éviter deux erreurs opposées : la rigueur du manichéisme et le laxisme de la sécularisation.

4. Les racines de la sophiologie remontent à l'antique culte de la Sagesse à Byzance et, plus tard, à Kiev et Novgorod. Ce culte est attesté par la construction du magnifique temple de la *Hagia Sophia* à Constantinople, par Grégoire de Nazianze et Cyrille, l'apôtre des Slaves.

Les sophianiques font remarquer que, dans la liturgie byzantine, la Sagesse a un aspect christologique et marial. La Sophia peut être personnifiée, non seulement dans le Christ, mais aussi dans Marie et dans l'Église. Ils tirent argument de trois représentations de la Sophia dans l'iconographie russe : 1) à Jaroslavl un groupe de représentants de l'Église entoure le groupe de la crucifixion ; – 2) à Kiev la Vierge avec l'Enfant, entourée d'anges et de saints, trône dans un temple construit sur sept colonnes, *Prov.* 9,1 ; – 3) à Novgorod on représente un ange ailé, couleur feu, avec d'un côté la Vierge, et de l'autre Jean-Baptiste ; au-dessus de ce groupe principal, on voit dans un petit médaillon le Christ, et plus haut d'autres anges. Le point commun à ces trois icônes est le lien entre humanité céleste et terrestre, la présence du Christ et de sa Mère. Soloviev, Florenskij, E. Trubeckoj et Bulgakov voient dans l'ange « l'ange de la créature », « l'âme idéale du monde », « la divine unité totale (*vseedinstvo*) dans la Sagesse », alors que selon la doctrine traditionnelle, l'ange, c'est le Christ lui-même, « l'Ange du Grand Conseil » (*Is.* 9,5 dans la Septante grecque).

Les sophianiques suivent l'enseignement des Pères, spécialement Grégoire de Nysse, le pseudo-Denis l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et Jean Damascène, sur les prototypes de la créature en Dieu, comme idée de Dieu, pensée, intention, providence, prédestination. Bulgakov voit une continuité entre cet enseignement et la doctrine des pythagoriciens, la spéculation sur les Noms chez certains mystiques, les Idées de Platon, les « Entéléchies » d'Aristote, les caractères hébraïques dans la Cabale et les Énergies divines des Palamites.

Plusieurs auteurs postérieurs ont eu une influence sur la sophiologie : le mystique protestant Jacques Böhme (1575-1624) avec sa « Vierge-Sophia », ceux qui ont suivi Böhme

(parmi les idéalistes allemands, Hegel et plus spécialement Schelling et Fr. von Baader), ainsi que le mystique anglais Pordage ; viennent ensuite certains écrivains russes célèbres comme Bucharev, Gogol et Dostoievski. Les sophiologues voient aussi leur doctrine confirmée par l'Écriture (spécialement par les théophanies et par les livres sapientiaux de l'Ancien Testament). Pour eux, la « gloire » de Dieu, le « Nom » de Dieu, la « nuée » et la « colonne de feu » sont des manifestations de la Sophia.

5. La controverse sophianique. – On objecta à Bulgakov qu'il introduisait une quatrième hypostase en Dieu, qu'il admettait comme les anciens gnostiques un être intermédiaire entre Dieu et la créature, qu'il frôlait le panthéisme en identifiant la Sophia, d'une part avec Dieu, d'autre part avec la créature. En 1935, la sophiologie de Bulgakov (indirectement celles de Florenskij et Soloviev) fut condamnée comme hérétique, d'abord par le métropolite, futur patriarche Serge de Moscou, puis par l'Église des émigrés russes en Yougoslavie. La condamnation par cette dernière hiérarchie fut préparée par le volumineux ouvrage de l'archevêque des Russes de Bulgarie, Séraphim (Sobolev) : « Nouvelle doctrine sur la Sophia, Sagesse Divine » (en russe), Sofia, 1935. Le métropolite Euloge, dont dépendait juridiquement Bulgakov, ne condamna pas sa doctrine, mais il conseilla à Bulgakov de la réexaminer. V. Lossky se déclara contre la nouvelle doctrine.

6. Conclusion. – La sophiologie est une sorte d'intuition universelle, artistique, philosophique, théologique et en un certain sens mystique. L'inconvénient de sa méthode intuitive est l'absence de distinction précise entre sujet et objet, Dieu et la créature. A part les deux frères Trubeckoj qui demeurèrent dans des limites acceptables, les autres, Soloviev, Florenskij, Bulgakov, ont bien du mal à éviter les dangers de l'immanentisme, du mysticisme, du gnosticisme, surtout du panthéisme, même s'ils parlent toujours de « panenthéisme », considérant toutes choses non comme Dieu, mais comme unies à Dieu et fondées en Lui. Le concept de Sophia étant trop indéterminé, puisque s'y confondent l'essence divine, le monde créaturel des Idées et les créatures, sans distinction suffisante d'avec le panthéisme, on se demande si un être tellement indéterminé et non clairement personnel peut être l'objet d'un culte ecclésial.

Cependant, dans la sophiologie bien comprise, sont contenus des richesses et des trésors inépuisables : Dieu lui-même, Père, Fils et Esprit Saint, est essentiellement Sagesse ; le Fils de Dieu est la Sagesse personnifiée. Dans la Sagesse divine, qu'elle soit essentielle ou personnelle, sont fondés le monde, les créatures, toute beauté et toute perfection créées. Tout l'univers, l'ordre naturel et surnaturel créationnel et supracréationnel, n'est qu'une image, une trace du prototype divin (ainsi que l'enseignaient déjà les Pères). Les créatures rationnelles, tout spécialement, sont images de Dieu, miroir de sa sagesse et de sa bonté, déjà par nature et plus encore par la grâce qui les élève au rang de fils de Dieu et les déifie ; ceci vaut spécialement pour les saints dans l'Église, et tout d'abord pour Marie, et pour le Christ Homme-Dieu.

Textes principaux. – 1) Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, éd. et présentation par Fr. Rouleau, Lausanne, 1978.

2) P. Florenskij, « La colonne et le fondement de la vérité », trad. par C. Andronikof, Lausanne, 1975, surtout la lettre 10 « La Sophia » et le ch. 24 « L'encadrement turquoise de la Sophia et le symbolisme de la couleur bleue », p. 209-54 et 351-64.

3) S.N. Bulgakov : « Lumière sans déclin », Moscou, 1917 (esquisse de son système sophianique) ; – « Trilogie sophianique » : a) « Le buisson ardent », Paris, 1927 (mariologie) ; b) « L'ami de l'Époux », 1927 (théologie de Jean Baptiste) ; c) « L'échelle de Jacob », 1929 (angélologie) ; – *The Wisdom of God*, Londres-New York, 1937 (résumé de sa sophiologie) ; – « Trilogie de la Sophia incréée » : a) « L'agneau de Dieu », Paris, 1933 (trad. C. Andronikov, *Du Verbe incarné. La Sagesse divine et la théanthropie*, Paris, 1943) ; b) « Le Consolateur », 1936 (trad. Andronikov, *Le Paraclet. La Sagesse divine...*, Paris, 1946) ; c) « L'Épouse de l'Agneau », 1945.

Études. – G.V. Florovsky, « Sur la vénération de la Sophia Sagesse divine à Byzance et en Russie », dans « Actes du 5e Congrès..., Sofia 1930 », t. 1, 1932, p. 485-500. – Archevêque Séraphim (Sobolev), « Nouvelle doctrine sur la Sophia Sagesse de Dieu », Sofia, 1935. – D. Stremooukhoff, *V. Soloviev et son œuvre messianique*, Strasbourg, 1935. – J. Danzas, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse moderne*, RSPT, t. 25, 1936, p. 658-85. – C. Lialine, *Le débat sophiologique*, dans *Irénikon*, t. 13, 1936, p. 168-205. – Vladimir Lossky, « La controverse sur la Sophia », Paris, 1936 ; *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944. – A.M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP, t. 4, 1938, p. 120-56 ; *La pittura bizantina*, Rome, 1957.

É. Behr-Sigel, *La Sophiologie du P. Boulgakov*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 19, 1939, p. 130-58. – L. Zander, « Dieu et le monde », 2 vol., Paris, 1948 ; *Notice (in memoriam) sur Boulgakov*, dans *Irénikon*, t. 19, 1946, p. 168-85. – A. Litva, *La Sophia dans la création*, OCP, t. 16, 1950, p. 39-74. – N.O. Losski, *Histoire de la philosophie russe...*, Paris, 1954, p. 82-134 sur Soloviev. – A. Wenger, *Expérience et théologie dans la doctrine de S. Boulgakov*, NRT, t. 77/2, 1955, p. 939-62. – F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, 1960, p. 29-34. – E. Klum, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie V. Soloviev's*, coll. Slavistische Beiträge 14, Munich, 1965 (cf. OCP, t. 32, 1966, p. 551-54). – *Bilan de la théologie au 20e siècle*, Paris-Tournai, 1970, t. 1, p. 583-88 ; t. 2, p. 358 svv. – M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*, Würzburg, 1984 (ample bibliographie). – R. Slesinski, *Pavel Florenskij, A Metaphysics of Love*, New York, 1984.

B. Schultze, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 137, 1940, p. 318-24 ; – *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Vienne, 1950 ; – *Gnosi russa contemporanea*, EC, t. 6, 1951, col. 882 ; – *Sofiologia*, EC, t. 11, 1953, col. 899-902 ; – *Vladimirus Soloviev de Immaculata conceptione B.V. Mariae*, dans *Virgo Immaculata*, Academia Mariana Internationalis, t. 4, Rome, 1955, p. 223-46 ; – *Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie*, dans *Maria et Ecclesia*, Academia Mariana Internationalis, t. 10, Maria et Christiani ab Ecclesia separati, Rome, 1960, p. 51-141 ; – *La Mariologie Sophianique Russe*, dans *Maria*, éd. par H. du Manoir, t. 6, Paris, 1961, p. 215-39 ; – *Die Lehre von der göttlichen Weisheit (Sophia-Lehre)*, dans *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf, 1971, p. 143-55 ; 2e éd., t. 1, Düsseldorf, 1984, p. 349-61.

Bernhard Schultze.

VII. SAGESSE ET PHILOSOPHIE DANS LES TEMPS MODERNES

Comme on l'a vu précédemment, la naissance de la philosophie chez les Grecs se lie à la considération de la sagesse comme science, de sorte cependant que philosophie et sagesse ne coïncident pas, la seconde étant l'aboutissement de la première, qui s'efface, à la mesure du moins où sa tâche est terminée. Dans les temps modernes, que l'on peut faire commencer avec

la science du 17e siècle, nous marquons quelques repères avant de proposer une réflexion plus approfondie sur la sagesse chez un penseur contemporain, Érich Weil.

1. Sagesse et science moderne: l'homme libre. – Ce n'est pas une trop grande simplification que de donner comme figure au sage celle de l'homme libre, lorsque, au 17e siècle, cette science de l'Occident a trouvé son paradigme dans la physique mathématique, qui prend consistance de Galilée à Newton.

1° *R. Descartes,* le premier grand témoin philosophique de cette époque, n'a pas oublié que la connaissance de la vérité est tellement propre à la sagesse que Dieu seul, finalement, est à déclarer sage. Il sait aussi que cette connaissance serait courte, si elle ne s'accompagnait de la résolution ferme de faire le bien (*Les principes de la philosophie,* dédicace, dans *Œuvres philosophiques,* éd. F. Alquié, t. 3, Paris, 1973, p. 88-89). Le plus important est la place qui lui revient, lorsqu'il compare la philosophie à un arbre, avec pour racines la métaphysique, pour tronc la physique, et comme branches majeures la médecine, la mécanique et la morale. Celle-ci est la plus digne, s'il s'agit du moins de « la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse » (Lettre-préface de l'éd. française des *Principes,* dans *Œuvres...,* t. 3, p. 780). Or jamais cette morale ne fut écrite par Descartes. On peut dire en bref que la « générosité » en tient lieu (au sens le plus fort de cette expression), générosité qui est estime (le vieux thème aristotélicien) de soi chez l'homme qui se sait, se veut et se fait libre. *Spinoza* honore cette tradition lorsque, pour parler de l'homme auquel conduit le chemin de son *Éthique,* il se contente de le qualifier de « libre » (IV, 67-73).

2° *Kant* s'inscrit aussi dans cette tradition, lorsque, au terme de la *Critique de la raison pure,* il place le propre de la philosophie dont la critique doit assurer le pas, dans le rapport aux fins suprêmes de l'homme, qui sont à prendre dans le champ de liberté dans lequel la loi morale le situe. Le vieux rapport sagesse et philosophie continue son travail, non seulement parce que le terme germanique pour philosophie « Weltweisheit » (on pourrait dire : « sagesse qui s'occupe du monde ») explicite le terme de « sagesse », mais surtout parce que la visée de la philosophie est telle qu'il faut en un sens l'identifier à la sagesse : pas plus qu'on ne peut se dire sage, on ne peut se dire philosophe. Mais en un autre sens, la distinction se maintient, si on entend la philosophie comme une tâche, celle qui fait l'histoire des hommes, toujours possible, et jamais achevée (*Critique de la raison pure, Méthodologie,* ch. 3). Ces pensées occupent les dernières pages tracées par Kant, celles que rassemble ce que l'on appelle l'*Opus postumum* (trad. F. Marty, Paris, 1986, p. 246).

3° C'est aussi dans l'histoire que *Hegel* place cette « Weltweisheit », une histoire qui, dans le mouvement de ses figures, saisies comme accès au vrai, est une « histoire comprise ». C'est là le « savoir absolu », accomplissement donc de ce « désir de savoir » qu'Aristote mettait à la première ligne de sa métaphysique (*Phénoménologie,* dernière section). Le projet est-il démesuré, c'est à ce point que vient l'œuvre d'Éric Weil.

2. Éric Weil : l'attitude raisonnable, dans l'ici et là. – É. Weil est un des grands interprètes contemporains d'Aristote, moins par l'étendue de ses écrits sur Aristote, que par la puissance de renouvellement pour la pensée d'aujourd'hui qu'apporte la façon dont il sait renvoyer à la lettre d'Aristote. Il est parfaitement fidèle à la place de la sagesse ouvrant la *Métaphysique,* quand il la met au terme de sa *Logique de la philosophie* (2e éd. Paris, 1967). Là se trouve l'intérêt de ce qui est dit alors sur la sagesse, mais aussi sa difficulté, car c'est l'œuvre entière qui est présente à ce terme.

La « logique de la philosophie » développe une séquence de « catégories », qui sont autant de formes organisatrices du discours philosophique, le passage de proche en proche d'une catégorie à l'autre, selon un jeu de « reprises » faisant qu'une catégorie est solidaire de toutes les autres. Le jeu des catégories ne se sépare pas des « attitudes », c'est-à-dire de la façon dont l'homme se tient dans la diversité des situations qui constituent son histoire. Par là, cette « logique » laisse voir en filigrane ce qui est arrivé dans l'histoire effective. Or, si la sagesse clôture l'ouvrage qui expose cette logique, elle n'appartient plus aux « catégories » qui produisent le discours philosophique ; elles s'achèvent avec la seizième, qui est l'« action ». Deux étapes restent, partie intégrante de la « logique de la philosophie », celle du « sens », celle, ultime, de la « sagesse ». Cette brève vue cavalière de l'ouvrage suffit à faire voir la sagesse comme « paradoxe de la philosophie » (p. 433), ce qui répète l'abord aristotélicien : elle déborde la philosophie, dont elle est pourtant l'aboutissement.

L'apport propre d'É. Weil accentue ce paradoxe par la simplicité de cet aboutissement. La sagesse n'a ni lieu ni discours particuliers ; elle consiste à se tenir indifféremment dans l'« hic et hunc », l'ici et là, de façon raisonnable, si bien qu'elle pourra être chez elle en tout « ici et là ». Il ne s'agit pas d'autre chose que de donner sens à l'existence, en cet « ici » et « là », qui ne sont pas sans connoter quelque « maintenant ». La jonction s'opère entre vie et discours ; le sage vit ce qu'il dit, dans le moment où il le dit, selon ce qu'il dit (p. 436) ; aussi faut-il identifier sage et sagesse (p. 434) : la sagesse n'est pas à chercher ailleurs que chez celui qui conjoint ainsi parole et attitude. « Être sage, c'est savoir ce qui importe et s'y tenir sans confusion » (p. 436).

Il y aurait là « platitude moralisante », l'expression est de Weil (p. 436), si on pensait avoir atteint « ce qu'il n'y a qu'à faire » pour accéder à la sagesse. En fait, ce qui a été dit établit plutôt que « la sagesse est *une* sagesse dans *un* sens » (p. 436). C'est que ce contentement qu'apporte la sagesse en tout ici et là se heurte à deux redoutables questions, celle de la violence, celle, qui lui est liée, de l'inachèvement de l'homme. La violence est refus du dessein même de donner sens à sa vie et au monde, elle qui n'écoute pas, mais frappe. Le sage sait lire ce refus comme une façon, encore, d'honorer le sens, et d'abord parce qu'il paraît ainsi que cette question place toujours devant un *choix,* choix pour la raison, celui du sage, choix pour le sentiment, en entendant par là le parti pris pour l'individu, aux dépens de l'universel. Et c'est pourquoi la sagesse est « une » sagesse, dans « un » sens. La question de l'achèvement s'éclaire du même coup. On ne saurait parler de « sens » dans l'« ici » et « là », sans connoter un achèvement de ce sens. Mais c'est un achèvement qui est toujours remis en jeu.

Il y a donc un problème dans la sagesse, achevée, sous peine de n'être qu'une chimère, et pourtant toujours inachevée, sous peine de fermer les yeux sur la

réalité, ce qui serait fort peu sage. Mais ce problème n'est pas problème pour le sage, il l'est seulement pour le philosophe. C'est même lui qui constitue la philosophie, ce qui est revenir à l'étonnement d'Aristote. Il suffira ici, pour donner une certaine étoffe à cette constitution de la philosophie, d'évoquer les quatre dernières catégories, et le « sens » qui vient entre elles et la « sagesse ». La catégorie de l'*absolu* représente ici le seuil le plus proche à partir duquel se détache la réflexion sur la sagesse. C'est que l'absolu est bien de l'ordre de l'aboutissement. Il peut paraître même être la catégorie qui clôt la recherche philosophique. C'est le « savoir absolu » hégélien, auquel il a été fait allusion, comblant le désir de savoir. Il faut pour cela qu'il n'y ait « rien à redire » au discours philosophique, qu'il soit « absolument cohérent », réalisant le vœu qui habite initialement tout discours. Mais si une telle cohérence ne laisse plus prise à quelque objection, elle ne peut rien contre une éventualité, celle de la révolte. Elle s'exprime dans *l'œuvre*, qui dément, par son immédiate positivité, la prétention à l'achèvement du savoir absolu. Mais l'œuvre, avec la sorte de maîtrise qu'elle laisse entendre, se voit opposer un diagnostic d'impossibilité, où elle rejoint le discours absolument cohérent, celui du *fini*, caractéristique de l'homme, condamnant à jamais tout définitif. Et cependant, si telle est la condition humaine, un passage s'ouvre sur ce qui est la dernière catégorie du discours philosophique, *l'action* : il est possible d'être cohérent dans son discours, il est possible d'œuvrer. La finitude dit simplement que c'est là une tâche qui a pour marque de son aboutissement et de sa réussite d'avoir à être continuée. Quant au « sens », il est déjà au-delà des catégories, et il est donc du côté de la sagesse. On peut dire en bref que le sens accompagne toute catégorie, puisque tout discours doit avoir un sens, fût-ce le creux du discours « insensé ». De ce point de vue, si on le considère comme catégorie, ce qui est possible, puisque l'on en parle, il faut dire que c'est une catégorie formelle, qui ne se remplit que pour se vider, et qui ne se vide jamais que sous l'appel d'un sens nouveau. Aussi peut-on dire que la philosophie n'est pas autre chose que la « science du sens », ce qui fait du philosophe un perpétuel commençant.

La sagesse n'ajoute rien au sens, sinon que ce qui est défini formellement reçoit maintenant son lieu concret, *une* sagesse, *un* sens. Au total, la sagesse est bien « le paradoxe de la philosophie ». Elle en déclare l'inutilité. Le sage n'est pas le philosophe, et il n'a pas à se poser les problèmes qui font le philosophe. Et pourtant, ces problèmes sont dans sa sagesse, comme ce qui en fait le prix. Et il ne serait pas sage, dans l'ici et là, de se dérober à ces problèmes, quand il leur arrive de se formuler. Le philosophe est celui qui les aborde sous le biais de la *science*, à propos de laquelle Weil reste bon aristotélicien en la présentant comme « discours cohérent », ce qui ne s'assure bien qu'en lui donnant forme systématique. C'est autour de cette question de la science que l'on peut redire au mieux en quoi la sagesse importe dans la réflexion d'aujourd'hui.

3. Sagesse et science. – 1° *La sagesse au temps de la science moderne.* – On peut dire que le lieu occupé par la pensée d'É. Weil pour continuer son avance est celui du « sens », tel qu'il devient concret dans la « sagesse ». C'est, en effet, dans le prolongement de sa méditation sur le « sens » qu'il a accompli le chemin qui fait de lui un « kantien post-hégélien » : Hegel est un passage obligé, en laissant cependant ce qu'il dit de Kant, puisqu'on apprend à lire chez ce dernier ce que, sans Hegel, on aurait pu méconnaître. Hegel, témoin de l'exigence du discours absolument cohérent, aide à retrouver que le projet critique est celui d'une métaphysique qui voudrait se constituer comme science. L'obstacle au savoir absolu est la possibilité de se déclarer non intéressé par lui. Le sens se présente alors non selon le droit que lui donne sa valeur d'intelligibilité, mais comme un fait. *Le sens est un fait*, c'est ce que Weil a su lire chez Kant, en y montrant tellement la condition du sens que l'inverse peut valoir : le fait est sens.

Mais cela veut dire que le sens qui cherche à se dire à travers les catégories de la philosophie implique toujours pour nous une option. *Le sens n'est que d'une liberté.* Le sage est l'homme libre. Tel est le tour, on l'a évoqué, que prend la sagesse avec le premier des grands penseurs du temps de la science moderne, Descartes. Certes, on sait depuis longtemps que l'homme est libre, que cela fait à la fois sa grandeur et sa tragédie. Mais on le savait suffisamment pour que cela fasse partie des présupposés de toute réflexion et de toute conduite de sagesse. Les fondements ne se présupposent plus désormais ; un des éléments souterrains qui jouent ici est l'habitude qui se prend peu à peu d'une démarche scientifique qui construit des théories, certes, mais qui les remet virtuellement à zéro, au point de commencement, chaque fois que s'institue l'épreuve de l'expérience. Il est de la nature du sens de l'homme et des choses d'être choisi. Il ne préexiste donc pas à ce choix qui est un de ses constituants. Il s'ensuit une grande fragilité, qui se fait encore plus sensible au fur et à mesure que science et technologie accélèrent leur progrès, et accroissent le caractère mouvant et provisoire de notre monde. Mais c'est aussi une grande chance, celle d'une fraîcheur inattendue lorsqu'un groupe célèbre ce qui le rassemble et le tourne vers l'avenir.

2° *La sagesse au quotidien.* – On pourrait cependant être légitimement inquiet de cette insistance sur une liberté toujours en état naissant. Ne risque-t-on pas l'arbitraire le plus grand ? Une première réponse se trouve dans cette simplicité et quotidienneté des rendez-vous de la sagesse, telle qu'elle paraît dans la réflexion d'É. Weil. Ce penseur vigoureux et, on va y revenir, systématique est un remarquable témoin de cette méfiance à l'endroit de toute idéologie où on peut voir un trait, heureux, de notre époque. Par là cette sagesse, terme d'une longue histoire, qui a produit tant de chefs-d'œuvre de spéculation sur la sagesse, revient à son terreau primitif, celui dont les proverbes continuent de porter l'écho, le modeste souci du quotidien, les voies de la réussite, car il n'est jamais bon de se « désintéresser » du succès ou de l'échec de ce que l'on entreprend. On sait depuis longtemps que certaines formes d'« indifférence » ne sont qu'une défense pour ne pas éprouver l'échec.

Rien d'aussi simple que d'être sage, puisqu'il s'agit d'apprendre à reconnaître comment il n'est pas de situation dont on ne peut avoir le droit de dire qu'elle est bonne, en choisissant, donc, de lui donner ce sens. Le sens est de partout, de tout maintenant. Ici et là, il est chez lui. Or, il y a là une grande nouveauté. La sagesse traditionnelle allait, de son poids propre, à privilégier des lieux, maison de la sagesse, surtout dans l'oralité, lieux prestigieux, académies où les meilleurs disaient le meilleur. La formule weilienne met fin aux privilèges, mais du même coup elle les multiplie. C'est

tout lieu qui reçoit cet immense privilège d'être habitation possible du sens. Et ce serait un bien grand manque de sagesse de regretter le partenaire bien identifié qui n'a pas eu droit à un pareil don. C'est la misère de nos esprits et de nos cœurs qui nous font distribuer si chichement les « privilèges ».

3° *La sagesse parle.* – Le sage lui-même, comme tel, ne peut se dispenser de la parole, et une nouvelle fois joue l'impossibilité de « dire n'importe quoi », ce qui ne laisse qu'une voie possible, celle de « dire quelque chose » qui ait une solidité. Il faut ici faire jouer à nouveau la distinction d'avec la philosophie. Elle n'est pas la sagesse, sauf à lui donner le sens lâche qui en ferait un autre nom de la sagesse ; elle ne se vérifie que là où la sagesse prend la forme de la *science,* ce qui est une particularité des pensées issues de la Grèce. Il reste, cependant, et à nouveau nous sommes à une exigence de notre aujourd'hui, que l'extension universelle de la science et de la technologie, issues, grâce à bien des ingrédients nouveaux introduits dans l'histoire, de la racine grecque, entraîne une pareille extension de ce propos philosophique. Formés à la science dont le modèle est la physique mathématique, nous ne pouvons plus faire l'économie de la recherche d'un discours cohérent, celui qui se développe à partir d'un corps de définitions rigoureuses, définitions que nous ne maîtrisons et faisons rigoureuses qu'en les recevant de la tradition philosophique qui nous précède, les jouant tellement à neuf que vient au jour la puissance de nouveauté qu'habite ce qui mérite d'être dit « tradition ».

La sagesse, c'est une suggestion profonde d'É. Weil, n'est pas discours, au sens qui vient d'être dit du discours cohérent. Sa parole se place dans une couche plus profonde, qu'il appelle « langage », et dont le « discours » n'est dès lors qu'une des expressions. Son langage propre, c'est celui de l'évocation, des figures (p. 434-35). Elle n'est pas à identifier simplement à la « poésie », c'est-à-dire à ce qui est création de sens, pour la raison que ce serait l'identifier à une des formes du langage et de l'existence, alors que c'est toutes qu'elle peut et doit habiter. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui la sagesse a tout particulièrement à s'intéresser à ce qui est l'« autre » du discours cohérent de la philosophie, en son projet de science. Il faut revenir au geste d'Aristote, fondant la philosophie sur la différence entre l'étonnement du mythe, voyant partout du merveilleux, et sur celui du philosophe, mettant partout le régulier. En ce retour, c'est ce qui est commun, l'étonnement, qui passe sur le devant de la scène. E. Ortigues (*Le discours et le symbole,* Paris, 1962) saisit sous le nom de « symbole » ce qui est l'autre du « discours », et l'appellation est bonne, le symbole étant, en sa forme la plus radicale, ce niveau du langage où un groupe dit et fait sa cohésion. Il faut trouver les voies, comme dit P. Ricœur, où « le symbole donne à penser » (*La symbolique du mal,* conclusion). Cela n'exclut pas, mais appelle, le contrôle rigoureux de la philosophie qui n'est pas la sagesse, simplement parce qu'elle se veut inlassable effort vers elle.

Dans la ligne de cet article, on peut voir : J. Maritain, *Science et Sagesse,* Paris, 1935. – L. Laberthonnière, *Sagesse cartésienne et sagesse spinoziste,* dans *Études de philosophie cartésienne,* Paris, 1938, p. 163-90. – É. Weil, *Logique de la philosophie,* Paris, 1950, 1967 ; *Problèmes kantiens,* 1963 ; augmenté, 1970 ; *La philosophie est-elle scientifique ?,* dans *Archives de philosophie,* t. 33, 1970, p. 353-69 ; *Bon sens ou philosophie,* dans *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences,* Paris, 1982, p. 69-94.

R. Morresi, *Logique de la philosophie, Introduction,* dans *Filosofia e violenza. Introduzione a É. Weil,* Galatina, 1978, p. 59-92. – J. Quillien, *De la Sagesse comme fin de la Logique de la philosophie,* dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* 3e série, t. 11, 1981, p. 1223-42. – P. Ricœur, *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action,* dans *Actualité d'É. Weil,* Paris, 1984. – M. Perine, *Filosofia e violência. Sentido et intenção da filosofia de É. Weil,* São Paulo, 1987.

François Marty.

SAHAK (saint), † 438. Voir Isaac le Grand, DS, t. 7, col. 2007-10.

SAHDONA (Martyrius), moine, évêque, 7e siècle. Voir Martyrius Sahdona, DS, t. 10, col. 737-42.

1. SAILER (Jean Michel), évêque, 1751-1832. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.*

1. Vie. – Johann Michael Sailer est né en 1751 à Aresing, près Schrobenhausen dans l'électorat de Bavière. Dans la maison paternelle, il vit dans des conditions assez pauvres une heureuse enfance. Il célébrera plus tard l'exemple de ses parents comme la première et la plus haute grâce qui lui ait été donnée. Son sens religieux marqué par sa famille sera renforcé par ses professeurs, les Jésuites du gymnase de Munich, où l'éducation solide qu'il reçoit fait mûrir sa décision de vivre une vie selon les conseils évangéliques. Contre l'attente de ses parents qui l'espéraient prêtre séculier, il entre en septembre 1770 au noviciat des Jésuites à Landsberg sur Lech. Il y apprend la méthode de la méditation ignatienne, avec ses fondements bibliques et christologiques, laquelle intègre la perception du réel et l'expérience de tous les jours. Les *Exercices* ignatiens le familiarisent avec les règles du discernement des esprits et orientent son regard sur le destin de l'humanité, l'unité de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Au noviciat, il apprend aussi la tradition de la « philosophie du cœur » qui, avant l'*Aufklärung,* avait marqué la théologie du moyen âge et continuait de vivre dans la mystique médiévale.

En septembre 1772 les supérieurs envoient Sailer à l'université d'Ingolstadt, alors l'unique université de Bavière, pour y étudier la philosophie et la théologie. Là il acquiert, en s'appuyant sur la « méthode scientifique » de Christian Wolff, un instrument normatif pour un travail rigoureux. Stimulé par son meilleur maître, le professeur de dogmatique Benedikt Stattler, il s'ouvre aux tendances de l'universalisme théologique et de l'accord œcuménique. Il reçoit l'impulsion décisive qui, tout au long d'une vie scientifique, le mettra en contact critique avec la philosophie de Kant. Encore étudiant, Sailer est ordonné prêtre en 1775 ; il est nommé répétiteur de philosophie et de théologie à la fin de ses études en 1777. Cette activité d'enseignant l'oblige à un constant contact avec la science philosophique et théologique de son temps. Ce qui le pousse à chercher le fondamental ; il désire considérer en toute chose la cause, en tout fondement le fondement dernier (Schiel, t. 1, p. 56).

Il se trouve que c'est à Sailer, en tant que le plus jeune des professeurs, qu'incombe en 1781 la mission d'apprécier les livres de prière alors en circulation, car par décision du duc de Bavière aucun livre de prière ou de dévotion ne peut être vendu sans l'approbation

de la faculté théologique d'Ingolstadt. Il peut se livrer intensément à ce travail, car en cette même année où se renouvelle le système éducatif et où est supprimée la Compagnie de Jésus – processus déjà commencé en 1773 – il est renvoyé de l'université. Lors de ce premier « temps de jachère » (1781-1784), Sailer prend position sur les questions pastorales de son époque et rédige une lettre pastorale pour Clemens Wenzeslaus, évêque d'Augsbourg et prince électeur de Trèves, qui l'avait remarqué. Ce prince de l'Église, de mentalité fébronienne et désireux de réforme, appelle Sailer en 1784 à l'université de Dillingen tout récemment érigée, comme professeur d'éthique et de théologie pastorale. Là il peut enfin développer pleinement ses capacités d'enseignant. Là va commencer une extraordinaire action, très fructueuse, qui lui vaut en plus d'un cercle d'étudiants la considération publique. Mais avec les succès les résistances grandissent. Elles partent du séminaire diocésain dont la compétence n'était que de pastorale pratique et elles vont faire considérer cette nouvelle branche de la théologie pastorale comme instituée par une Église d'État inspirée par l'*Aufklärung*. Rapidement ce refus se dresse aussi contre le représentant de cet enseignement et contre son activité pédagogique et pastorale qui se sont étendues. La position de Sailer qui unit christologie et histoire du salut lui vaut aussi d'être regardé comme un partisan du rationalisme des Lumières et suspecté de représenter une piété à base d'expérience « vécue », mystique et subjective. Poursuivi par ceux qui prônent l'enseignement scolastique, en butte à la jalousie, sa chute approche. Clemens Wenzeslaus ne peut résister à la pression des adversaires de Sailer et le relève de son activité d'enseignant en 1794. Cette douloureuse mesure fait entrer Sailer dans une seconde « période de jachère » qui durera cinq ans, pendant lesquels il s'adonne principalement aux travaux sur « l'ascétique ».

En 1799, de nouveaux changements politiques amènent la réhabilitation de Sailer. Avec le gouvernement de Maximilian Josef IV vont dominer dans l'électorat de Bavière une volonté de réforme politique de l'État et un courant spirituel éclairé grâce au comte Montgelas. Pour un renouvellement profond de l'université, sont tout indiqués, de l'avis des nouveaux dirigeants de l'État, les « persécutés du parti jésuite » et parmi eux Sailer. En 1800, il commence à Landshut, où l'université a été transférée, son enseignement en théologie morale et pastorale avec les branches annexes de l'homilétique et de la pédagogie, puis à partir de 1814 de la liturgie et de la catéchèse. Il donne en outre des cours pour tous les universitaires et des conférences privées sur le sens et l'esprit de la sainte Écriture.

En 1821 Sailer est élu au chapitre cathédral de Ratisbonne. En 1822, il est nommé évêque auxiliaire et coadjuteur de l'évêque de Ratisbonne déjà fort malade auquel il succédera en 1829. Comme évêque, Sailer estime que l'un de ses devoirs principaux est de pourvoir à une pastorale ordonnée dans le diocèse. Au-delà de ses fonctions diocésaines, il conseille au roi de Bavière Louis Ier de rétablir sur tout le territoire les couvents qui avaient été supprimés dans la seconde moitié du 18e siècle.

Entouré de ses amis et de ses parents, Seiler meurt le 20 mai 1832 à Ratisbonne. Lors de ses funérailles dans la cathédrale, l'évêque auxiliaire Wittman dira : « Parmi les évêques de ce diocèse, il sera grand pour des siècles ».

2. Œuvre. – L'œuvre de Sailer naît de sa vie et forme avec elle une unité qui ne permet pas de comprendre l'une sans l'autre. Il vit ce qu'il enseigne et enseigne ce qu'il vit. Par la parole et l'écrit, par le témoignage de la foi vécue, à chaque étape de sa vie il répond aux appels de l'heure ; il s'explique, en l'analysant, avec l'esprit du temps – on sait que l'époque fut féconde en implications critiques et en destructions des structures ecclésiastiques par la sécularisation. Il est un des pionniers du renouveau religieux dans les régions du sud de l'Allemagne. Ce renouveau s'est largement étendu grâce au cercle de ses disciples qui, déjà de son vivant, étaient appelés « l'école des prêtres » (Schwaiger, 1982, p. 32-36 et 84-92). Marqués par l'exemple vivant de ce maître spirituel, ses disciples reprennent ses aspirations et les développent : la vie qui naît de la foi et la manifestation de la vérité dans la vie d'un chacun et dans la vie de toute l'Église. Ce qu'a écrit Sailer demeure vivant en ses disciples jusque dans la seconde moitié du 19e siècle : un travail considérable de leçons, de lettres, de prédications et d'écrits de circonstance, qui forme un ensemble de 21 volumes. Plus fortement que la division thématique en écrits philosophiques, théologiques et ascético-pastoraux ne le laisse supposer, l'œuvre de Sailer est imprégnée des requêtes de son temps. Sailer s'avère ainsi comme le chef spirituel qui effectue le passage du siècle des Lumières au romantisme.

L'orientation profonde de Sailer qui le porte vers l'ascétique – nous dirions aujourd'hui la spiritualité – se manifeste dès son premier « temps de jachère », lorsqu'il compose son *Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche des Katholischen* (1783). Par cet ouvrage qui a connu de nombreuses éditions et qui l'a fait connaître en Allemagne, Sailer s'oppose au double danger qui menace son temps : la mécanisation spirituelle dans la piété et la religion de la raison, de l'*Aufklärung*, dans laquelle Dieu est devenu une idée froide. Il pense que la tradition vivante, la foi vécue peut conjurer ces dangers, car le fidèle qui prie se laisse interroger, illuminer et conduire par Dieu.

De non moindre importance, l'intérêt de Sailer pour la spiritualité dans sa seconde « période de jachère » lui fait approfondir la tradition de la vie spirituelle. Il traduit l'*Imitation de Jésus-Christ*, il rédige les *Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens* (« Exercices spirituels pour fonder et fomenter le goût et le sens d'une vie sainte »), arrangement des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola pour les hommes de son temps, et les *Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung* tirées des Pères de l'Église.

Avaient été déjà précédemment publiées ses *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* (« Leçons de théologie pastorale » ; 3 vol., 1788-1789). Sailer y fraie des voies nouvelles dans une double perspective. D'une part, il voit le sujet de la pastorale dans l'Église et non plus dans le seul prêtre. La pastorale a pour but la conversion, et la théologie pastorale est la science du travail d'union qu'opère l'Église en vue de ramener à Dieu l'humanité séparée et éloignée de Dieu, désunie en elle-même (*Werke*, t. 14, p. 5). D'autre part, Sailer vise essentiellement la formation intérieure de la personnalité du prêtre. Dans la première partie de ses leçons de pastorale, il met au premier plan une présentation cohérente de l'Écriture qui est inspirée par l'intelligence théologique de l'histoire du salut. Par cette forme d'exégèse de l'Écriture, il a donné l'impulsion que l'école de Tübingen a développée systématiquement au 19e siècle.

Aux « Leçons de théologie pastorale », on doit joindre le petit écrit *Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen* (« Nouvelle contribution pour la formation des ecclésiastiques », 1809) qui s'occupe expressément de la spiritualité sacerdotale. Pour Sailer, le propre du prêtre n'est pas qu'il soit l'homme d'Église du temps (*Zeit-Geistlicher*) mais l'homme d'Église de l'Esprit (*Geist-Geistlicher*), le collaborateur de Dieu et le serviteur du Christ et de l'Église pour le salut des hommes. Pour pouvoir être le collaborateur actif de Dieu dans les affaires humaines de quelque importance qui sollicitent l'homme, quatre conditions sont requises : une étude pratique de l'Écriture, la prière, l'étude continue de l'homme, un constant contact avec des amis dans le dialogue spirituel.

Cette formation du prêtre sous-tend aussi le dernier grand ouvrage d'une profonde maturité théologique, le *Handbuch der katholischen Moraltheologie* (1817). Sailer y a travaillé pendant près de deux décennies, en constante discussion avec l'éthique de Kant. Il y affirme sa préférence pour une théologie morale axée sur la vie divine en l'homme. Elle se développe avec et dans l'acceptation croyante de la révélation. Elle est la vie qui sourd de la foi, de l'espérance et de la charité, celle qui trouve son accomplissement et sa plénitude dans le triple amour de l'homme pour Dieu, pour le prochain et pour lui-même. L'orientation ascético-spirituelle est aussi très sensible dans l'important ouvrage pédagogique *Ueber Erziehung für Erzieher* (« Sur l'éducation pour les éducateurs », 1807) ; il est resté fondamental pour la pensée catholique sur la formation jusqu'à la première moitié du 20e siècle. Sailer s'y confronte avec les nouvelles idées de l'humanisme en matière d'éducation. Il comprend la formation religieuse, morale et intellectuelle comme une unité organique, un accord harmonique assuré par le primat de la religion. Le principe de l'éducation, l'amour de l'enfant et l'atmosphère dans laquelle se réalise l'éducation, Sailer les voit ancrés dans le commandement principal de l'amour de Dieu et du prochain. L'amour doit être le motif de tout effort pédagogique, le but de l'éducation est de former une personnalité mûre et religieuse.

La postérité a nommé Sailer « le Père de l'Église de Bavière », « le saint d'un tournant du temps », « le pionnier et le guide vers la foi vécue ». Ces titres élogieux se réfèrent à ce qui est toujours valable, à ce que l'on peut encore trouver dans la conception qu'a Sailer de la tradition vivante. Il entend par là la foi vécue qui, exprimée dans la vie de chaque jour, doit devenir perceptible, une visibilité signifiante, dirions-nous. La tradition vivante est pour Sailer l'art accompli qui consiste à représenter sensiblement la vérité révélée. Sailer presse à ne pas rester dans la voie des livres pour marcher dans celle de la contemplation. Ce qui compte le plus n'est pas de saisir les dires des leçons avec l'intelligence, mais de saisir la vérité divine avec le cœur, car cette vérité travaille le cœur de l'homme et s'exprime dans l'agir de l'homme. Là est la voie vers la contemplation qui permet de reconnaître comment l'homme suit le Christ et comment l'histoire du Christ se répète dans la vie de l'homme (*Werke*, t. 19, p. 82). Les formes qui expriment cette vérité, Sailer les voit comme l'intelligence des écrits bibliques, la prédication, l'instruction, la liturgie, l'art des églises, la communauté des croyants dans l'Église, enfin l'agir exemplaire de chaque chrétien inspiré par la foi.

La tradition vivante est selon Sailer un événement d'incarnation qui s'effectue dans une relation réciproque entre la vérité révélée et la réalité de l'existence, ce qui n'est possible que si les situations de vie sont analysées, saisies et mises en relation avec la vérité divine. Pour une telle « quotidienneté de la foi » Sailer formule une indispensable condition : « Apprends, un œil sur le livre des Évangiles et simultanément l'autre sur le livre de la vie ». En cette lecture simultanée des deux livres, la foi et la vie se rencontrent ; la foi y gagne d'être la foi aujourd'hui et la vie peut devenir croyante, foi vécue. La foi y gagne d'être actuelle, condition nécessaire pour être tradition vivante. Comme pour l'actualité de la foi, l'identité de la foi est un signe de la tradition vivante.

L'identité de la foi peut être mise en danger dans le processus où la vérité révélée est transformée en agir concret, parce que la vérité peut s'y charger d'interprétations, se rétrécir, voire être faussée. L'identité de la foi est assurée par la fidélité à la vérité centrale du christianisme. Sailer la formule dans cette phrase brève qui est son symbole de salut : « Dieu dans le Christ, salut du monde ». C'est la plus élémentaire et la plus ample des confessions de foi dans laquelle la vérité révélée s'exprime sans restriction. L'importance pour l'histoire de la théologie de cette brève formule est grande : elle aide le chrétien à s'orienter dans son dialogue avec le monde ; elle éclaire le dialogue de la théologie avec les sciences de l'homme. Ensuite, elle insère l'histoire du salut au sein de la théologie spéculative et systématique. L'école théologique de Tübingen s'est saisie de cette pensée de l'histoire du salut et l'a transmise au 20e siècle. Elle a influencé les mouvements biblique, liturgique et œcuménique et même le concile Vatican II (cf. son mot d'ordre d'*aggiornamento* et son enseignement sur la hiérarchie des vérités). Sailer lui-même avait bâti toute sa vie et aussi son action pastorale et théologique sur cette brève formule de foi.

Sämtliche Werke, éd. par J. Widmer, 20 vol. et *Supplement Band*, Sulzbach, 1830-1841. – H. Schiel, *Johann Michael Sailer, Leben und Briefe*, 2 vol., Ratisbonne, 1949-1952.

La *Théologie pastorale*, trad. par l'abbé Bellet, 2 vol., Paris, 1860.

G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*, Paris, 1905, p. 291-309. – J. Diebold, *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration*, Strasbourg, 1926, p. 185 svv. – J. Brögger, *J.M. Sailer als Homilet*, Paderborn, 1932. – W. Schlags, *J.M. Sailer...*, Wiesbaden, 1932.

J.M. Nielsen, *J.M. Sailer, der weise und gütige Erzieher seines Volkes*, Francfort/Main, 1948. – J. Weilner, *Gottselige Innigkeit*, Ratisbonne, 1949. – J.R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J.M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart, 1952. – G. Fischer, *J.M. Sailer und Immanuel Kant*, Fribourg/Brisgau, 1953 ; *J.M. Sailer und J.H. Pestalozzi*, 1954 ; *J.M. Sailer und H. Jakobi*, 1955. – J.G. Müller, *Die ganze Bekehrung*, Salzbourg, 1956. – J. Vonderach, *J.M. Sailer und die Aufklärung*, dans *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, t. 5, 1958, p. 257-73, 384-403.

J. Hofmeier, *Seelsorge und Seelsorger*, Ratisbonne, 1967 ; *Sailer heute. Wegweiser und Wegbegleiter zu gelebtem Glauben*, dans *Theologie und Glaube*, t. 73, 1983, p. 36-56. – B. Jendrosch, *J.M. Sailers Lehre vom Gewissen*, Ratisbonne, 1971. – M. Probst, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit*, Ratisbonne, 1976. – G. Schwaiger, *J.M. Sailer, der bayerische Kirchenvater*, Munich, 1982. – G. Schwaiger et P. Mai, *J.M. Sailer und seine Zeit*, Ratisbonne, 1982. – *J.M. Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*, éd. par H. Bungert, Ratisbonne, 1983.

DTC, t. 14, 1939, col. 749-54. – EC, t. 10, 1953, col. 1617-18. – LTK, t. 9, 1964, col. 214-15. – NCE, t. 12, 1967, p.

851-52. – DS, t. 1, col. 345, 1685 ; t. 6, col. 575 ; t. 7, col. 587-88, 2356 ; t. 8, col. 1230-31 ; t. 10, col. 865.

Johann HOFMEIER.

2. SAILER (SÉBASTIEN), prémontré, 1714-1777. – Jean-Valentin Sailer naquit le 12 février 1714 à Weissenhorn (Souabe bavaroise) et fut confié par ses parents aux Prémontrés de Marchtall (dioc. de Rottenburg). Il reçut dans cette abbaye sa première formation et c'est là qu'il choisit de se consacrer à Dieu dans l'ordre de Prémontré, où il reçut le prénom de Sébastien.

Il fit profession le 25 mai 1732 et fut ordonné prêtre le 10 novembre 1738. D'abord professeur de droit canonique, il devint rapidement curé de Reutlingendorf, d'où en 1757 il fut transféré à Dieterskirch. En 1773 il fut frappé de paralysie et rentra à son abbaye où il mourut le 7 mars 1777.

Sailer est surtout connu pour sa spiritualité mariale. De la quarantaine de textes qu'il publia (sermons, panégyriques, etc.), un seul, *Kempensis Marianus,* connut le succès. Composé sur le modèle du *De imitatione Christi,* cet ouvrage est une sorte d'imitation de la Vierge Marie. C'est celle-ci qui invite l'âme à suivre son exemple de sainteté en des sentences brèves, d'un style simple et concret, sur les thèmes énoncés par le titre des 42 chapitres. Pour partager la sainteté de Marie, il faut imiter ses vertus, suivre ses exemples, surtout sa soumission à la volonté de Dieu et sa méditation de la Parole divine, fuir les vices et l'esclavage des passions. Sailer présente la dévotion envers saint Joseph comme le meilleur complément au culte de Marie. Il adresse son travail à ses confrères religieux ; aussi insiste-t-il sur les vertus propres à la vie religieuse, sur les devoirs envers l'eucharistie et l'office divin. L'ouvrage s'achève par trois séries d'hymnes à Marie Mère de l'amour, de la foi et de l'espérance, et par un cantique du prêtre allant célébrer l'eucharistie. Très marqué par la *Devotio moderna,* ce *Kempensis Marianus* offre un intéressant essai de synthèse entre la spiritualité prémontrée et les formes de la spiritualité moderne.

Nous nous sommes référés à *Kempensis Marianus, sive libelli duo de imitatione Mariae Virginis, et Matris Dei...,* Augsbourg, 1768 (trad. allemande ; Constance-Augsbourg, 1769 ; Augsbourg, 1772, 1787 ; Ratisbonne, 1881 ; Paderborn, 1907 ; trad. flamande, Averbode, 1896 ; italienne, 3e éd., Trente, 1907 ; adapt. franç. par M. de Montrond, Lérins, 1876).

Dès 1764, Sailer avait publié à Günsgburg un *Libellus unicus de imitatione Mariae Virginis, et Matris Dei,* œuvre anonyme d'un confrère de Marchtall en 24 chapitres (trad. allemande, Cologne 1773 ; éd. latine par la mission d'Ho Kien Fou, 1893) ; ces 24 chapitres sont repris dans son propre ouvrage en 42 chapitres.

Autres ouvrages : *Marianisches Orakel, das ist, heilsame Räthe Mariä von dem guten Rath...* (2 vol. Augsbourg, 1764-1770) ; – Éloges du jésuite Fr. Neumayr (Augsbourg, 1765 ; cf. DS, t. 11, col. 156-59) et du bénédictin A. Calmet (1768) ; – *Geistliche Reden...* (3 vol., Augsbourg, 1766-1770).

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes... de Prémontré,* Bruxelles, 1899-1907 (t. 2, p. 122-31 ; t. 3, p. 178 ; t. 4, p. 301-03). – I. Schneider, *Neues über S. Sailer,* Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1924. – M. Gerster, *S. Sailer, der Vater der Schwäbischen Dialektdichtung,* coll. Aus Schwabens Vergangenheit 13, Stuttgart, 1933. – E. Kapp, *Der Beitrag der Schwäbischen Mundartdichtung,* dans *Der Gänsgückeler Geschlicht,* Weissenhorn et Neu-Ulm, t. 1, 1949, p. 59-61 et 66-67. – L. Lorcher, etc., *S. Sailer. Jubiläumsausgabe zum 250. Geburtstag des Dichters,* Munderkingen, 1965. – DS, t. 1, col. 342 ; t. 11, col. 156.

Bernard ARDURA.

SAILLY (THOMAS), jésuite, 1553-1623. – Thomas Sailly naquit à Bruxelles le 23 avril 1553 ; il était le fils de Simon Sailly et de Catherine de Parenty.

Deux de ses oncles, du côté maternel, avaient embrassé l'état ecclésiastique. L'un, Thomas de Parenty, était abbé de Saint-Vaast à Arras ; l'autre, Philippe, chanoine de Sainte-Walburges à Furnes (Flandre occidentale). C'est chez ce dernier que s'écoula la première jeunesse de Thomas Sailly jusqu'au jour où il fut envoyé au séminaire d'Ypres ; il y suivit les cours d'humanité pendant trois ans. Il fit ensuite des études de philosophie et de théologie à Louvain et à Douai. Ordonné prêtre le 25 janvier 1578, il fut pourvu d'un canonicat dans la collégiale de Furnes, et peu après d'un autre dans la cathédrale d'Arras. Pendant un séjour à Douai, il fut tellement frappé de la patience et de la modestie des jésuites tracassés par les huguenots et leurs partisans, qu'il résolut de réaliser le projet, déjà conçu à Louvain, de solliciter son admission dans la Compagnie de Jésus. Ne pouvant être reçu dans les Pays-Bas à cause des troubles, il n'hésita pas, après avoir renoncé à ses bénéfices, à entreprendre à pied le voyage de Rome, où il fut admis au noviciat par É. Mercurian, le 1er mai 1580.

A peine sorti du noviciat, il fut nommé en automne 1582 comme compagnon au célèbre Antoine Possevin dans la mission diplomatique dont Grégoire XIII l'avait chargé auprès de l'empereur Rodolphe et du roi de Pologne Étienne Bathory. Nous possédons en ms une relation détaillée de cette mission diplomatique, rédigée par Sailly et envoyée en 1583 au Général Claude Aquaviva : *Litterae annuae de quarta Patris Possevino missione in septentrionem.*

Mais les fatigues et les souffrances de ce rude apostolat épuisèrent ses forces ; les supérieurs le rappelèrent en 1586, dans l'espoir que l'air natal rétablirait sa santé. Il revenait chargé d'un message secret du roi de Pologne pour Alexandre Farnèse, gouverneur des Pays-Bas. Le 7 septembre, Sailly rejoignit Alexandre au camp d'Orsoy, dans le duché de Clèves. Dès la première entrevue, il se concilia si bien l'affection et la confiance du gouverneur que celui-ci se l'attacha comme confesseur. Sailly l'accompagna dans toutes ses campagnes et l'assista à ses derniers moments dans l'abbaye de Saint-Vaast, le 3 décembre 1592. Il a laissé, sous forme de lettre adressée au fils d'Alexandre, une relation de la mort de ce héros chrétien : *Ad serenissimum Rainutium Parmae et Placentiae ducem quartum... Epistola,* Milan, 1595 (lettre datée du 20 février 1593).

Sailly avait étendu son zèle aux officiers et aux soldats ; ne suffisant plus à ce travail, il demanda des collaborateurs que les supérieurs lui accordèrent. Le 8 novembre 1587, l'aumônerie militaire, plus connue sous le nom de *Mission des camps,* fut officiellement constituée par Farnèse et confiée à la Compagnie de Jésus. Ce fut la grande œuvre de Sailly ; il en resta le supérieur pendant près de vingt ans et fut vraiment l'âme de cette Mission.

Sous les successeurs de Farnèse, Sailly continua d'accompagner les armées catholiques. En 1596, il accompagna l'archiduc Albert au siège d'Amiens ; il a publié le récit de cette expédition : *Narratio expeditionis Belgicae... Archiducis Alberti ad Ambianum. Bruxelles, 1597. L'année suivante,*

François de Mendoza, amiral d'Aragon, l'emmène dans son ambassade auprès de l'empereur Rodolphe II, du roi de Pologne Sigismond III et de l'archiduc Ferdinand. La relation de cette légation a été imprimée d'après le journal de Sailly : *Brevis narratio legationis... Francisci de Mendoza... ex diario P.T.S. totius itineris sumpta,* Bruxelles, 1598. – Après le Congrès de Vervins (1598), il accompagna à Paris Mendoza et les plénipotentiaires chargés de signer la paix avec Henri IV. Une lettre inédite du 23 août 1598 donne quelques détails curieux sur ce voyage, et en particulier sur l'audience royale à laquelle il assista, alors que ses frères en religion étaient bannis du royaume.

En 1595, tout en gardant la direction de la Mission des camps, Sailly devint supérieur de la résidence de Bruxelles et prit une large part aux négociations qui aboutirent en 1604 à la fondation du collège, où il occupa la charge de recteur de 1611 à 1616. Malgré ses 67 ans, il reprit encore une fois, en 1620, la direction de l'aumônerie militaire et accompagna l'armée du marquis de Spinola dans le Palatinat. Ce fut sa dernière campagne. Rentré à Bruxelles, il y mourut le 8 mars 1623. La veille de sa mort, il s'était rendu, selon sa coutume, à la chapelle de l'archiduchesse Isabelle pour y entendre les confessions des dames de la cour et célébrer la messe. Durant la cérémonie il fut frappé d'apoplexie.

L'activité littéraire de Sailly fut considérable. Nous avons déjà signalé ses principales œuvres historiques. Il a écrit aussi un bon nombre de livres de piété en latin, en néerlandais et en français. Ces ouvrages ascétiques, particulièrement destinés aux soldats, ont souvent en vue un public plus étendu, comme le prouve le titre de ces ouvrages : *Litaniae vitae et passionis Domini Iesu Christi, cum officio de Passione, ex Scriptura Sacra, pro exercitu catholico,* Anvers, 1588 ; – *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer,* Bruxelles, 1589 ; refondu : *Thesaurus precum et exercitiorum spiritualium, in usum praesertim iuventutis Partheniae,* Anvers, 1609. – *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrétien,* Anvers, 1590 ; – *Verscheyden Litanien tot ghebruyck des Catholijken Leghers ende alle Godtvruchtighe menschen,* Anvers, 1595 ; – *Le catholique véridique,* Anvers, 1611 ; – *Mémorial Testamentaire, composé en faveur des soldats combattants sous l'estandart de la crainte de Dieu,* Louvain, 1622.

Sailly a publié aussi quelques écrits polémiques, tels que : *Korte antwoorde op de ghewichtichste questien, die onder de Katholijcken, ende nieughesinden worden gheroert,* Anvers, 1611 ; – *Den nieuwen Morgen-Wecker, Wijsende de Natuere, voortganck, vruchten, remedien der Ketterye, Te Voor-schyne ghebrocht, Tot het Welvaert der Gheunieerde, ende andere Nederlandtsche Provincien,* Louvain, 1612.

Enfin il a laissé quelques traductions flamandes de traités ascétiques de Lessius (*Beraedt wat geloove ende religie men behoort t'aenveerden...,* Anvers, 1610) ; – de saint Bernard (*Het Huys der Conscientie, door Sinte Bernaert gheboudt. Overgheset door Thomas Sailly, Priester der Societeyt Iesu met andere gheestelijcke Oeffeninghen,* Bruxelles, 1620) ; – de Bellarmin (*Een crachtige hulpe om wel te leven, ende daer naer te sterven, uyt de H. Schriftuere, ende des Cardinael Bellarminus boecken, vergaerdert. Met de Litanien des soeten Naem Iesus, ende zijn H. Moeder altyts Maeget Maria,* Bruxelles, 1620) ; – et du jésuite napolitain Jules Fazio (*Van 't versterven der Meschelijcker affectien...,* Anvers, 1600).

Dans ces ouvrages, Sailly excite à la crainte de Dieu, à la pénitence et à la piété. Il le fait dans des exposés très simples, assaisonnés de nombreuses prières et de litanies. Il excellait dans la direction des âmes, leur prêchant autant par son exemple de vie vertueuse que par ses paroles. Sa franchise et sa droiture inspiraient le respect ; sa bonté et sa douceur gagnaient les cœurs. Forcé par sa position d'agir avec les grands de ce monde, il n'avait rien d'un courtisan, mais aimait s'occuper des petits et des humbles. Les soldats, au milieu desquels il se plaisait à vivre, le vénéraient comme un saint, et sa charité industrieuse lui mérita le titre de Père des pauvres.

Il n'existe pas de biographie définitive de Sailly. La narration la plus complète de sa vie est l'*Elogium* que Ch. Scribani lui a consacré après sa mort, en 1623 : *Vita et mors P. Thomae Sailly* (publié avec annotations, AHSJ, t. 58, 1979, p. 87-124).

Sommervogel, t. 7, col. 403-08. – *Imago primi saeculi Soc. Iesu,* Anvers, 1640, p. 804-13. – A. Possoz, *Vie du P. Henri Walpole,* avec une notice sur Sailly, Lille, 1866 ; Tournai, 1869. – *Précis historiques,* 1859, p. 393 svv ; 1866, p. 337 svv ; 1869, p. 471 svv, p. 534 svv ; 1875, p. 385 svv ; 1876, p. 116. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus,* Assistance de Germanie, 2e série, t. 1, Paris, 1899, p. 272-74. – A. Poncelet, notice *Sailly,* dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 21, 1911-1913, col. 46-51 ; *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas,* t. 2, Bruxelles, 1927, p. 405-16.

DS, t. 6, col. 1161 ; t. 7, col. 756 ; t. 8, col. 1123.

Louis Brouwers.

SAINT-CYRAN (Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, abbé de), prêtre, 1581-1643. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits de spiritualité.* – 3. *Spiritualité.*

Traditionnellement, le titre d'abbé de Saint-Cyran renvoie à deux personnages distincts qui furent les deux derniers abbés de l'abbaye de Saint-Cyran en Brenne : Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, parfois appelé « M. de Saint-Cyran l'Ancien », abbé de 1620 à 1643, et son neveu Martin de Barcos, « M. de Saint-Cyran Barcos », abbé de 1646 à 1678. C'est du premier qu'il est question ici.

Les connaissances sur J. Duvergier de Hauranne ont été entièrement renouvelées par J. Orcibal dans *Les Origines du Jansénisme* (pour ce qui concerne la spiritualité surtout le t. 4, *Lettres inédites,* présentées par A. Barnes, et le t. 5, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*) ; on ajoutera à ces ouvrages fondamentaux les communications réunies dans les *Actes* du colloque « Les deux abbés de Saint-Cyran », dans *Chroniques de Port-Royal,* 1977-1979 (v. bibliographie).

1. **Vie.** – Vie et spiritualité de Saint-Cyran sont étroitement liées dans une évolution complexe. On distinguera l'époque qui précède la première « conversion » ; les années publiques ; la prison et la seconde « conversion ».

Les pages suivantes résument l'excellente biographie de Saint-Cyran dans DHGE, t. 14, col. 1216-41, due à J. Orcibal ; elle est elle-même reprise du 2e volume des *Origines du Jansénisme.*

1° Avant la première « conversion » (1581-1622 environ). – Dans la première partie de sa vie, J. Duvergier de Hauranne semble mener l'existence de beaucoup de clercs de son temps, actifs et ambitieux. Il naît à Bayonne d'une famille de notables, est tonsuré à dix ans, sous-diacre à dix-sept ; il est inscrit au collège des Jésuites d'Agen, conquiert le grade de maître ès-arts à Paris (1598-1600), fait sa théologie chez les Jésuites de Louvain (où il suit, entre autres, les cours

de Cornelius a Lapide en Écriture sainte) ; il reçoit le bonnet de docteur le 26 avril 1604. Il suit alors les cours de la faculté de théologie de Paris (N. Isambert, A. Duval, Ph. de Gamaches) ; la faculté de Paris est alors nettement plus ultramontaine que celle de Louvain. A la même époque (1606), il est nommé chanoine à Bayonne, rédige en 1609 la *Question royale* et surtout, au cours de cette même année, fait la connaissance de Cornélius Jansénius (cf. DS, t. 8, col. 117-18) alors étudiant à Louvain ; retirés pendant plusieurs années près de Bayonne, les deux hommes se livrent à un travail considérable d'approche de la Bible à la lumière des Pères (appliquant ainsi les prescriptions tridentines en ce domaine). Vers 1613, J. Duvergier de Hauranne a fait la connaissance de H. de la Rocheposay, évêque de Poitiers, pour lequel il rédige l'*Apologie de M. de Poitiers* qui justifie le recours des clercs à la défense armée. Pendant cette première période, J. Duvergier de Hauranne est un clerc savant, mondain, peut-être gallican, certainement ambitieux. Nommé chanoine à Poitiers, il est ordonné prêtre en 1618 et reçoit en juin 1620 de La Rocheposay l'abbaye de Saint-Cyran en Brenne. Installé à Paris en 1621, il fait de brillantes connaissances, parmi lesquelles celles de Bérulle, de Condren et d'Arnauld d'Andilly. Sa vie en est changée.

2° La première « conversion » et les années publiques. – La première « conversion » – au sens où l'entend l'époque – semble dater des années 1622-1624, et J. Orcibal la rattache à la fréquentation de Bérulle, qui marque profondément notre quadragénaire dans le sens d'un « théocentrisme fondé sur l'adoration de la grandeur divine, un christocentrisme augustinien et bonaventurien et une théorie du Corps mystique proche de celle de Harphius », que complètent la nostalgie de l'Église primitive et, trait moins nouveau chez lui, le respect des Pères ; enfin Bérulle insiste sur le rôle de l'épiscopat et du sacerdoce, ainsi que sur une ascèse personnelle sévère. Ces orientations se retrouveront dans sa spiritualité.

1) *La lutte contre les Jésuites.* – Saint-Cyran appuie Bérulle dans sa lutte contre les Jésuites, à une époque où ils sont en butte à des attaques particulièrement violentes ; le gallicanisme essentiellement politique leur reproche de s'opposer à la politique d'alliance avec les protestants et aux conflits avec la Maison d'Autriche. En 1626, Saint-Cyran réfute la *Somme théologique* du P. Garasse, accusé d'avoir « perverti l'éthique chrétienne » (Ph. Sellier, *La Rhétorique de Saint-Cyran*, cf. bibliographie). A la même époque, il aide à l'installation de l'Oratoire dans les Provinces-Unies. Ces deux points auront de longues conséquences au cours des années à venir, tant pour les relations avec les Jésuites que pour les liens avec l'Oratoire des Pays-Bas.

2) *La défense de l'Oratoire et du bérullisme.* – Dans des perspectives hostiles à l'ultramontanisme et certainement liées à des préoccupations gallicanes, Saint-Cyran défend les clercs contre les partisans extrémistes des réguliers (et il contribue à faire des Oratoriens des prêtres séculiers), et dans le *Petrus Aurelius* il reconnaît à l'évêque et aux prêtres leur dignité éminente. Son attachement à la spiritualité bérullienne de l'anéantissement se manifeste dans sa défense du *Chapelet secret* de la Mère Agnès, et à cette occasion il fait appel à C. Jansénius et à son ami L. Froidmont (ou Fromont), l'un des docteurs lovanistes qui seront toujours des amis fidèles. Son audience est à son apogée dans les années 1634-1636, lorsqu'il devient l'« Oracle du Cloître Notre-Dame » (l'expression est de Balzac).

3° La prison, la seconde « conversion » (1638-1643). – Un second tournant de l'existence de Saint-Cyran se situe vers 1637, année au cours de laquelle les conflits se multiplient : conflit à propos de la direction de religieuses, en particulier des religieuses de Port-Royal ; conflit doctrinal avec Richelieu : après une période de faveur, l'abbé tombe en disgrâce ou prend ses distances jusqu'à refuser l'évêché de Bayonne. Toujours en 1637, le grand avocat Antoine Le Maistre se retire du service du roi pour se réfugier dans la retraite, suivi de ses frères avec qui il se trouve fonder la première communauté de « Messieurs » de Port-Royal ; ces retraites suscitent un étonnement scandalisé et le mécontentement du Ministre. Finalement Richelieu fait, à propos d'un nouveau conflit, emprisonner à Vincennes « le champion du parti dévot » (14 mars 1638) ; Saint-Cyran n'en sort, malgré de multiples interventions, que le 6 février 1643, quelques semaines après la mort de son ennemi (disparu le 4 décembre 1642). Il meurt le 11 octobre de la même année 1643.

Durant cet emprisonnement, Saint-Cyran joue un rôle très important auprès d'Arnauld et des premiers Messieurs. Il participe, semble-t-il, à la rédaction de *La Fréquente Communion* (cf. DS, t. 2, col. 1278-79) et réfute l'attritionnisme du jésuite A. Sirmond, ainsi que les thèses de La Mothe Le Vayer sur les vertus des païens ; mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, il ne semble pas avoir suivi de près la rédaction des ouvrages de C. Jansénius qui paraissent avant et après la mort de l'évêque d'Ypres (6 mai 1638) : l'*Augustinus* (1640), bien sûr, mais aussi les grands ouvrages d'analyse des textes bibliques que sont le *Tetrateuchus* (1639), le *Pentateuchus* (1641) et les *Analecta* (1644). En revanche, il s'adonne à la rédaction des nombreux écrits de spiritualité qui, rarement édités, ont été réunis et publiés par J. Orcibal.

Cette courte biographie irénique ne doit pas dissimuler les aspects obscurs et discutés de la personnalité de Saint-Cyran, son caractère entier, ses contradictions et ses paradoxes, les animosités qu'il a soulevées et qui sont aussi nombreuses que ses amitiés. Sur ce point délicat et controversé, on trouvera des développements dans DHGE, t. 14, col. 1237-40. J. Orcibal y résume les interprétations qu'ont pu en donner des ennemis trop heureux de discréditer ainsi le fondateur du mouvement de Port-Royal ; mais J. Orcibal, tout en reconnaissant ces ombres, souligne plutôt la « lente ascension » parsemée de rechutes de Saint-Cyran, l'orthodoxie de ses écrits, et surtout la hauteur d'une spiritualité qui fait de l'abbé un des bons spirituels de l'École française et qui élargit singulièrement l'image trop étroite qui ne voit en lui que l'instaurateur discuté du mouvement « janséniste ».

La vie de Saint-Cyran est donc une lente et difficile évolution spirituelle que confirme une étude de Ph. Sellier consacrée à « la rhétorique de Saint-Cyran » (cf. bibliogr.) ; celui-ci analyse la « conversion rhétorique » de l'abbé (élimination d'« une des antichambres de l'enfer, la bibliothèque de Babel » ; annonce de règles fondamentales du classicisme ; Saint-Cyran bon représentant de la « théorie de l'enthousiasme »).

2. **Écrits de spiritualité.** – 1) Publié par Saint-Cyran : *Théologie familière, ou brève explication des*

principaux mystères de la foi... avec deux autres petits traités, l'un de la confirmation et l'autre de la messe, Paris, P. Le Mire, 1642, in-12°. L'ouvrage paraît anonyme dès 1639 ; il sera réédité assez fréquemment jusqu'en 1693.

2) Publiés aux 17e et 18e siècles : *Lettres chrestiennes et spirituelles...,* 2 vol., Paris, 1645-1647 ; Rouen, 1645 ; Toulouse, 1647. Ces éd. donnent 93 lettres, qui sont reprises dans les 3 premiers vol. des *Œuvres chrétiennes et spirituelles...* (Lyon, 1674-1675). S'y ajouteront des *Lettres chrétiennes et spirituelles... qui n'ont point été imprimées jusqu'à présent* (s l, 1744, 2 vol. in-12°).

Lettre de Messire... à un ecclésiastique de ses amis, touchant les dispositions à la prestrise (s l, 1647, 223 p.) ; reprise dans le t. 3 (Lyon, 1675) des *Œuvres* citées plus haut. – *Maximes saintes et chrestiennes tirées des lettres...* (2e éd., Paris, 1653, 1657 ; Rouen, 1659 ; Lyon, 1662 ; Paris, 1678, 1703). – *Pensées chrétiennes sur la pauvreté* (Paris, 1670 ; repris dans le t. 4, Lyon, 1679, des *Œuvres*). – *Considérations chrétiennes sur les dimanches et les fêtes* (2 vol., Paris, 1670 ; 2e éd. 1671). – *Instructions chrétiennes tirées des lettres de...* (par Arnauld d'Andilly, Paris, 1672 ; Bruxelles, 1674).

3) Au 20e siècle : *Conduite journalière,* éd. M. Viller, RAM, t. 15, 1934, p. 257-89 (sans le début ni la fin). – *Lettres inédites* (d'après le ms de Munich, 135 lettres), éd. A. Barnes, t. 4 des *Origines du Jansénisme,* Paris, 1962 ; y est jointe une *Vie d'Abraham* (p. 379-421). – *Écrits de piété inédits,* dans J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran,* t. 5 des *Origines...,* Paris, 1962, p. 139-524.

3. **Spiritualité.** – Pour comprendre Saint-Cyran, il faut le dépouiller de l'image qu'il doit à l'évolution ultérieure du mouvement « janséniste » qu'il a contribué à faire naître ; il faut aussi considérer que sa spiritualité semble ne s'être vraiment définie qu'assez tard, et qu'elle s'est perpétuellement enrichie et approfondie. C'est tout le sens de l'ouvrage de J. Orcibal (*La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits,* Paris, 1962), qui présente un homme d'action accédant peu à peu à une spiritualité élevée et à un statut de directeur spirituel hors de pair. On ajoutera à ces analyses quelques considérations sur le rôle de Saint-Cyran dans l'entreprise port-royaliste de traductions bibliques et liturgiques et dans la remise en cause des relations entre clerc et laïc.

Dans le DTC (en 1924), l'œuvre de Saint-Cyran est encore présentée « comme une conspiration à l'origine du jansénisme » ; l'auteur est « un esprit paradoxal et bizarre », ambitieux, autoritaire, peu souple ; on lui attribue le gallicanisme et le richérisme prêtés aux jansénistes ; sa direction est « singulièrement austère et intransigeante », et ses principes sont jansénistes (sur la grâce efficace, sur les mérites, sur la vie d'exception) ; il est arrêté en particulier pour son « orthodoxie douteuse » ; enfin Saint-Cyran a fait de l'*Augustinus* « le but de sa vie » avant de lancer « les Arnauld dans la mêlée ». Bref, la carrière de l'abbé n'est analysée qu'en fonction des conflits ultérieurs. J. Orcibal a singulièrement rectifié ce point de vue.

1° Saint-Cyran est d'abord marqué fortement par Bérulle, à qui il doit sa première conversion, et par Condren. Tout un aspect de sa spiritualité est repris de la mystique dionysienne apophatique et du néoplatonisme (incompréhensibilité de Dieu, anéantissement de la créature – avec le double néant de l'homme face à Dieu et sur le plan moral –, et importance du rôle de la grâce) ; on retrouve chez lui les thèmes du Verbe seul parfait Adorateur, de l'Église Corps mystique où l'Eucharistie transforme le chrétien dans le Christ, de l'entremise de la Vierge et des Saints conçue sur le mode de la médiation dionysienne reprise par Bérulle (modèles de déification). Saint-Cyran sera aussi un apôtre du sacerdoce (et l'évêque n'est pas de nature supérieur au prêtre) ; la Vierge est « ipsa sacerdos » et, point important par ses incidences ultérieures (en particulier pour les déviations « jansénistes ») dans le domaine liturgique, « tous les chrétiens sont prêtres », « prêtres imparfaits ou... prêtres commencés » (*La Spiritualité,* p. 28) ; l'exaltation du sacerdoce contrevient alors à son élargissement spirituel à tous les fidèles, et l'infléchissement du statut du laïc par rapport au prêtre (qui trouvera son application dans la question des traductions bibliques et liturgiques) est en germe dans ces analyses. La spiritualité qui découle de ces considérations se caractérise par un devoir d'adoration, une « donation intérieure », un « esclavage » bérullien (dans des limites qui ne vont évidemment pas aux excès italiens que condamne à la même époque l'*Index* romain ; cf. aussi DS, art. *Bérulle,* t. 1, col. 1547), où le fidèle entre « par vertu dans ce rien qui nous convient par nature » ; une autre caractéristique est que chaque âme a « un mystère auquel Dieu la fait communier en une opération mystique » (*op. cit.,* p. 30-32).

Ces aspects inspirés de la mystique bérullienne ne se retrouveront guère à Port-Royal, sinon chez ceux qu'on peut considérer comme les héritiers de l'abbé – héritiers parfois maladroits, mais surtout tenus très vite pour archaïsants – : Barcos, Guillebert, certainement Lancelot, et plusieurs religieuses parmi lesquelles la mère Agnès ; ce courant du « premier » Port-Royal sera battu en brèche par une dévotion plus proche des inquiétudes contemporaines après 1660 (le moralisme, l'intellectualisme, la philosophie cartésienne, les réserves à l'égard de ce qui est corporel, affectif et sensible). Sur ce point, l'héritage de Saint-Cyran sera un lieu de « conflits internes ».

2° D'autres grandes orientations de la spiritualité de Saint-Cyran sont dues à François de Sales ; c'est chez lui, semble-t-il, qu'il puise ses définitions pour une vie du chrétien dans le monde et pour une pastorale active.

J. Orcibal souligne le tour très salésien de la « purification psychologique » que, selon Saint-Cyran, le chrétien doit pratiquer dans le monde. La dévotion ne se réduit pas aux « dévotions » (jeûnes et mortifications, par exemple) ; c'est une « piété intérieure » qui doit nourrir « la plénitude de la volonté ». A partir de cette base solide et quotidienne, l'abbé peut définir le chrétien comme un religieux astreint à une « occupation continuelle » (on songe aux « occupations intérieures » de la mère Agnès) toute orientée à Dieu ; pour y vaquer au mieux, Saint-Cyran prône la retraite dans le silence et la solitude. Cet autre point est très important à cause des applications concrètes que lui a données Saint-Cyran, puisqu'à côté des clercs séculiers réformés ou des chartreux ermites, l'abbé a suscité la communauté des « Messieurs », au statut si particulier – ni clerc, ni laïc – qui semble révéler des réserves à l'égard des instituts traditionnellement reconnus dans l'Église ; peut-être faut-il voir encore là une des innovations qui, à terme, vont secouer l'Église catholique dans la revendication d'un nouveau statut du laïc en face du clerc.

C'est encore sous l'influence de François de Sales que Saint-Cyran enseigne la patience, les vertus négatives et, dans le monde, le choix de la souffrance ; il lui doit aussi sa conception exigeante de la vocation et du directeur. L'appel de Dieu (« gratia ad singulos actus datur ») se fait par des « sentiments secrets » et par des « signes sensibles », et le danger d'illuminisme souvent reproché à Saint-Cyran est ici très net ; J. Orcibal montre comment l'abbé a pourtant essayé de définir le rôle et les limites de ces faveurs. Le directeur, « Dieu visible », dont la rencontre est déjà une reconnaissance, un appel réciproque (autre point aisément taxé d'illuminisme), sera en même temps celui qui aide à reconnaître la volonté de Dieu dans les « signes sensibles ».

Enfin l'oraison saint-cyranienne n'est pas coupée de la prière salésienne, « continuelle », sans « raisonnement » ou concept, « prière du pauvre » faite de « simples regards de l'âme et du cœur » et d'un « silence intérieur » où se font entendre les « gémissements ineffables » de l'Esprit ; sur tous ces points essentiels pour le spirituel, Barcos n'oubliera pas les leçons de son oncle. Saint-Cyran est en conséquence réservé sur les consolations sensibles et sur les moyens humains ; à côté d'une spiritualité du péché qui fonde l'humilité et l'amour de Dieu, il semble plutôt favoriser une nuit mystique faite de sécheresse, d'afflictions et de désolations, en attente de la béatitude.

Il suffit de penser aux attaques que Pierre Nicole et ses amis mèneront après 1660 contre cette spiritualité, en particulier contre son anti-intellectualisme et son affectivisme, pour reconnaître en Saint-Cyran un spirituel proche de l'École française plus que des port-royalistes de la deuxième génération, celle d'Arnauld et de Nicole.

3° Après avoir rendu à la spiritualité de Saint-Cyran son ampleur et sa richesse propres en la rattachant aux maîtres de l'École française, J. Orcibal la lave des reproches qui lui ont été adressés à partir des griefs formulés ultérieurement contre le jansénisme. On s'en tiendra ici aux points principaux pour montrer qu'en fait le bouillonnement d'idées chez l'abbé et sa liberté d'esprit foncière l'ont amené à des affirmations parfois contradictoires, souvent paradoxales, mais qu'il ne semble pas être volontairement à l'origine des positions soutenues plus tard par ceux en qui on voudra voir ses héritiers spirituels.

1) Sur la question de *la grâce,* Saint-Cyran insiste sur l'indignité de l'homme, peut-être héritée du néant de nature (bérullien) et du néant du péché ; seule sauve la grâce *gratis data.*

Mais J. Orcibal souligne les différences entre Jansénius et l'abbé, celui-ci admirant surtout dans l'*Augustinus* la peinture de l'état misérable de l'homme ; c'est l'humiliation du chrétien qui fonde la lutte contre la concupiscence, en une perspective pratique et pastorale finalement peu spéculative. Sur la prédestination et la 5e proposition (DS, t. 8, col. 121) : Jésus-Christ est mort pour tous, mais le pardon et la miséricorde sont dons purs et gratuits ; les non-prédestinés subissent un « aveuglement » dans lequel Saint-Cyran voit le châtiment de leur opposition aux « desseins éternels » de Dieu.

Faute de persévérance, « les bons peuvent devenir méchants » – et d'ailleurs aucun chrétien ne peut être actuellement assuré d'être juste. Sur ce point, J. Orcibal note la proximité des analyses de Saint-Cyran et de celles de La Rochefoucauld, Kant, ou de l'inconscient moderne (et des pensées imperceptibles de Nicole) ; mais il montre aussi comment l'abbé, soucieux de pastorale pratique, enseigne l'indispensable espérance – allant toutefois jusqu'à relever quelque résonance quiétiste dans le désintéressement que semble parfois suggérer Saint-Cyran. C'est là un des points où se manifestent ces tendances contradictoires si souvent reprochées à l'abbé, pour qui la prière n'exclut pas un synergisme par lequel le chrétien « coopère à l'obtention des grâces » : il semble ainsi « oublier ses principes théoriques » (*La Spiritualité,* p. 86). Quoi qu'il en soit, et d'une façon générale, la liberté chez Saint-Cyran reste intacte et le péché implique toujours une participation de la volonté : « Dieu associe la volonté qui fait le bien à l'unité de son opération ». Ce sont les épigones qui durciront ces positions orthodoxes.

2) Sur un second point, Saint-Cyran a fait l'objet des plus vives critiques : *l'Église.* On lui a imputé les tendances gallicane et richériste généralement prêtées aux « jansénistes » (tout en reconnaissant qu'il est opposé au projet de patriarcat des Gaules envisagé par Richelieu) ; on lui a aussi reproché des formules critiques très fortes contre l'Église qui n'existerait plus depuis six cents ans (en oubliant que, sous des formes diverses et parfois contradictoires, ces critiques sont souvent formulées au 17e siècle ; ainsi par le jésuite J. Hardouin). En réalité, Saint-Cyran exalte sans cesse l'Église en des termes bérulliens inspirés de l'Aréopagite ; sa devise sera « la volonté de Dieu dans le ciel et l'Église dans la terre ». Mais, et c'est peut-être là encore un germe de conflits ultérieurs, il n'identifie pas cette Église avec l'Église visible, y associant déjà les chrétiens chassés de l'Église « extérieurement et injustement ». Son Église idéale est celle de beaucoup de religieux du temps, l'Église des premiers siècles, conformément à un primitivisme excluant toute innovation (« non erit tibi veritas recens »). Sur ces bases, Saint-Cyran partage ce que J. Orcibal appelle « la nostalgie du martyre » et il manifeste une intransigeance qui se retrouvera chez tous les port-royalistes (et chez les évêques proches du mouvement), pour qui le pouvoir civil, forme suprême du « monde », est le mal même (et on se demandera dans quelle mesure ces perspectives ont pu contribuer à la séparation de l'Église et de l'État au moint autant que les maximes gallicanes qui se répandent alors). Mais d'un autre côté Saint-Cyran cultive le paradoxe en conseillant en pratique « prudence », « condescendance et accommodement » en particulier en face des séculiers, sous le prétexte de la défense de l'unité de l'Église. Il est ainsi difficile d'attribuer à Saint-Cyran les positions extrêmistes de certains « jansénistes », bien que certaines de ses analyses puissent paraître leur ouvrir la voie.

Dans le même domaine ecclésiologique, l'abbé a pu être accusé de vouloir priver l'Église de clercs à force d'exigences excessives. Le grief est complexe et ne peut être analysé ici que trop brièvement. En effet, l'idéal très élevé de Saint-Cyran voit dans le statut du clerc un « début de glorification » où l'on entend « le son insensible de la voix de Jésus-Christ » ; mais outre un certain laxisme dans l'administration de son abbaye, où J. Orcibal veut voir une pratique souple et concrète à partir de principes rigoristes, il faut considérer que la critique formulée contre Saint-Cyran est peut-être née ultérieurement du rôle nouveau qu'il reconnaît au laïc dans l'Église et, pratiquement, de la naissance du groupe des Messieurs à côté du clerc et contre les réguliers (que Saint-Cyran

considère avec une certaine réserve). Les Messieurs constituent une nouvelle catégorie, intermédiaire entre le clerc et le laïc. Le grief serait alors plus grave et plus profond, puisqu'il toucherait à la structure même du catholicisme, spécialement post-tridentin. Sur ce point, il ne fait pas de doute que, dans ses dernières années, Saint-Cyran a adopté, à propos de la retraite des premiers port-royalistes, une attitude dont les significations et les conséquences éventuelles ne pouvaient lui échapper. C'est encore un point où apparaissent les aspects complexes du personnage.

3) Un autre grief adressé à Saint-Cyran concerne son hostilité à la scolastique, à la raison, à la « curiosité » (*libido sciendi*), dans le domaine profane comme dans le domaine de l'Écriture (cas des *obscura* et des contradictions des textes).

Sur ce point, conforme à la doctrine de la plupart des spirituels du temps, outre ce que J. Orcibal rapporte du vœu de l'abbé de voir les clercs posséder cette « bibliothèque intérieure » qui donne « chaleur » et « lumière » au cœur, on relèvera l'évolution ultérieure qui amène les premiers port-royalistes à des recherches historico-littérales que Saint-Cyran n'aurait certainement pas approuvées (1653 : *Historia et Concordia evangelica* d'Arnauld, qui pose le grave problème de l'élimination des *obscura* et des contradictions entre les évangiles ; 1662 : *Biblia sacra* de Vitré et de Cl. Lancelot, qui contient une *Chronologia sacra* ravalant l'histoire sacrée jusqu'à n'y voir qu'un élément de l'histoire profane du monde) ; de fait, après 1669, lorsque Sacy prend la direction spirituelle du mouvement, ce type de recherches annonçant indirectement la « critique » disparaît de Port-Royal.

L'attitude réservée de Saint-Cyran à l'égard des lectures profanes du Livre est celle même des spirituels de l'École française, et ce jusqu'au 18e siècle au moins ; il est même surprenant qu'on ait pu la lui reprocher. Tout ce que l'on peut dire, c'est que ses réserves sont, chez lui, conformes à l'ensemble de son évolution vers une spiritualité et une dévotion élevées et séparées de la mondanité ; il se détache lentement de l'esprit qui, dans sa jeunesse, l'a guidé dans ses immenses compilations livresques (et encore faudrait-il être mieux renseigné sur leur contenu). L'évolution ultérieure de Port-Royal sur ce sujet brûlant tout au long du 17e siècle rend incertaine toute affirmation d'une influence de Saint-Cyran sur ses successeurs en ce domaine.

4) Enfin, concernant les *sacrements* (pénitence et communion), J. Orcibal montre que les accusations formulées semblent peu justifiées et que les analyses de Saint-Cyran sont celles mêmes des Pères conciliaires. Sur le sujet de la contrition et de l'attrition, s'il semble considérer comme une « invention humaine » l'idée que l'attrition peut suffire, il ne paraît pas l'avoir condamnée en pratique ; il la dit « probable » et adopte même sur ce point des positions paradoxales (*La Spiritualité*, p. 117). En revanche, il s'oppose à une contrition qui serait due à l'homme quand elle doit être une « étincelle du feu du ciel » : mais ce sont les analyses mêmes du Concile selon lequel à partir de mouvements imparfaits viendra l'aide de Dieu, la contrition succédant alors à l'attrition. D'autre part, le rôle du prêtre se retrouve dans l'importance reconnue au confesseur et à l'absolution, lieu où peut se briser l'orgueil du pénitent. Saint-Cyran insiste sur les « fruits » de la pénitence, manifestation d'amour pour Dieu, communion avec Jésus-Christ pour la pénitence du mal, et aide pour l'avenir. Saint-Cyran est enfin strictement tridentin sur l'absolution, ses modes et son délai (où il ne se distingue pas, par exemple, de Bourdoise) ; là encore, son sens pastoral se manifeste dans l'exigence d'un « renouvellement », séparation du monde dont il attend le départ d'une nouvelle vie qui devra elle-même rester une vie de pénitence continuée.

Pour la communion, et contrairement aux accusations formulées contre lui (il est accusé d'en détourner les fidèles), s'il est vrai qu'il refuse les gestes extérieurs (les « dévotions », qu'il oppose, on l'a vu, à la « dévotion ») parce qu'ils peuvent banaliser le sacrement (et J. Orcibal souligne les mésinterprétations tôt données de ces analyses, *La Spiritualité*, p. 124), Saint-Cyran la recommande aux « âmes fortes » « tous les jours », en « pain quotidien » ; en pratique, il définit pour ses dirigés une dévotion adaptée à chaque cas. Enfin Saint-Cyran recommande la communion spirituelle et la lecture de l'Écriture, point plus original, Eucharistie et Écriture entretenant un « rapport merveilleux ».

P. Magnard a intitulé « Saint-Cyran ou le paradoxe chrétien » un article pénétrant où il fait de cet aspect si controversé de Saint-Cyran la clé de sa spiritualité, une spiritualité dans laquelle « un sens aigu de la transcendance a fini par emporter... toute médiation » (cf. bibliographie). De fait, Saint-Cyran est un personnage dont l'évolution spirituelle semble avoir été laborieuse et difficile, qui a toujours cherché à concilier la spiritualité la plus élevée et les applications pastorales concrètes. Il paraît plus proche de ses contemporains que de ceux qui, étant considérés et souvent se donnant comme ses héritiers (encore qu'avec des réserves parfois fortes), lui ont valu une image déformée dans laquelle il ne se serait qu'en partie reconnu. Pour reconnaître sa spécificité et son originalité, il faut le lire au moins une fois en oubliant ce qui s'est passé après 1643 ; ce n'est qu'après cette lecture qu'on retrouvera en lui les vertus du fondateur de Port-Royal.

5) *Écriture et liturgie.* – Il est enfin un point sur lequel il convient d'attirer l'attention, c'est le rôle très important joué par Saint-Cyran dans l'histoire des traductions bibliques en langue vernaculaire et, indirectement, des traductions liturgiques (cf. *Aux sources de la publication de la Bible catholique en français*, bibliographie).

Dans le domaine des *traductions bibliques*, qui posent alors de graves problèmes théoriques en face des décisions tridentino-romaines (interprétations ultra-restrictives dans les pays méditerranéens ; attitude plus modérée en France où l'on s'en tient aux exigences de la règle IV de l'*Index* demandant « capacité » et « permission »), on peut dire que l'Église est alors au moins réservée sur la question de l'accès des laïcs aux textes sacrés. La question se pose en termes nouveaux à partir du moment où apparaissent les « Messieurs », qui ne sont ni prêtres ni laïcs et auxquels Saint-Cyran confie des tâches et reconnaît des aptitudes qui vont à terme (et sans qu'il l'ait peut-être envisagé, encore que la réponse à cette interrogation reste incertaine) remettre en cause le statut du laïc. Certes, il affirme bien que « le premier dessein » de Jésus-Christ « n'a pas été de nous instruire par des paroles écrites, mais par les exemples et les actions de sa vie qu'il devait retracer sans cesse dans ses vrais disciples par l'infusion de son Esprit » (cité dans *La Spiritualité*, p. 32) ; cette affirmation (qu'il faudrait pouvoir dater) est celle-là même de tous les spirituels catholiques adversaires des traductions

imprimées à destination des laïcs, et pour qui la Tradition orale est fondamentale dans la transmission de la doctrine. Mais dans ses dernières années, lorsqu'il dirige les premiers Messieurs, outre qu'il reconnaît à l'Écriture une large place dans la spiritualité des religieuses, attitude qui n'est pas courante à l'époque, il fait traduire par A. Le Maistre (et selon l'hébreu ou le grec, autre point délicat) psaumes, évangiles et Apocalypse ; c'est cette traduction qui sera à l'origine de l'entreprise port-royaliste de version de l'ensemble de la Bible : *Psaumes* en 1665, *Nouveau Testament* « de Mons » en 1667, Ancien Testament (1672-1693).

Cette entreprise se caractérise par le rôle qu'y jouent les laïcs et, sinon encore par les finalités port-royalistes propres (comme l'obligation pour tout chrétien de lire l'Évangile), du moins par l'étrange volonté de traduire les textes sur les originaux (tout particulièrement pour les psaumes), contrairement à l'interprétation alors donnée des prescriptions conciliaires ; cette traduction des psaumes selon l'hébreu ayant été reprise dans l'*Office de l'Église* (= *Heures de Port-Royal*, 1650), R. Simon pourra faire observer malignement que, grâce à ces *Heures* qui furent extrêmement répandues, Port-Royal a fait prier les fidèles selon le texte grec.

Saint-Cyran est ainsi à l'origine des innombrables conflits qui, en France, vont contribuer à faire naître un nouveau type de laïc et, au-delà de la seule histoire religieuse, à faire évoluer les mentalités dans des directions de recherches critiques qu'ignoreront longtemps les autres pays catholiques ; il n'est pourtant pas permis d'affirmer qu'il ait pu envisager la portée du mouvement lancé, lui qui pouvait encore écrire : « Quand nous lisons les livres saints, c'est Dieu qui parle à nous, et son Esprit-Saint forme en nous notre prière, comme il a formé les Écritures ».

Dans le domaine *liturgique*, le rôle de Saint-Cyran est moins évident, mais il ne peut être méconnu. Certes, l'*Explication des cérémonies de la messe* (1642) est strictement conforme à la volonté tridentine de fournir des « explications » aux fidèles ; mais déjà ses *Prières et exercices de dévotion pendant la messe* (1643), s'ils ne donnent pas encore la traduction de la messe, n'en permettent pas moins au laïc de suivre expressément chaque moment de la cérémonie en s'associant d'« intention » aux prières mêmes du prêtre – à une époque où le laïc dit son chapelet, chante les psaumes ou, au mieux, lit des *Heures* qui ne sont nullement la traduction de l'office ecclésiastique – ; c'est déjà là, modestement mais nettement, une étape dans la très difficile évolution qui conduira peu à peu à la traduction de l'ordinaire de la messe, et il faut savoir que ces deux opuscules seront repris et, dans leur esprit, largement diffusés dans les ouvrages ultérieurs du liturgiste de Port-Royal, Nicolas Le Tourneux (DS, t. 9, col. 727-29).

S'il est un point par conséquent où Saint-Cyran se révèle vraiment comme l'initiateur de pans entiers de la spiritualité port-royaliste, c'est dans tout ce qui touche à la spiritualité du laïc, qu'il tend sans conteste à rapprocher de celle du clerc. On l'a vu précédemment, « tous les chrétiens sont prêtres », « prêtres imparfaits ou... prêtres commencés ». C'est certainement par là que, sur la fin de sa vie, sa spiritualité se distingue de celle des maîtres de l'École française qui sont, eux et leurs disciples jusqu'à une époque récente, beaucoup plus respectueux des décisions tridentino-romaines en ces domaines, alors que l'attitude nouvelle de Saint-Cyran et l'apparition des Messieurs dont il fonde la spiritualité constituent *de facto* une remise en cause de certains des aspects les plus profonds de l'ecclésiologie catholique.

On consultera deux articles majeurs : DTC, t. 4, 1924, article *Du Vergier de Hauranne*, col. 1967-75 (périmé par les recherches de J. Orcibal, mais utile pour les interprétations données jusqu'à une date récente de la pensée et de la spiritualité de l'auteur) ; la bibliographie, complète jusqu'en 1907, reste utile, ainsi que les tables. – DHGE, t. 14, 1960, art. *Duvergier de Hauranne*, col. 1216-41, dû à J. Orcibal ; indispensable.

Sur Saint-Cyran, le texte fondateur reste les *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, par M. Lancelot, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738, 2 vol. in-12°. – Jean Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, t. 1, *Saint-Cyran*, Paris, 1923. – L'ouvrage de J. Orcibal qui a entièrement renouvelé la question s'intitule *Les Origines du Jansénisme* : t. 2, *Saint-Cyran et son temps (1581-1638)* ; t. 3, *Appendices, bibliographie et tables*, Louvain-Paris, 1948 ; t. 4, *Lettres inédites*, présentées par A. Barnes, Paris, 1962 ; t. 5, *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, 1962. – J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, coll. *Maîtres spirituels* 25, Paris, 1961. – M. de Certeau, *De S.-C. au jansénisme*, dans *Christus*, n. 39, 1963, p. 399-417.

R. Cuzacq, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, bayonnais*, Bayonne, 1968. – G. Poulet, « Saint-Cyran », dans *Études sur le temps humain, IV. Mesure de l'instant*, Paris, 1968, p. 33-54. – *Les deux abbés de Saint-Cyran*, dans *Chroniques de Port-Royal (1977-1978-1979)*, n. 26-27-28, Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal (Azay-le-Ferron, 6-8 octobre 1978). Ce recueil contient les articles suivants : J. Orcibal, *Le jansénisme, Saint-Cyran et Barcos* ; J. Marcadé, *L'Abbaye de Saint-Cyran sous J. Duvergier de Hauranne et Martin de Barcos* ; P. Magnard, *Saint-Cyran ou le paradoxe chrétien* ; Ph. Sellier, *La rhétorique de Saint-Cyran*, I ; A. Dodin, *Monsieur Vincent et J. Duvergier de Hauranne* ; J. Mesnard, *M. de Barcos et les disputes internes de Port-Royal* ; B. Chédozeau, *La spiritualité de M. de Barcos* ; A. Dodin, *M. de Barcos défenseur de M. Vincent* ; Koji Kawamata, *Les deux abbés de Saint-Cyran inspirateurs de Pascal*. – B. Chédozeau, *Aux sources de la publication de la Bible catholique en français ; C. Jansénius, L. Froidmont, Saint-Cyran*, dans *L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du 18e siècle*, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lovaniensium 89, Leuven, 1987.

Le DS, fréquemment mais le plus souvent allusivement, fait mention de Saint-Cyran ; voir surtout art. *Esprit*, t. 4, col. 1239-40, et les art. sur les *Arnauld*, P. de *Bérulle*, Ch. de *Condren*, N. *Fontaine*, *France* (17e siècle, t. 5, col. 925-46 *passim*), L. *Froidmont*, *Jansénisme*, *Le Maistre de Sacy*, N. *Le Tourneux* et *Port-Royal*.

Bernard Chédozeau.

SAINT ESPRIT. Voir Esprit Saint, DS, t. 4, col. 1246-1333.

SAINT-ESPRIT (Congrégation). Voir Libermann (DS ; t. 9, col. 764-80) et Poullart des Places (t. 12, col. 2027-35).

SAINT-GENIÈS (Pierre-Louis de Besombes de), laïc, 1718-1783. – Né en 1718, d'une famille de parlementaires de Cahors (Lot), P.-L. de Saint-Geniès fut consulteur à la Cour des Aides de Montauban, dont il devint le doyen.

Il se maria et eut une fille, plus tard Mme de Couzerans. D'une solide culture classique, pratiquant le latin, le grec, connaissant l'anglais, l'italien et l'hébreu, il fut élu membre de l'Académie de Montauban en 1751 et y fit des communications sur Homère (Montauban, Cazaméa, 1756) ; il fit une

traduction de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* qui fut imprimée (vers 1770, selon Quérard).

D'abord attiré par la philosophie de son temps, il se convertit en 1744 et se plaça sous la direction d'un chanoine régulier de Chancelade, de la maison de Cahors. C'est dans cette ville qu'il mourut le 20 août 1783. Son éloge funèbre fut prononcé par le vicaire général du diocèse, Jean-Baptiste Lacoste de Beaufort, qui fut en même temps son exécuteur testamentaire et recueillit ses papiers, y compris spirituels.

En effet, depuis sa conversion, Saint-Geniès étudiait la doctrine chrétienne, lisait la Bible, communiait souvent. Il méditait particulièrement l'*Imitation de Jésus-Christ*, qu'il arriva à connaître presque par cœur. Ayant ainsi acquis une vision très personnelle de l'ouvrage, qu'il admirait, il ne le trouvait cependant pas bien adapté aux chrétiens de son temps. C'est pourquoi il conçut un ouvrage du même genre qui joindrait à l'expression affective de l'*Imitation*, la force, l'énergie et le pathétique des prophètes et « des autres écrivains sacrés ». Il travailla à composer un texte nourri de la Bible, souvent très proche de l'*Imitation* et se référant à son propre cheminement intérieur. Après trente ans, en 1774, il remit le manuscrit à son directeur, lequel l'invita à le publier ; ce que Saint-Geniès refusa d'abord. L'ouvrage finit par paraître anonymement : *Transitus animae revertentis ad jugum sanctum Christi Jesu*, 1780, sans lieu.

Il fut tiré à nouveau en 1782 (à la Bibl. S.J. de Chantilly). L'éd. de Montauban, Cazaméa, 1788, porte le nom de l'auteur. Sa fille pria le sulpicien Cassagnes de Peyronenc de le traduire : *Sentimens d'une âme pénitente revenue des erreurs de la Philosophie moderne au saint joug de la Religion, ... veritable conversion de l'esprit et du cœur...* (2 vol., Montauban, 1786 ; rééd. 1787, 1788 ; Paris, 1789). Le P. C. Brunet entreprit une nouvelle traduction : *Le triomphe de l'Homme-Dieu ou le passage d'une âme qui va reprendre le saint joug de Jésus-Christ...* (2 vol., Poitiers, 1792 : 2 éd. ; 1827). L'abbé Bergot, curé de Terrasson, publia une 3e trad. (Périgueux, 1875) : *Le passage de l'âme revenant au joug de Jésus.*

L'Année littéraire de 1787 fit l'éloge de l'ouvrage dans sa traduction française. Le succès s'explique par le caractère vibrant et vigoureux du texte qui laisse passer quelque chose du cœur à cœur de l'auteur avec Dieu. La doctrine est celle de l'*Imitation*, particulièrement sur l'amour et sur l'Eucharistie. Le témoignage de Saint-Geniès plaide en faveur de la recherche d'une profonde vie spirituelle.

Les *Sentimens d'une âme pénitente* sont précédés de préliminaires sur la vie de l'auteur et son ouvrage. – Notice « Besombes de Saint-Geniès » dans Feller, Hoefer, Michaud. – Em. Forestié, *La Société littéraire et l'ancienne Académie de Montauban, Histoire de ces sociétés et biographie de tous les académiciens, 1730-1790*, Montauban, 1888, p. 228-30.

Raymond Darricau.

SAINT-JEAN DE JÉRUSALEM (ordre de). Voir art. Hospitaliers, DS, t. 8, col. 790-91.

SAINT-JÉRÔME (sœur ; Pauline Ethmann), religieuse, 1810-1868. – Pauline Ethmann, née le 1er novembre 1810, fut élève (1821), puis religieuse (1830) chez les Chanoinesses de Saint-Augustin de la congrégation Notre-Dame. A part son enfance, elle passa toute sa vie dans le couvent parisien dit « des Oiseaux ». C'est l'époque où renaissent et prospèrent les congrégations féminines vouées à l'enseignement. Sœur Saint-Jérôme fut une éducatrice et une apôtre ; c'est pourquoi elle écrivit beaucoup. Elle mourut le 11 décembre 1868.

On peut regrouper ses nombreux ouvrages sous cinq chefs, dont trois concernent les dévotions essentielles qui dominent la France du 19e siècle (cf. DS, t. 5, col. 968-72). Ses livres sont anonymes ou signés par « l'auteur du Mois du Sacré-Cœur » ; ils sont revus et souvent augmentés au fil des rééditions.

1. La dévotion au Sacré-Cœur. – *Mois consacré au Sacré-Cœur* (Angers, 1835 ; Paris, 1836 ; 41e éd., 1929). – *Pratique de l'amour envers le Cœur de Jésus* (Paris, 1850 ; 7e éd., Clermont-Ferrand, 1885). – *Trente-trois considérations sur le Sacré-Cœur* (Clermont-Ferrand, 1860, 1864) ; sera intégré au *Mois* à partir de 1860. – *Petit Mois du Sacré-Cœur rédigé sur un plan nouveau* (Paris, 1877 ; 75e éd., 1928) : tiré du *Mois*.

Le *Mois du Sacré-Cœur* est dû à l'initiative d'Angèle de Sainte-Croix, élève des Oiseaux, qui en eut l'idée en 1833. Le texte fut composé par sœur Saint-Jérôme, approuvé par l'archevêque de Paris et mis en pratique la même année au couvent. Les sources utilisées montrent l'étendue des lectures de l'auteur : outre la Bible, Augustin, Bernard, Gertrude la Grande, Bonaventure, François d'Assise, Lutgarde, Henri Suso, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, François de Sales, Marie de l'Incarnation l'Ursuline, J.-J. Surin, Bossuet, J. Nouet, et évidemment Marguerite-Marie Alacoque méditée à l'aide surtout de *La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* de J. Croiset.

Ajoutons-y les Jésuites conseillers spirituels du couvent : J. Varin et P. Ronsin (DS, t. 13, col. 916-19), ardent propagandiste de la consécration de la France au Sacré-Cœur et guide spirituel de la sœur de 1823 à 1844.

Les exercices de chaque jour (considération, pratique, oraison jaculatoire, visite au Saint-Sacrement) sont centrés sur l'humanité du Christ et sa vie affective. Se conformer à lui, c'est partager ses sentiments, ses douleurs, son amour des hommes, c'est « vivre et mourir dans le Cœur de Jésus », entrer dans « son côté » qui est « refuge, retraite, asile ». L'acte de consécration, à réciter chaque jour, développe ce thème de la « demeure ». Le zèle des âmes est fruit de cette intimité avec Jésus.

Les *Trente-trois considérations* définissent la dévotion comme « un entraînement du cœur vers un objet de la foi » et reprennent le message de Marguerite-Marie : rendre amour pour amour, réparer les outrages faits à l'amour du Christ. L'ouvrage est plutôt destiné à la lecture spirituelle ; le côté intimiste du *Mois* s'élargit : le Cœur du Christ est Cœur de l'Église, lieu de la Communion des saints ; il donne l'Esprit ; il est notre prière vivante, source de liberté, de force, d'élan pour vivre et pour aimer. « Là où vit l'amour, il agit » ; « il est impossible de se sauver seul ».

Les exercices préconisés sont ceux qu'on trouve chez Claude La Colombière à la suite des révélations de Paray, et d'autres (privés et publics) significatifs des formes de la piété du temps.

2. La dévotion eucharistique. – *Nouvelle année eucharistique ou préparations et actions de grâces pour la sainte Communion* (6e éd., Clermont-Ferrand, 1860 ; 20e éd., Paris, 1932). L'ouvrage fut inspiré à l'auteur par le *Mensis Eucharisticus* (Palerme, 1737 ;

trad. franç., Tours, 1840) du jésuite Saverio Lercari. A côté d'un « Mois eucharistique », on trouve des préparations à la communion et des actions de grâces pour les dimanches et fêtes de l'année inspirées par les textes liturgiques. L'Eucharistie est présentée comme Sacrifice, Sacrement et surtout Présence permanente au tabernacle ; 31 méditations pour les visites au Saint-Sacrement ont pour but de « méditer la vie que Jésus mène (seul) au tabernacle ». Les commentaires de l'auteur sur le cycle liturgique tendent surtout à alimenter la piété individuelle.

3. La dévotion mariale. – *Mois de Marie sur un plan nouveau et Manuel du vrai serviteur de Marie* (2e éd., Clermont-Ferrand, 1853 ; 3e éd., 1857). – *L'Enfant de Marie* (Paris, 1857 ; 5e éd., Clermont-Ferrand, 1880).

Ce dernier ouvrage est adressé particulièrement aux membres des congrégations mariales ; la théologie mariale y est très christocentrique ; la vie spirituelle, forte et exigeante, vise à l'imitation des vertus de Marie : charité, zèle apostolique, esprit de foi, pureté. De judicieux conseils abondent ; ainsi sur la lecture spirituelle et l'oraison. De longs emprunts à Louis de Blois et à Fénelon (ses *Avis sur la prière*) montrent les préférences de l'auteur. L'enfant de Marie sera apôtre par la prière, le sacrifice, l'aumône ; il sera un fervent associé à l'œuvre de la Propagation de la Foi ; il sera fils de l'Église par son goût pour la prière ecclésiale, son action au profit de l'église locale, son attachement au Pape.

4. Autres ouvrages de type spirituel. – *Nouvelles Heures Catholiques* (Clermont-Ferrand, 1858) : manuel de prières pour la liturgie, l'office et les dévotions privées (cf. DS, t. 7, col. 427-28 sur l'évolution au 19e siècle des Livres d'Heures). – *Les Anges de Dieu amis des hommes* (Clermont-Ferrand-Paris, 1860, 1865, 1872). – *Le Guide des âmes timorées* (d'après sainte Gertrude, Louis de Blois et C.G. Quadrupani) : nous ignorons les lieux et dates des éd.

5. Biographies pieuses. – *Souvenirs de la Congrégation de Notre-Dame. Vies de plusieurs jeunes élèves...* (Paris, 1838 ; sera augmenté au fur et à mesure des éd. ; Clermont-Ferrand, 1873). – *L'extatique de Bretagne, Madeleine Morice* (Vannes, 1850). – *Vie de Mme de Soyecourt...* (Paris, 1851). – *Vie de la R.M. Marie-Anne de la Fruglaye* (Clermont-Ferrand, 1865, 1868).

L'influence de « l'auteur du Mois du Sacré-Cœur » a dépassé largement le cercle de la maison d'éducation où elle œuvra. Largement diffusés, y compris à l'étranger, ses écrits ont contribué à l'histoire spirituelle du second tiers du 19e siècle. Comme beaucoup de catholiques d'alors, sœur Saint-Jérôme désire rechristianiser la société, restaurer la visibilité de l'Église, assurer un renouveau spirituel ; cela souvent par un retour à la tradition, avec des connotations politiques (attachement à la Monarchie) et une certaine myopie devant les réalités du temps et les transformations sociales. Son style est clair dans les exposés doctrinaux, abondant et romantique dans les commentaires. Elle a la conviction que ses écrits contribuent à « remettre en lumière la réalité centrale du Christianisme, le Christ incarnation de l'Amour de Dieu invitant chaque homme à l'aimer en retour » (R. Aubert, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris, 1975, p. 131). En réaction contre le déisme et le rationalisme, elle donne au sentiment du fidèle comme à l'affectivité du Christ une place importante. En tout cela, sœur Saint-Jérôme est bien de son époque.

L. Veuillot, notice sur la sœur, 1869 ? (copie manuscrite aux archives de la congrégation Notre-Dame). – *Vie de la R.M. Saint-Jérôme* (anonyme, Clermont-Ferrand, 1875). – V. Delaporte, *Le monastère des Oiseaux* (Paris, 1899). – R. Bazin, *Un monastère de S. Pierre Fourier, Les Oiseaux* (Paris, 1932).

Paule Sagot.

SAINT-JURE (Jean-Baptiste), jésuite, 1588-1657. – 1. *L'homme.* – 2. *L'Œuvre.* – 3. *Le spirituel.*

1. **L'homme.** – Né à Metz, le 19 février 1588, Jean-Baptiste Saint-Jure (corruption probable de Sancti Georgii, ancienne villa à 20 km. de la ville) rencontre la Compagnie de Jésus à Pont-à-Mousson en 1601. Influencé par le prestige humain et spirituel de Léonard Perrin, professeur d'Écriture sainte puis de rhétorique, et par Lancelot Marin, directeur de la Congrégation mariale, fondateur en 1610 du noviciat de Paris, il entre au noviciat de Nancy (1604), où il fait les *Exercices* accompagné par le P. Jean Guéret (1559-1630), le maître des novices, l'année suivante, de Louis Lallemant (1588-1635 ; DS, t. 9, col. 125-35). Telle est sa culture littéraire et générale que, novice encore, il est envoyé à Bourges (1605) pour étudier la rhétorique sous la direction du P. Léonard Magnet. Et c'est à Bourges aussi qu'après ses années de philosophie à La Flèche, marquée à l'époque de l'empreinte du P. Étienne Charlet, il enseigne la quatrième, puis la troisième, enfin la seconde. A La Flèche où il accomplit ses études de théologie, alors strictement thomiste, il est ordonné prêtre (1617). Il fait ensuite son Troisième An à Paris, sous la direction de Jean de la Bretesche, tout comme Louis Lallemant trois ans plus tôt. Les convergences chronologiques avec Louis Lallemant, d'autres, apostoliques, avec J.-J. Surin, situent bien Saint-Jure dans la Compagnie française du temps, laquelle, marquée par des maîtres éminents, malgré que certains n'aient laissé à la postérité qu'un nom, connaît des nuances qui tournent parfois à la différence : Saint-Jure n'est comparable ni à Lallemant, ni à Surin, ni à Coton, ni à Hayfneuve, ses contemporains.

Professeur de philosophie à Rennes (1618), puis prédicateur à la maison professe de Paris (1619), Saint-Jure fait sa profession solennelle à La Flèche le 16 juillet 1623. De 1623 à 1649, il cumule les charges de gouvernement et les préoccupations d'écrivain. Envoyé à Alençon pour y fonder un collège dans un climat d'hostilité et de déboires, causés tant par l'évêque que par les Protestants, il en devient le premier recteur (1623-25). Après une année de prédications à Caen puis à Amiens, il est recteur à Amiens (1627-33), à Orléans (1634-38), recteur et maître des novices à Paris (1643-44), à nouveau à Amiens (1646-49). Nonobstant la confiance et les éloges, le gouvernement ne semble guère lui convenir : à partir de 1630, des plaintes se font entendre. Saint-Jure préfère ses occupations d'écrivain et la direction spirituelle : lors de son dernier mandat à Amiens, voulu expressément par Ét. Charlet, jadis son professeur de philosophie, alors provincial de 76 ans, « l'Association des Amis de Jésus-Christ » le préoccupe bien plus que le souci de sa communauté. Enfin libéré (1649), il retourne à Paris et à ses goûts. Malade sans qu'on s'en soit aperçu, une langueur implacable d'insomnie et d'inanition l'assaille en février 1657, dont il meurt le 30 avril.

2. **L'Œuvre.** – Nous suivons l'ordre chronologique et empruntons la plupart des détails à l'étude, désormais exhaustive, de G. Bottereau (AHSI, t. 49, 1980, p. 161-202, cf. *infra*) qui corrige et complète Sommervogel. La plupart des éd. du vivant de l'auteur furent parisiennes.

1° *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu,* 1 vol., 1633 (très rare) ; 2e éd., 3 vol., 1635-37 ; nombreuses rééd. souvent remaniées (cf. Sommervogel) ; traductions esp., s d ; allemande, 2 vol., 1676 ; italienne, 1677 ; latine, 1716 ; anglaise, 1869.

Il s'agit d'une manière de reprise du *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore,* d'A. Le Gaudier (1619 ; DS, t. 9, col. 529-39) : même titre, mêmes divisions, même doctrine. La forme, cependant, diverge : écrivant en latin, Le Gaudier est plus dense ; et là où, s'adressant à des religieux, il peut se permettre de développer sans recours à des références, Saint-Jure n'avance rien qu'il n'introduise ou ne confirme par des auteurs, de préférence modérés : à côté d'Augustin, Ambroise, Bernard, Bonaventure, les Cappadociens, surtout Grégoire de Nysse, Thérèse d'Avila, Catherine de Gênes, et, parmi les contemporains, J.-J. Surin. S'il n'y a guère d'allusions à François de Sales, dont les œuvres rayonnent alors, c'est que les analyses et préoccupations psychologiques lui restent assez étrangères.

2° *Méditations sur les plus grandes et plus importantes veritez de la Foy,* vol. 1, Paris, 1637 ; Douai, 1642 ; rééd. 1644, 1648, 1652 ; vol. 2, 1654, rééd. 1662, 1667, 1678, 1682 ; trad. latine, 1646 ; allemande, 1865.

C'est le canevas des *Exercices spirituels* ignatiens, reconstruit sur les trois voies purgative, illuminative, unitive, « projeté sur le traité *De la connaissance...* » à peine achevé. Le second volume propose des éléments de retraites particulières, selon les sujets (sur la présence de Dieu, etc.) ou selon les catégories (pour les religieux, etc.).

3° *La Vie du R.P. Maistre Jean Avila, prestre seculier,* 1641 ; trad. latine, 1650. – Inspirée de Louis de Grenade (Madrid, 1586 ; DS, t. 9, col. 1043-54), lui servant aussi de médiation, l'œuvre vise en premier lieu à répondre à un théologien qui lui demandait un avis « pour s'employer à la prédication » (Bottereau, p. 191) et, en suite de quoi, à venir en aide aux prêtres.

4° *Le Livre des Élus, Jesus-Christ en Croix,* 1643 ; nombreuses rééd. modifiées (cf. Sommervogel) ; trad. italienne, 1710 ; latine, 1721 ; allemande, 1797 ; une partie, reprise sous le titre *Confiance en la divine Providence, secret de paix et de bonheur,* eut de nombreuses rééditions jusqu'en 1954.

5° *Les trois filles de Job,* 1646, 1653, 1863. – Sur les trois vertus théologales, dont la correspondance à Job remonte aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand ; écrit après la période où il était maître des novices, il s'agit d'un approfondissement du discernement des esprits, où se dégage aussitôt la prudence à l'égard des voies extraordinaires.

6° *L'homme spirituel,* 1e partie, 1646 : la division en trois chapitres sur l'homme, le chrétien, le spirituel situe Saint-Jure dans l'humanisme qui d'emblée exalte la noblesse et la grandeur de l'homme, seul dit créé « à l'image de Dieu » (p. 2), créature des « deux mains de Dieu », au-dessus des anges (p. 6-7), à qui s'appliquent *Ps.* 8,6-7 et *Ps.* 91,11 (p. 7), capable d'appliquer son cœur aux choses immortelles (p. 11-20).

Les citations d'auteurs anciens montrent la culture de Saint-Jure ; Ambroise (*In Ps.* 118) est amplement exploité. Le chapitre sur l'homme spirituel privilégie, en raison des circonstances, le discernement des esprits, mais ici encore l'humanisme, contrairement à François de Sales, ignore les ressorts psychologiques.

La 2e partie, 1652, *De l'homme spirituel. Les Principes généraux de la vie spirituelle,* traite de la nécessité des principes (ch. 1), de la considération du salut (ch. 2), de la fin de l'homme (ch. 3), de l'union avec Jésus-Christ (ch. 4), de la pureté d'intention (ch. 5), de l'exercice de la foi en tout (ch. 6), de la prière continuelle (ch. 7), de la paix de l'âme (ch. 8). – On connaît au moins 10 rééd. Trad. espagnole ms ; italienne, 1846.

7° *Le Maistre Jesus Christ,* 1649, 1654 : Catéchisme évangélique pour « L'Association des Amis de Jésus-Christ » ; trad. allemande, 1776 ; anglaise, 1891.

8° *La Vie de Monsieur de Renty,* 1651 ; 13 rééd. jusqu'à la fin du siècle ; trad. italienne, 1660, 1675, 1678, 1680 ; allemande, 1837 ; anglaise, 1658, 1683, 1873 ; reprise telle quelle par Pierre Poiret, *Le Chrétien réel,* vol. 1, Cologne, 1701.

Trois chapitres chronologiques précèdent une thématisation « autour des différentes vertus du héros, conformément aux usages hagiographiques de l'époque » (*Correspondance,* citée *infra,* p. 11) ; le morcellement, ici et là, des lettres de Renty à son directeur Saint-Jure, les corrections souvent malencontreuses du style, la radicalisation du vocabulaire altèrent l'œuvre qui, à côté de notes et souvenirs personnels, s'appuie sur divers mémoires, dont celui d'Élisabeth de l'Enfant-Jésus qu'Échard (*Bibl. scriptorum ord. Praedicatorum,* t. 2, p. 848) considère, à tort, comme l'auteur de *La Vie de Renty* (mémoire édité par A. Bessières, *La vie mystique du baron de Renty,* VS, t. 32, 1932, p. 145-68 ; t. 33, p. 51-73).

L'auteur affirme que Saint-Jure, en en retirant des pages « sublimes », s'est soucié de ne pas privilégier outrancièrement la source ; d'autres y voient davantage la volonté de rendre l'ouvrage et ses leçons accessibles à davantage de personnes. De plus, Saint-Jure ne s'embarrasse guère de précisions qu'on retiendrait aujourd'hui. Malgré ces défauts, l'œuvre est, par ses documents, une réelle source ; R. Triboulet en a tiré un parti étonnant dans son éd. de la *Correspondance* de Renty (Paris, 1978).

9° *Conduites* (ou *Directoire*) *pour les principales actions de la vie chrétienne,* 1652, 1654, 1657... ; trad. italienne, 1673.

D'abord manuscrites à l'intention de ses novices, Saint-Jure les avait envoyées à Loudun pour servir, ajustées aux besoins ; ici imprimées avec une portée plus large, elles veulent être un guide pratique destiné à « l'Association des Amis de Jésus-Christ ». Parmi les sources, on relève un « exercice » composé par Madeleine Myron des Anges et un office composé par Henri Suso.

10° *L'union avec Nostre-Seigneur Jesus Christ dans ses principaux mysteres,* 2 vol., 1653, 1655 ; trad. allemande, 1888 ; anglaise, 1876.

11° *L'homme religieux,* vol. 1, *Des regles et des vœux de la Religion,* 1657 ; vol. 2, *Des qualitez nécessaires pour bien vivre dans une communauté* (posthume), 1658 ; 2 vol., 1663, 1670, 1673, 1694, 1770 ; nouvelle éd., 2 vol., 1835, 1836, 1841, 1846, 1851. Trad. allemande 1696, 1697, 1699.

Les trois autres volumes (Des causes des chutes des religieux, Des causes des décadences des religieux, Sur les novices), annoncés dans l'Avis au Lecteur de la 1e éd., n'ont jamais paru. – Ample et curieux pêle-mêle de développements sur des aspects, aussi bien accessoires qu'essentiels, de la vie religieuse, où s'emmêlent des considérations théologiques et spirituelles empruntées à l'Écriture, aux Pères, à

saint Thomas davantage qu'à son expérience, des exemples piquants et des conseils concrets.

3. **Le spirituel.** – De même que l'homme Saint-Jure fut écartelé entre le supérieur et l'écrivain, le spirituel présente aussi un double aspect : l'écrivain d'une part, de l'autre le directeur.

1° L'ÉCRIVAIN. – Saint-Jure n'a rien d'un novateur ; son art premier est d'enchaîner les citations selon les catégories traditionnelles et la rhétorique classique. « La composition est d'une simplicité qui confine parfois à la pauvreté, mais la richesse et le développement font le charme de ses plus belles pages » (G. Bottereau, p. 196). Le « sublime » y manque également : le *todo y nada* de Jean de la Croix lui est étranger, de même que le *Contemptus mundi* de l'*Imitation* : « Il préfère ' les gens ordinaires ' et la ' *via regia* ' du discours et de la contemplation méditative » (p. 199). Les principaux thèmes, classiques, ne manquent cependant ni de justesse, ni, hormis des longueurs, de vigueur.

1) *Jésus Christ* est le thème récurrent : indéfiniment repris, sous des formes répétitives, mais sans cesse affinées. Une sorte de dynamique christologique inspire l'ensemble, réplique de la dynamique humaine : « l'homme spirituel n'est qu'un chrétien excellent..., le chrétien etant un homme parfait, et quelque chose de plus » (*L'homme spirituel,* éd. 1646, p. 1) ; ce « plus » étant « l'Esprit de Jesus Christ » qui façonne inlassablement l'« homme nouveau » (p. 35-38).

Le thème, ignatien, l'est encore dans ses conséquences : l'imitation de Jésus Christ, qui est à la fois et l'une par l'autre, connaissance et amour. Connaître c'est aimer, et réciproquement : la pensée, ici, est johannique. Et de reprendre la distinction de Le Gaudier : « Est duplex amoris perfectio : una accidentalis est, quae in vehementia et intensione amoris..., Altera est substantialis, quae in pretio et aestimatione rei amate consistit » (*De sanctissimo Christi amore,* p. 60-61). Saint-Jure : il y a l'amour *appréciatif* qui pèse les choses, fait les choix, lequel est le plus estimable parce qu'il est ordonné, commandé (cf. de même Le Gaudier, p. 65), et il y a l'amour *intensif,* amour « de vehemence et d'ardeur » (*De la connaissance...,* vol. 1, p. 352 ; cf. p. 352-59). Ailleurs (p. 335), il dit de cet amour qu'il est *aspiratif* : « l'amour mesme en son essence » pousse l'âme « à desirer ardemment son Aimé, à aspirer, et habiter apres luy... ».

« La-dessus, ma fille, je m'ouvrirai à vous d'un secret qui est que j'estime que notre unique soin et toute notre étude doit être seulement de nous appliquer et de nous unir à Jésus-Christ sans nous travailler du reste, parce qu'il nous appliquera après et nous unira, appliqués et unis que nous serons à lui... » (à Jeanne des Anges, 5 mars 1644, RAM, 1926, p. 269 ; cf. à la même, 3 décembre 1646, RAM, 1928, p. 347). « ie dis que c'est dans le cœur de nostre Seigneur, où nous devons tres-particulierement nous unir à luy ; Nous y sommes tous deia, puisque nous sçavons assûrément qu'il nous aime tous, et que l'amour loge tousiours avec soy dans le cœur comme dans son propre domicile les personnes aimées... » (*L'homme spirituel,* éd. 1662, p. 521 ; cf. p. 505-27). L'une et l'autre citation constitueraient une manière de résumé de la doctrine de Saint-Jure ; il dit, par exemple, de la prière : « comme Dieu vous y applique et comme il s'applique à vous » (à Jeanne des Anges, 3 septembre 1650, RAM, 1930, p. 9).

Le cheminement spirituel selon les trois voies, que Saint-Jure suit comme tous les auteurs du temps, n'a cependant pas la rigidité qu'on pourrait attendre. Apparaît ainsi une certaine distorsion entre l'exaltation de l'homme (« La fameuse inscription gravée sur le Portail du Temple de Delphes, qui contenoit ces mots : *Connay qui tu es,* ne se doit pas entendre seulement de la connoissance qu'il faut que nous ayons de notre bassesse et de nos miseres... ; mais encore de celle de nostre grandeur et de notre excellence, afin de nous donner du cœur, et de nourrir nos esprits dans un air genereux, et ne nous abaisser iamais à aucune chose qui soit au dessous de nostre noblesse », *L'homme spirituel,* p. 2), et la méfiance du corps (p. 186-87) qu'il tire d'une lecture littérale et rigoriste de saint Paul. Il a conscience d'une certaine sévérité, même restreinte et nuancée, de ses écrits (cf. *L'homme religieux,* éd. 1667, p. 11-12), et met en garde à l'égard « des obligations sous péché mortel », que « les plus faibles » risquent de lire avec malaise, ignorant une tradition à laquelle Saint-Jure entend simplement être fidèle (à Jeanne des Anges, 9 février 1657, RAM, 1930, p. 127).

Dans les *Méditations* (3 vol., 5e éd., 1652), la méthode reflète et altère les *Exercices* : les « avertissements » sont des « annotations » adaptées, guère littérales, suivies de « points », puis, à la fin de chaque méditation, de « versets d'aspiration ». La division selon les trois voies, si elle respecte les méditations fondamentales de la première semaine (péché, mort, jugement, enfer et petit nombre des élus), n'intègre, dans la 2e semaine, ni le Règne, ni les Étendards : la voie illuminative n'est pas autre chose que l'imitation du Christ, notre original (présenté ici comme une analyse du Règne), balance de Dieu, notre Livre, notre chemin, notre vêtement ; puis, après avoir suggéré le pourquoi et le comment de l'imitation, le parcours à peine ouvert sur l'Incarnation aboutit aussitôt à la Passion. La vie unitive n'a que peu de ressemblance avec les 3e et 4e semaines : les méditations touchent l'essence de la vie de Dieu en nous, par son amour, sa sagesse, sa puissance, le paradis.

De l'une à l'autre voie, comme un élément qui les lie ensemble et en fait un parcours unifié, Saint-Jure situe la Passion : la croix est source de purification, et si elle termine la voie illuminative, elle donne déjà accès à la voie unitive (cf. à Jeanne des Anges, 16 mars 1645, RAM, 1928, p. 138 ; 1er mai 1648, p. 357). *Le Livre des Élus, Jesus Christ en Croix* apparaît alors comme une œuvre débordante de sève spirituelle ; et on comprend qu'il ait été repris, en partie, puis diffusé sous le titre, cher au 18e siècle, *Confiance en la divine Providence,* et qu'au 19e siècle il ait été privilégié dans la doctrine spirituelle de Saint-Jure (cf. bibl. *infra*). Saint-Jure n'a rien d'un doloriste ; sa rigueur débouche le plus souvent sur l'épanouissement, l'accueil, l'ouverture au Christ en croix : on y trouve (éd. 1643, p. 369-89) le parallèle des trois « degrés » d'humilité, qu'il appelle « motifs », renvoyant à l'esprit, sinon à la lettre, des *Exercices.*

2) Le Christ en croix et l'insistance sur l'esprit du Christ, source et aboutissement de la connaissance et de l'amour, introduisent naturellement le second thème majeur : l'*Esprit Saint.* Par où Saint-Jure ne fait pas exception à l'habitude des auteurs spirituels de la Compagnie, un siècle après saint Ignace ; par où, cependant, il n'est pas aussi prégnant que Louis Lallemant, par exemple, pour qui la fidélité à l'Esprit constitue le fondement.

L'Esprit, par l'union hypostatique, où la Divinité « remuoit » l'humanité et « la conduisoit en tous ses

mouvements et en toutes ses actions » (*L'homme spirituel*, p. 75), « fait » Jésus Christ ; de même, l'Esprit fait l'homme spirituel : « ie dis que l'Esprit de Jesus Christ est le Saint Esprit, lequel est appelé Esprit de Jesus, parce que Jesus nous l'a merité, à ce qu'il vinst demeurer en nous, et qu'y demeurant, il nous poussât et nous echauffât continuellement à embrasser sa doctrine, et imiter sa vie, et nous y fortifiât de ses secours » (*L'homme spirituel*, p. 26). L'Esprit est « sagesse d'en haut » (cf. *Jacq.* 3,17) ; il procède de la sainteté de Dieu et y conduit (cf. *Sag.* 7,22).

« Nous le prenons icy pour le mouvement interieur, dont nostre ame est excitee, par connaissance dans l'entendement et par inclination dans la volonté à faire ou ne pas faire une action ; et par le principe d'où ce mouvement luy vient » (*L'homme spirituel*, p. 191).

Le discernement (*L'homme spirituel*, t. 1, p. 196-206) s'opère à trois niveaux. Au vu de la « matière », seules Vérité et Sainteté renvoient à l'Esprit du Christ ; dans la perspective de la « fin », l'Esprit tend à la gloire de Dieu et à notre salut ; les « effets » ne peuvent être que l'invitation à la vertu. « Les yeux de Jesus sont les fenestres du salut, et les grandes portes de la misericorde, par où la grâce et les vertus sortent » (p. 202), dans un climat de consolation et de paix : si l'Esprit bouscule une âme peu disposée avant de la pacifier, et si, dans une âme bien disposée, l'effroi n'est pas totalement exclu (vg. Zacharie, *Luc* 1,12 ; la Vierge à l'Annonciation, *Luc* 1,29), c'est que l'Esprit, venant de Dieu, dépasse infiniment toutes perspectives et tous projets (p. 205-06). Et parce qu'il identifie les voies extraordinaires aux visions (*L'homme spirituel*, t. 1, sect. 8), Saint-Jure ne les admet que dans une âme humble (sect. 10), discrète, aimante de la Croix (sect. 11). Bref, le thème de l'Esprit, même développé largement, conduit à une leçon de mesure, de discrétion...

Culture spirituelle trop abondante qui fait feu de tout bois, ou, inversement, manque de personnalité, il est malaisé de classer Saint-Jure. Son « bérullisme », admis par P. Pourrat (*La spiritualité chrétienne*, t. 4, 1928, p. 55-59, où l'auteur parle, non sans exagération, de « pessimisme augustinien »), magnifié par H. Bremond (*Histoire...*, t. 3, p. 258-75), maintenu, non sans réticences, par L. Cognet qui parle de « parabérullisme » (*La spiritualité moderne*, p. 452 ; cf. p. 445-52), n'est plus retenu aujourd'hui (G. Bottereau, p. 198) : la doctrine de Saint-Jure sur l'imitation du Christ s'inspire de l'esprit ignatien de Le Gaudier ou de Balthasar Alvarez. Au-delà, il a en propre – ce qui est rare à l'époque – l'influence de la mystique nordique : il connaît et cite Ruusbroec, Suso (dans les *Conduites...*, cf. *supra*), Tauler, Harphius, surtout à propos du Saint Esprit ; il dit du Corps mystique (*L'homme spirituel*, éd. 1646, p. 62-72) ce qu'Harphius dit de l'Eucharistie. Sa doctrine a donc élargi ses sources au fur et à mesure, si bien que *L'homme spirituel* le désigne mieux que *De la connaissance et de l'amour...* ; plus personnelle, l'œuvre est en même temps plus nuancée, comme empreinte d'une discrétion, voire d'une timidité qui en définissent l'accent.

2° Le directeur. – Saint-Jure fut un directeur apprécié, recherché. Parmi ses dirigés, il y a les « anonymes », ceux de « l'Association des Amis », sans doute ; surtout, en ces temps de troubles spirituels, celui des possédés de Loudun ou de Louviers, quelques âmes partagées. Marguerite du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 343-44), carmélite de Beaune, est envoyée à Saint-Jure par Renty ; Marie des Vallées, rencontrée à Coutances lors du Carême de 1625, devient un temps, à la demande de l'évêque, sa dirigée, avant que Jean Eudes ne s'en charge et rédige sa biographie aujourd'hui perdue ; Élisabeth de l'Enfant-Jésus (Baillou, 1613-1677 ; DS, t. 1, col. 1195-97 ; cf. *supra*), dominicaine, le désarme d'abord par ses impitoyables mortifications, le persuade ensuite par ses qualités d'humilité au point qu'en 1645 il en confie la direction à Renty ; Madeleine Myron des Anges, ursuline, lui révélant un tempérament trempé, il appuie et facilite sa vocation, inspire, sinon rédige partiellement sa chronique (M. de Pommereu, 3e partie, p. 75 svv ; cf. bibl.). Deux cas, particuliers et significatifs, sont mieux connus : Jeanne des Anges (DS, t. 8, col. 850-51) et Gaston de Renty (DS, t. 13, col. 363-69).

Dans le cas de Jeanne des Anges, Saint-Jure a-t-il manqué de clairvoyance ? A aucun moment, il ne met en doute ni la « présence » presque continue de son « bon ange », de qui même il sollicite la bénédiction d'une médaille (à Jeanne des Anges, 3 février 1645, RAM, 1928, p. 135 ; réponse du 10 mars, p. 136, note 1), ni ses guérisons par l'intercession de saint Joseph (7 février 1637 et 24 décembre 1639 ; à Jeanne des Anges, 5 novembre 1646, RAM, 1928, p. 345, note 1). Une certaine crédulité, que pourrait cependant justifier l'humilité de la religieuse dont il semble reconnaître les grâces exceptionnelles. Mais Jeanne des Anges ne fait pas l'unanimité : le P. Le Gualez, vice-provincial d'Aquitaine, en 1649, le P. Tardif en 1651, le P. de la Motte, du collège de Vannes, qui exprime à Saint-Jure (octobre-novembre 1656) des doutes et mises en garde, par l'intermédiaire de M. de Kériolet, les jésuites de Bretagne en général lui sont hostiles (cf. à Madame du Houx, 20 décembre 1655, RAM, 1930, p. 122-23). Saint-Jure, confirmé dans son jugement par le P. Auginot en 1655, maintient sa faveur : le silence de la correspondance pendant deux ans et demi (1653-1655), semble lié surtout aux difficultés politiques de l'époque (la Fronde), et à un retrait momentané de Saint-Jure, croyant à tort que Jeanne des Anges était alors dirigée par le carme Valentin de Saint-Arnaud (28 novembre 1656, RAM, 1930, p. 126). Et il rassure même Madame du Houx (20 décembre 1655, RAM, 1930, p. 122-23 ; DS, t. 3, col. 1772), approuvant leur amitié spirituelle.

On a jugé le plus souvent la direction de Saint-Jure dans ce cas, par rapport à celle de Surin qui l'a précédé puis suivi : pour les uns (J. de Guibert, *La spiritualité...*, p. 301), « la personnalité même de Surin... ne permet absolument pas de considérer cette correspondance (*Lettres spirituelles* du P. Surin, éd. Michel et Cavallera, 2 vol., Toulouse, 1926-1928)... comme un document type de la direction spirituelle donnée par les jésuites », là où Saint-Jure, au contraire, se montre prudent et sage ; pour d'autres (M. de Certeau, dans Surin, *Correspondance*, 1966, p. 1737-48), l'a priori sur Surin n'existant pas, la discrétion et la prudence ne sont pas du côté qu'on imagine. Pour certaine qu'elle soit, la crédulité de Saint-Jure, au fur et à mesure, multiplie les mises en garde : discrétion sur ses visions (1er novembre 1655, RAM, 1930, p. 119 ; insistance le 9 février 1657, p. 127-28) ; prudence redoublée : « Vous savez... les ruses du diable, et par vous-même ; et qu'encore qu'il ait été chassé de votre corps, il n'a pas été pour cela chassé de votre âme, au moins tellement qu'il n'y puisse bien revenir... » (27 août 1655, p. 117) ; l'ange des ténèbres a le pouvoir et l'habitude de se transformer en ange de lumière (1 novembre 1655, p. 119). Si ces mises en garde terminent leur correspondance, tout au long de celle-ci, Saint-Jure s'est contenté de rappeler ses conseils de suivre

l'inspiration (21 septembre 1646, RAM, 1928, p. 343-44), d'une dévotion pratique et fructueuse (17 janvier 1648, p. 354), d'une abnégation de plus en plus réelle, et de donner les éclaircissements que Jeanne des Anges lui demandait (27 août 1655, RAM, 1930, p. 117). La direction de Saint-Jure a d'abord été d'accueil, d'écoute, et là où il hésitait, de silence. Ou bien le cas le dépassait, ou bien telle était sa conduite des âmes ; il est malaisé de se prononcer.

Gaston de Renty, dirigé par Saint-Jure de 1639 à 1645, présente un autre cas de figure : de supériorité du disciple sur le maître et, plus immédiatement, d'incompréhension. Tandis que la dévotion à l'Enfant Jésus (Noël 1643), couronnement d'un itinéraire spirituel exceptionnel, esquisse déjà à long terme une « voie d'enfance », Saint-Jure n'y voit que l'aspect de servitude, et parle d'esclavage (*Vie,* éd. 1654, p. 396), conformément d'ailleurs à un courant spirituel de l'époque (cf. H. Bremond, *Histoire...,* t. 3, p. 511-82 ; J. Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ au moyen-âge,* coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959, Appendice, *La spiritualité française au 18e siècle*).

« L'enfance donc de Nostre Seigneur est un estat où il faut mourrir à tout et où l'ame en soy, en silence, en respect, en innocence, purete et simplicite, attend et recoit les ordres de Dieu et vit au jour la journée en abandon, en regardant d'une certaine manière ny devant soy ni derriere soy, mais s'unissant au Saint Enfant Jesus... » (à Saint-Jure, 5 novembre 1645, *Correspondance,* éd. R. Triboulet, 1978, p. 614 ; *Vie,* p. 399) ; la réplique est assez terne : « Quand nous avons failli nous devons aller à Dieu avec la mesme confiance, qu'un enfant, qui est tombé dans la bouë, va à sa mere, qu'il va treuver en pleurant et luy monstrant ses mains salies, lesquelles sa mere nettoye, le console et l'appaise » (*L'homme spirituel,* éd. 1662, t. 2, p. 689). Renty : « Certainement nous sommes tousjours petits, parce que nous ne sommes pas petits » (à Thérèse de Jésus-Languet, vers le 23 décembre 1644, *Correspondance,* p. 462) ; Saint-Jure généralise : « Tout ainsi qu'un enfant n'opère que par nature..., ainsi un enfant de grace... produit toutes ses œuvres par mouvement de grace » (*Vie,* 1652, p. 294, cité Bremond, t. 3, p. 526).

Non seulement Renty connaît ses auteurs, mais il s'en inspire dans « l'un des meilleurs » styles de l'époque (*Correspondance,* Introduction, p. 23) ; après avoir cité sainte Catherine de Gênes pour qui l'Enfant Jésus est la corde du pur amour jetée du ciel, il écrit : « ainsi l'ame est comme enclose entre deux remparts et entre deux murailles, dont l'une le protege contre le present et l'avenir, à savoir l'Innocence ; et l'autre, qu'est la Simplicité, contre le passé » (à Saint-Jure, vers le 6 janvier 1645, *Correspondance,* p. 477 ; « il faut vivre de foi », vers le 12 mars 1645, p. 524). Saint-Jure a certes vu et reconnu les aspects mystiques de Renty, il reconnaît même le bien-fondé du sens de la « mort mystique » dont il parle (*Vie,* p. 548), mais il schématise, sans doute pour tenir compte de ses lecteurs. Mais au-delà, l'incompréhension demeure : là où Renty parle de l'amour « en son innocence », Saint-Jure conseille l'amour « en sa croix » (*Correspondance,* Introduction, p. 51, cf. p. 51-53). Et là où Renty insiste sur la simplicité : « Mon Dieu, donné moy la simplicité... » (à un ecclésiastique, 20 novembre 1643, *Correspondance,* p. 207), Saint-Jure (*Vie,* p. 116) supprime le propos.

Inversement, Saint-Jure (*Vie,* p. 112) parle de la « propre abjection » de Renty, tandis que le mot semble sciemment évité par Renty (*Correspondance,* Introduction, p. 42 ; lettre du 24 juillet 1643, p. 135-36). Entre le directeur et le dirigé, la différence ramène la question de l'humanisme : Renty, qui en est imprégné, la transfigure et la transpose en spiritualité ; Saint-Jure, on l'a vu, n'en a que des dehors, certes éclatants, mais un peu superficiels. Et tandis que l'humanisme de l'un l'élève « d'un coup d'aile » (*Correspondance,* p. 372, note 2) à des hauteurs et vues mystiques, l'autre semble enfermé dans des catégories strictes qui s'obligent à ne manquer aucun intermédiaire...

Par Saint-Jure et sa *Vie,* Pascal a connu et apprécié Renty (cf. lettre de Jacqueline à Blaise Pascal, 19 janvier 1655 ; Bremond supputait déjà que Pascal avait lu Saint-Jure, *L'inquiétude religieuse,* 1909, p. 16, note 1). Tous deux témoignent d'une spiritualité laïque, étonnante à l'époque : Pascal selon ses lumières ; Renty, à sa manière qu'il dit « roturiere dans le Christianisme » (à Saint-Jure, 5 novembre 1653, *Correspondance,* p. 202) ; une spiritualité à base de pauvreté, de pénitence, d'obéissance à leur directeur (cf. A. Blanchet, *Note sur le livre de Saint-Jure,* dans *Études,* t. 382, 1970, p. 85-88). Et lorsque Pascal écrit « Saint-Jure – Escobar » (*Pensées,* éd. L. Brunschvicg, 956), il « distingue » plus qu'il n'« assimile » (G. Bottereau, p. 200 ; cf. *Notes de Pascal sur les Jésuites,* AHSI, t. 43, 1974, p. 152). De ces Jésuites qu'il n'aime guère, Pascal fait donc une exception en faveur de Saint-Jure, qui a ainsi le mérite de trouver grâce auprès de contemporains exceptionnels. Et ce n'est pas une mince étrangeté : ce renom immédiat sur un destin qui ne semble ni l'expliquer clairement, ni totalement le justifier.

Sommervogel, t. 7, col. 416-29 ; t. 9, col. 830-31 ; t. 12, col. 778. Saint-Jure a souvent été réédité au 19e siècle ; on a tiré des extraits de ses œuvres ; on a retouché son style et parfois sa pensée au point de les défigurer (voir art. Saint-Pard, *infra*).

Notices dans Feller (*Biographie universelle,* éd. de Paris, Gaume, t. 4, p. 638-39), Michaud, DTC (t. 14, 1939, col. 763-65 ; bibliogr.), L. Koch (*Jesuiten-Lexikon,* Paderborn, 1934, t. 2, col. 1582-83). – P. Delattre, *Les établissements des Jésuites en France,* 5 vol., Enghien, 1949-1957 (voir index).

M. de Pommereu, *Chronique de l'Ordre des Ursulines...,* t. 1, Paris, 1673. – (J.-B. La Sausse), *Doctrine spirituelle du P. Berthier, du P. Surin, du P. de Saint-Jure...,* Paris, 1797 (au sujet du *Livre des élus*). – A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus,* t. 2 et 22, Poitiers, 1867 et 1870. – J.-M. Prat, *Recherches historiques... sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton,* 5 vol., Lyon, 1876-1878. – Ch. de Rochemonteix, *Le collège Henri IV de la Flèche,* t. 4, Le Mans, 1889. – J.-L. Adam, *Le mysticisme à la renaissance ou Marie des Vallées dite « la Sainte de Coutances »,* Paris, 1894.

J. de Court, *Mémoires chronologiques qui peuvent servir à l'histoire ecclésiastique... d'Amiens,* s d. – M. Souriau, *Deux mystiques normands au 17e siècle. M. de Renty et J. de Bernières,* Paris, 1913. – H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 3, 1921, p. 258-79 et *Index* par Ch. Grolleau, 1936, p. 225-26. – É. Dermenghem, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées,* Paris, 1926. – *Lettres inédites* (de Saint-Jure à Jeanne des Anges), éd. F. Cavallera, RAM, t. 7, 1926, p. 251-71 ; t. 9, 1928, p. 113-38 ; t. 11, 1930, p. 3-16 et 113-34. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. 4, Paris, 1928. – A. Bessières, *La vie mystique du baron de Renty,* VS, t. 32, 1932, p. 145-68 ; t. 33, 1933, p. 51-73 (éd. du mémoire d'Élisabeth de Baillou sur Renty).

J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953 (index). – L. Regnault, *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne,* RAM, t. 33, 1957, p. 141-49. – L. Cognet, *La spiritualité moderne,* coll. *Histoire de la spiritualité chrétienne,* t. 3/2, Paris, 1966. – J.-J. Surin, *Correspondance,* éd. M. de Certeau, coll. Bibl. européenne, Paris, 1966,

surtout p. 1737-48. – G. de Renty, *Correspondance*, éd. R. Triboulet, même coll., Paris, 1978. – G. Bottereau, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, AHSI, t. 49, 1980, p. 161-202 (véritable monographie).

André Boland.

SAINT-MAMERT-BEAUSSIEU, prêtre séculier, 17e siècle. – Nous ignorons tout de ce prêtre auteur d'un ouvrage spirituel : *Le faisceau de myrrhe de l'Épouse du Cantique ou le recueillement intérieur de l'âme avec Dieu au-dedans de nous... principalement dans le temps de l'oraison* « par le sieur de S.M.B.P.S. » (Rouen, Le Boullenger, 1667, 392 p. in-12°).

L'ouvrage est centré sur le recueillement intérieur ; il donne une manière de faire oraison mentale, qu'il conçoit comme « un écoulement de l'âme vers Dieu, aidée et fortifiée par la paix sans laquelle nous ne pouvons rien pour notre salut et avec laquelle nous pouvons toutes choses » (p. 2). Tout y est axé sur la connaissance de Dieu présent en l'âme. L'auteur se réfère souvent à Augustin, Tauler et Thérèse d'Avila. On retrouve aisément dans la doctrine du livre des éléments rhéno-flamands, jésuites et capucins. C'est un ardent plaidoyer en faveur de l'oraison « cordiale ». Bremond le rapproche de ceux de Jean Aumont, le Vigneron de Montmorency † 1689 et de M. Le Gall de Querdu † 1694 ; il en donne quelques extraits (t. 8, p. 419-24).

H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 7 (cf. table par Ch. Grolleau). – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française au 17e siècle*, t. 3, Paris, 1966, p. 1803.

Raymond Darricau.

SAINT-MARTIN (Guillaume de), prêtre, † avant 1683. – De cet ecclésiastique nous savons seulement qu'il fut aumônier de Louis xiv et curé de la basse Sainte-Chapelle de Paris, qu'il prêcha l'Avent de 1677 à la Cour ; qu'il était mort en 1683. Il jouissait d'une réputation d'orateur et prêcha dans de nombreuses églises parisiennes. Il est dommage que les volumes édités de son œuvre ne portent aucune indication sur les dates ou les lieux de ses prédications. Il prêchait avec une éloquence pleine, solide, proche de celle de Bourdaloue. Nous avons de lui un Avent, un Carême et des Panégyriques de Saints. La doctrine qu'il développe a pour fondement l'Écriture. Il donne des exemples bien choisis tirés des sciences profanes, voire de l'histoire antique. En tout cela apparaît une familiarité très profonde avec l'œuvre de saint François de Sales.

Certains de ces sermons ont une portée qui dépasse leur temps, tel le sermon pour le 3e jeudi de Carême sur le mauvais riche (t. 1, p. 356-76). On remarquera aussi le sermon du dimanche de Quasimodo sur la paix (t. 2, p. 548) : « Il y a deux genres de victoire : le premier fait mourir les vaincus et conserve leur haine ; le second fait mourir la haine des vaincus et conserve leurs personnes ; la première victoire est imparfaite et mal assurée, comme elle n'étouffe pas cette haine, elle n'étouffe pas la semence de la guerre ; cette haine passe du cœur des vaincus dans le cœur de leur postérité, de leurs alliez et de leurs amis pour y fomenter une nouvelle guerre, qui est bien souvent plus sanglante que la première ; mais le second genre de victoire qui fait mourir la haine sans faire périr les vaincus, assure la paix et la confirme, parce qu'elle destruit la guerre dans son principe ; il sappe le fondement de la division en réconciliant les vaincus avec le vainqueur ».

Les deux volumes de panégyriques des saints embrassent tout le sanctoral. On y remarque un panégyrique de saint Louis, roi de France, qui en fait est un traité du prince chrétien ; deux panégyriques de François de Sales qui montrent bien la place de sa spiritualité dans la vie spirituelle de la France à la fin du 17e siècle : le prédicateur insiste sur l'amour dont le saint est pénétré, sa douceur, sa force et son courage ; un panégyrique de Catherine de Sienne dont l'influence a été si grande sur le 17e siècle français et dont l'orateur avait manifestement lu les œuvres ; enfin un panégyrique de saint Pierre mettant en valeur son rôle de pierre angulaire de l'Église. Dans l'*Octave du Saint-Sacrement*, l'orateur expose la théologie de l'Eucharistie : c'est pour nous transformer en Jésus Christ que l'amour de Dieu nous l'a donnée. Guillaume de Saint-Martin exhorte à la communion fréquente.

Outre ces ouvrages, les héritiers de Saint-Martin peuvent en avoir édité d'autres. En effet, par le privilège placé en tête de l'Avent de 1685 le libraire Edme Couterot est autorisé à « vendre et débiter » des discours sur les mystères, pour des vêtures, des professions religieuses, des synodes et des assemblées de prêtres. Jusqu'ici ces volumes n'ont pas été retrouvés.

Œuvres : chez Edme Couterot, Paris : *Octave du Saint-Sacrement* « preschée par Mr Guillaume de Saint-Martin, prestre, docteur en théologie, conseiller, aumosnier et prédicateur ordinaire du Roy et curé de la basse Sainte Chapelle de Paris » (1683, 265 p.) ; – *Panégyriques des Saints* (2 vol., 1683, 562 + 600 p.) ; – *Sermons pour tous les jours du Caresme* (2 vol., 1683, 466 + 554 p.) ; – *Sermons pour tous les jours de l'Avent* (1685, 434 p.).

Migne, *Orateurs sacrés*, t. 9. – A. Hurel, *Les orateurs sacrés à la Cour de Louis XIV*, Paris, 1872 (t. 1, p. XXVI ; t. 2, p. 115-17 ; t. 4, p. 171-74).

Raymond Darricau.

SAINT-MARTINIEN, religieuse de Saint-Charles d'Angers, 1831-1862. – Aimée Debillot est née à Somloire (Maine-et-Loire) le 9 août 1831, d'une famille chrétienne. Dès son enfance elle fait preuve d'une piété qui lui obtient la dispense nécessaire pour faire sa première communion à neuf ans et demi. Choisissant la congrégation de Saint-Charles d'Angers parce qu'elle n'y était pas connue, elle y entra le 1er juillet 1851. Elle prit l'habit le 14 juillet 1853 sous le nom de sœur Saint-Martinien ; ses premiers vœux eurent lieu le 30 août 1856 et les vœux perpétuels le 21 novembre 1861. Elle mourut à 31 ans, le 12 mai 1862, d'un mal contracté dans l'exercice de son apostolat charitable.

Ses 121 *Lettres* à son directeur, le chanoine P. Letellier, de fin décembre 1859 à avril 1862, retracent son itinéraire et son expérience spirituelles. En voici quelques traits.

Elle aurait aimé instruire et catéchiser les enfants ; on l'envoya soigner les malades à l'hospice Saint-Charles et à domicile. Ce fut pour elle une épreuve très dure dont personne n'eut connaissance, hormis son directeur.

Sa vie spirituelle est marquée par la recherche d'une union très forte avec le Christ dans son humanité, avec une attitude très filiale qui la fait lui parler avec simplicité, voire familiarité. S'y joignent une grande dévotion eucharistique et l'intense désir de la communion, qui nourrissent l'offrande de soi à la fois au Christ et aux malades, ses membres souffrants

qu'elle veut soulager physiquement et aider à découvrir le Seigneur.

Son humilité s'exprime dans la répugnance devant les louanges, dans la discrétion en communauté pour tout ce qui regarde son expérience spirituelle, dans l'intime persuasion de sa fragilité, de sa faiblesse, de ses fautes. La mortification fut présente dans sa vie dès sa jeunesse ; son directeur dût lui ordonner de ne plus rechercher privations et souffrances corporelles. Quand elle n'eut plus la permission de faire des pénitences, elle dit s'être mortifiée « en ne faisant pas les mortifications », préférant obéir et être ainsi dans la volonté de Dieu. Il faut voir dans ce désir de mortification une volonté de dominer son corps et en même temps la manière de s'unir à la passion du Christ.

Sans rien d'extraordinaire, elle fut favorisée de grandes grâces d'union et connut des phases purificatrices et nocturnes. Progressivement elle passa d'une recherche personnelle d'union avec le Christ crucifié à une attitude d'abandon, jusque dans sa mort.

Lettres de la sœur Saint-Martinien, 2 vol., Angers, Lainé, 1863 (notice par P. Letellier, t. 1, p. XX-LXVIII).

Jeanne Bouchaud.

SAINT-MAURICE (P. de), prêtre, 17e siècle. – Nous savons seulement de l'abbé de Saint-Maurice qu'il prêchait des retraites aux communautés religieuses de Paris et aux dames qui se réunissaient chez les Filles de Sainte-Geneviève de Mme de Miramion († 1696 ; DS, t. 10, col. 1286-88), au 47, quai des Tournelles.

Un ouvrage sortit de ces retraites : *L'âme religieuse en retraite, ou les exercices de dix jours pour les religieuses* (Paris, D. Foucault, 1660, 272 p., dédié à Mme de Vavre) ; il fut réédité (Paris, Chr. Remy, 1694, 258 p., dédié à Mme de Miramion) ; les 2 éd. sont à la Bibl. S.J. de Chantilly.

Pour chacun des dix jours, trois méditations sont proposées ; elles sont composées de considérations, d'affections et d'une résolution, et reprennent le cheminement global des *Exercices* ignatiens réparti selon les trois étapes de la vie intérieure (purgative, illuminative, unitive). Mais les méditations évangéliques et celles qui forment l'articulation du livret ignatien sont omises. Suit un « Abrégé des considérations et des pratiques qui peuvent servir de remède aux... manquements de la vie religieuse » en 20 courts chapitres, qui n'apporte pas grand-chose, sinon des conseils pour la régularité. L'ouvrage offre l'intérêt de faire connaître l'enseignement spirituel donné à des communautés religieuses dans la seconde moitié du 17e siècle.

Raymond Darricau.

SAINT-OMER (Édouard), rédemptoriste, 1832-1901. – Né à Sévry (près de Beauraing, Belgique), le 22 septembre 1832, Édouard Saint-Omer fait ses humanités au séminaire de Bonne-Espérance. En 1853 il entre à Saint-Trond au noviciat des Rédemptoristes, y émet les vœux le 2 février 1854, et se rend à Wittem (Limbourg hollandais) à la maison d'étude internationale, très florissante depuis 1836, des Rédemptoristes. Le 22 mars 1862 il y fut ordonné prêtre et envoyé à la maison de Liège (rue Hors-Château) ; avec ses confrères il prêche des missions paroissiales avec succès. Dès 1873, Saint-Omer souffre d'une grave extinction de voix. Il divise alors sa journée entre prière à la chapelle et travail en chambre. En 1874 paraît son premier livre ; il continue de publier jusqu'en 1894. Alors, ayant retrouvé la voix, il recommence ses courses apostoliques. Son éloquence paternelle émeut tous les cœurs. Il veut être missionnaire jusqu'à la fin, dit-il. Il prêche jusqu'au mois de juillet 1901 ; il prolonge sa prière jusqu'au dernier moment ; le 21 août 1901, il meurt doucement à la maison de Liège, où il avait vécu presque toute sa vie.

Saint-Omer a laissé une œuvre publiée importante : 1) *La Sacré Cœur de Jésus d'après S. Alphonse de Liguori,* Liège, 1874, 544 p. in-32° (97e éd., 1920 ; trad. néerlandaise, allemande, anglaise, espagnole, créole, polonaise, hongroise). – 2) *Le Très Saint Cœur de Marie d'après S. Alphonse...,* Liège, 1875, 712 p. in-32° (23e éd., 1908 ; trad. néerlandaise et allemande). – 3) *Pratique de la perfection mise à la portée des fidèles... d'après S. Alphonse,* 2 vol., Tournai, 1874, 440 + 482 p. in-16° (trad. allem., néerl., anglaise et portugaise).

4) *Les plus belles prières de S. Alphonse...* manuel complet d'exercices pour chaque jour, chaque semaine, chaque mois, Tournai, 1878, 714 p. in-16° (200e éd., 1934 ; trad. néerl., anglaise, allem., portugaise). – 5) *Prières choisies de S. Alphonse...,* Tournai, 1879, 423 p. in-16°. – 6) *Calendrier spirituel de S. Alphonse...,* Tournai, 1879, 74 p. in-32°. – 7) *De la salutaire pratique d'entendre la messe tous les jours,* Tournai, 1880, 52 p. in-32° (41e éd., 1893 ; nombreuses trad.).

8) *Au Ciel, au Ciel !,* opuscule destiné aux malades, Liège, 1880, 46 p. in-16° (nombreuses trad.). – 9) *Étrennes du Cœur de Jésus à ses amis,* calendrier pour 1880, Tournai, 1880, 64 p. in-32°. – 10) *Les clefs du paradis ou la confession bien faite,* Tournai, 1882, 272 p. in-16° (trad. allem., néerl., portug.). – 11) *L'Enfant de Marie,* Tournai, 1882, 64 p. in-32° (trad. néerl., allem.). – 12) *Neuvaine très efficace à Notre-Dame du Perpétuel Secours,* Bruges, 1884, 62 p. in-32° (trad. néerl., polonaise, anglaise, allem.).

13) *Des salutaires effets de la confession fréquente,* Tournai, 1884, 32 p. (trad. néerl. et polon.). – 14) *Souvenir de ma première Communion. Le Petit Manuel des prières de S. Alphonse...,* Tournai, 1886, 420 p. in-32° (trad. néerl.). – 15) *Le Grand Manuel des Prières de S. Alphonse,* Tournai, 1886, 692 p. in-16°. – 16) *Épis d'Or glanés dans divers auteurs,* Tournai, 1890, 64 p. in-32°.

17) *Le thaumaturge du 18e siècle ou la vie, les vertus et les miracles du Bx Gérard Majella,* Bruges, 1892, 180 p. in-18° (16e éd., 1924 ; trad. néerl., portug., anglaise, chinoise). – 18) *Neuvaine miraculeuse et prières spéciales au Bx Gérard Majella,* Bruges, 1895, 32 p. in-32° (trad. néerl., allem.). – 19) *L'Apôtre de Vienne, ou la vie, les vertus et les miracles du Bx Clément-Marie Hofbauer,* Tournai, 1899, 176 p. in-8° (trad. portug.).

Saint-Omer appartient à ce que P. Pourrat (*La spiritualité chrétienne,* t. 4, 1928, p. 487-91) appelle l'école liguorienne. Attaché à la spiritualité d'Alphonse de Liguori, il disposait d'un instrument de choix pour exposer les principes du saint : les missions pastorales. Celles-ci ne visaient pas seulement à convertir les pécheurs, mais devaient aboutir, selon ses vues (cf. *Œuvres complètes de S. Alphonse,* éd. Dujardin, t. 16), à établir les fidèles dans la vie dévote, la tendance continuelle à la perfection (cf. L. Grégoire, *Recherches sur les missions paroissiales prêchées par les Rédemptoristes dans le diocèse de Liège de 1833 à 1852,* Mémoire, Université catholique de Louvain, 1966). Concrètement cela se traduisait sous forme d'assistance à la messe quotidienne, confession fréquente, visites au Saint-Sacrement, exercice du chemin de la croix, récitation du chapelet... C'est pour alimenter cette ferveur religieuse que Saint-Omer publia ses livres.

De 1856 à 1878 parurent les *Œuvres complètes* de saint Alphonse (éd. Dujardin). Saint-Omer conçut l'idée originale de rassembler en un volume toutes les méditations et prières se rapportant au Sacré-Cœur qui étaient dispersées dans l'œuvre entière. Comme fil conducteur de son travail il prit les quatre souhaits adressés à Marguerite-Marie : un culte annuel, mensuel, hebdomadaire et quotidien. « Nous remplirons le premier désir par le choix de Mois consacré au S. Cœur (juin), le deuxième en adjoignant le premier Vendredi du mois, et le troisième par une heure sainte. Quant au quatrième il sera réalisé par l'admirable livre des Visites au S. Sacrement » (*Le Sacré Cœur de Jésus d'après S. Alphonse*, 1874, p. 13). Cet ouvrage est un manuel pratique pour tous. Sauf les « exemples » et la « pratique » qui viennent de lui, tout le reste est tiré à la lettre de saint Alphonse.

Saint-Omer opéra de la même manière pour *Le Très Saint Cœur de Marie*, dont les prières et méditations sont réparties selon les jours du mois de mai, les samedi de l'année et les fêtes mariales. Une méthode analogue régit *Les plus belles prières de S. Alphonse* ; il extrait de l'œuvre du saint des exercices pour chaque jour, chaque semaine, chaque mois, puis ce qui se rapporte aux grandes dévotions (Trinité, le Christ, Marie, Joseph, les anges, les saints). Dans l'esprit de son temps, notre auteur n'a pas oublié de favoriser la participation vivante à la liturgie eucharistique et aux sacrements.

Fervent adepte de la spiritualité d'Alphonse de Liguori, Saint-Omer a vulgarisé de façon extraordinaire les écrits du saint et aidé ainsi ses lecteurs à cheminer sur les voies d'une vie chrétienne plus intense.

M. De Meulemeester, *Influences ascétiques de S. Alphonse en Belgique*, Esschen, 1923, p. 27-28 ; *Mémorial de la Province Belge*, Louvain, 1931 (au 21 août) ; *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 364-68. – E. De Seyn, *Dictionnaire biographique des sciences, des lettres... en Belgique*, Bruxelles, 1935, p. 890. – Archives de la Province belge des Rédemptoristes (Bruxelles).

Alfred Deboutte.

SAINT-PARD (Pierre-Nicolas Vanblotaque ; connu sous le nom d'abbé de Saint-Pard), ex-jésuite, 1734-1824. – Né à Givet-Saint-Hilaire, alors diocèse de Liège (aujourd'hui Ardennes), le 9 (ou 8) février 1734, il est élève au collège des Jésuites à Dinant (Belgique), avant d'entrer au noviciat de Paris, le 13 novembre 1754. Après avoir professé dans divers collèges (notamment Vannes), lors de la suppression de la Compagnie de Jésus en France (1762), il se met sous la protection de l'archevêque de Paris, Ch. de Beaumont, qui lui conseille de prendre le pseudonyme de « Saint-Pard », qu'il conservera jusqu'à sa mort. Attaché à la paroisse de Saint-Germain-en-Laye, puis aumônier à la Visitation de la rue Saint-Antoine à Paris, il réussit à échapper aux décrets de proscription ; mais, sous le Directoire, ayant prêché en public à Poissy, il est emprisonné à deux reprises. En 1801, l'archevêque de Paris, Belloy, le nomme chanoine honoraire et, doyen du chapitre à 90 ans, il meurt le 1er décembre 1824.

On cite surtout Saint-Pard comme « éditeur » de J.-B. Saint-Jure (1588-1647). Mais, si l'on confronte avec les originaux les deux ouvrages de Saint-Jure dont il dit s'inspirer, on est déconcerté par des adaptations aussi libres, même à une époque où l'on était bien moins soucieux qu'aujourd'hui de la propriété littéraire : *Le livre des élus, ou Jésus crucifié*, « revu et corrigé » par Saint-Pard (Paris, 1771), réduit de près de moitié le texte de Saint-Jure, en suivant un ordre tout différent ; – *De la connaissance et de l'amour de Jésus-Christ*, « ouvrage tiré de J.-B. Saint-Jure » (Paris, 1773), offre à peine le dixième de l'in-folio de Saint-Jure et puise seulement dans le premier tiers et la finale.

Dans ces deux ouvrages (réédités – pas toujours sous le nom de Saint-Pard – jusqu'en 1862), on cherche vainement à retrouver des phrases de Saint-Jure, d'autant plus que les chapitres, l'ordre des idées et les exemples sont totalement bouleversés. Tout en proposant une « adaptation » des « choses excellentes mais noyées et peu distinctes » de Saint-Jure (Avertissement, p. 3, *De la connaissance...*), Saint-Pard use lui-même d'un style oratoire diffus ou excessif : « Nos cœurs sont des pierres liquéfiées par la Charité... Dieu menace de sa haine et de sa vengeance éternelle tous ceux qui refusent ses avances... Sur la croix, l'assurance de posséder un jour nos cœurs remplit de délices l'âme de Jésus » (*De la connaissance...*, p. 149 à 155).

Il est permis de suspecter l'exactitude de Saint-Pard quand il traduit, du latin, *La vie et la doctrine de Jésus-Christ, rédigée en méditations...* de Nicolas Avancin (Paris, 1775, 2 vol.).

Dans ses ouvrages plus ouvertement personnels, on trouve la même alliance d'élans de piété fervente et d'inflation oratoire : *Retraite de 10 jours, à l'usage des ecclésiastiques...*, 1773 (2e éd., 1803), – *La conduite intérieure du chrétien*, 1773 (rééd. jusqu'en 1825), – *L'âme chrétienne formée sur les maximes de l'Évangile*, suivie de *L'Oratoire du cœur* (fort remanié par Saint-Pard) de Querdu-Legall, 1774, – *Le jour de communion...*, 1778 (rééd. 1819), – *Examen de l'amour pénitent*, suivi d'un *Essai sur l'Ordre*, 1799.

Sommervogel, t. 7, col. 436-39. – Notice, extraite de l'*Ami du Roi et de la religion*, en tête de *De la connaissance...* (Paris, 1825) et du *Livre des élus* (Paris-Lyon, 1839). – Autres notices dans *Biographie liégeoise*, t. 2, p. 685, et Hoefer, *Biog. générale*, t. 43, p. 74. – DS, t. 2, col. 1234 ; t. 9, col. 529.

Paul Duclos.

SAINT-PÉ (François de), oratorien, 1599-1678. – Né au village de Vallegrand, dans le diocèse de Paris, le 28 février 1599, François de Saint-Pé fit ses études à Provins puis à Blois.

En 1611, à la mort de son père, gentilhomme et « chef du gobelet du Roi », il lui succède dans sa charge et l'exerce pendant 17 ans ; il posséda aussi une compagnie dans le régiment de Navarre. Son existence à la cour et à l'armée l'amena à bien des désordres. Ayant entendu parler du P. Charles de Condren comme d'un saint directeur, il put faire une retraite avec lui, se convertit et décida d'entrer à l'Oratoire de France (1626), ce qu'il ne put exécuter que le 21 février 1629. Dirigé par Condren, il se prépara à l'ordination sacerdotale qu'il reçut le 23 février 1630.

Saint-Pé fut rapidement nommé supérieur à Lyon (juillet 1632-octobre 1636), puis curé de Chancueil (diocèse de Sens). De là il est renvoyé à Lyon (1638) comme supérieur ; il participe à la 3e assemblée de l'Oratoire (Saumur) qui le nomme supérieur à Orléans, où il reste peu de temps. Condren lui confie, en effet, la direction de l'Institution de Saint-Honoré à Paris, destinée à former les Oratoriens. En 1642, Saint-Pé est chargé d'ouvrir un séminaire à Rouen, lequel ne dura guère plus de deux ans. Jusqu'en 1650 il est curé de la paroisse rouennaise de Sainte-Croix-Saint-Ouen. Il est ensuite supérieur du séminaire Saint-Magloire (1651), supérieur à Toulouse (1654) ;

sur ordre il doit se rendre auprès de la duchesse d'Orléans, à Blois, où il restera onze ans (1655-1666). Son dernier poste de responsabilité est la cure Notre-Dame des Vertus, où il reste jusque vers 1673. Il se retira ensuite à la maison de Paris, où il mourut au début de janvier 1678.

Son biographe, Edme Cloyseault, a retenu surtout de la figure spirituelle de Saint-Pé son humilité, sa soumission entre les mains de ses supérieurs et son grand prestige d'homme de Dieu.

Saint-Pé a peu publié. Son premier ouvrage est intitulé *Cinq dialogues pour expliquer la perfection avec laquelle Jésus-Christ a racheté le monde, et pour exciter les hommes à son amour parfait, entre Paul et Timothée* (Paris, Coignard, 1661, in-24°) ; en fait il y a dix dialogues, comme dans l'éd. suivante : *Le nouvel Adam ou l'excellence de la Rédemption des hommes par Jésus-Christ...* (Paris, Huré, 1662, in-24°).

Ces éditions sont anonymes ; ce n'est pas Saint-Pé qui les public. Les dialogues traitent de la justice originelle, de la chute d'Adam, de la pénitence (3-4), de Jésus-Christ et de sa parfaite pénitence (5), de l'esprit d'abnégation et des différentes espèces d'abnégation enseignées par Jésus.

La 3e éd. (Paris, Léonard, 1666, in-12°), toujours anonyme, reprend le texte de la deuxième et y ajoute une deuxième partie qui est un commentaire du Credo par demandes et réponses : son but est d'expliquer les mystères de la foi tout en excitant le chrétien à les méditer. Il semble, selon Batterel, que l'ouvrage soit un recueil des entretiens que tenait Saint-Pé au château de la duchesse d'Orléans pour l'instruction des gens de sa maison.

Le second ouvrage de Saint-Pé est comme une suite du premier : *Dialogues sur le baptême ou la vie de Jésus, communiquée aux chrétiens dans ce sacrement, avec l'explication de ses cérémonies et de ses obligations,* « par le R.P.F.D.S.P. » (Paris, Roulland, 1667, in-12°) ; il fut réédité : *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême en forme de dialogue...* (Paris, Léonard, 1669, in-12°) ; rééd. sous le premier titre, Paris, Roulland, 1675, 326 p.

Enfin, Cloyseault publia, à la suite de sa biographie, des *Aspirations pour les agonisants tirées de l'Écriture sainte* (éd. Paris, 1696, p. 277-393).

Les deux ouvrages principaux de Saint-Pé sont d'un disciple de Condren ; ils diffusent sous une forme catéchétique ses inspirations majeures, tout en les centrant sur la vie baptismale conçue d'une manière qui englobe tout le cours de la vie chrétienne. Ces ouvrages, en dépit de leur style qui a vieilli, sont d'une grande qualité. Le Christianisme qu'ils enseignent est d'une austère grandeur, qui est celle du Christ bérullien. Plus que d'amour et d'imitation, il est question de notre nouvel être instauré par le baptême et qui est de participer à Jésus-Christ, chose possible parce que nous sommes membres de son Corps et qu'il est par sa divinité le fond de notre être ; il s'agit d'adhérer à ce Christ en renonçant à tout ce que nous tenons du vieil Adam.

Edme Cloyseault, *La vie du Père François de Saint-Pé...*, Paris, 1696. – L. Batterel, *Mémoires domestiques... Histoire de l'Oratoire*, t. 2, Paris, 1903, p. 193-219. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, surtout t. 9, p. 4-35 ; cf. Index par Ch. Grolleau, p. 227. – DS, t. 1, col. 1236 ; t. 2, col. 1008, 1374, 1386 ; t. 3, col. 623, 847 ; t. 4, col. 768.

André Derville.

SAINT-SULPICE (Compagnie des Prêtres de). – I. *Histoire.* – II. *Œuvres spirituelles.*

I. HISTOIRE. – Quand il ouvrit avec deux autres prêtres, le 29 décembre 1641, un séminaire à Vaugirard, près de Paris, Jean-Jacques Olier ne voulait constituer qu'une petite communauté où se formeraient des candidats au sacerdoce et des ecclésiastiques déjà en fonction. Transféré pendant l'été 1642 auprès de l'église Saint-Sulpice de Paris, dont Olier devenait le curé, son groupe grandit peu à peu et eut à répondre, à partir de 1647, aux demandes de plusieurs évêques de province qui cherchaient des directeurs pour créer leur séminaire diocésain. Des « prêtres du séminaire de Saint-Sulpice » furent ainsi prêtés quelque temps à Lodève, Rodez, Magnac, Saint-Flour, et prirent en charge par contrat durable les séminaires de Nantes (1649), Viviers (1650), Le Puy (1652) et Clermont (1656). Dans la pensée du fondateur, ils devaient, parce que destinés à servir le clergé séculier, ne pas former une congrégation, mais rester « prêtres du clergé » ; même si ce titre lui fut reconnu quelque temps, la « petite société » fut plus naturellement dite « compagnie des prêtres de Saint-Sulpice ». Le supérieur du séminaire parisien était en même temps supérieur de tout le groupe, peu nombreux (une trentaine de membres en 1658) mais déjà dispersé en sept communautés, dont celle de Montréal au Canada. Les constitutions, préparées par Olier et adoptées en 1659, puis complétées en 1711, régirent la vie de la société jusqu'au *Codex Juris canonici* de 1917. La Compagnie se développa régulièrement, en se limitant à la direction des grands séminaires, si l'on excepte les cures de Saint-Sulpice et de Montréal, et au 18e siècle quelques séminaires-collèges. A la veille de la Révolution, on comptait 155 sulpiciens.

Supprimée en France en 1790, et comptant seize victimes exécutées, la Compagnie put envoyer en 1794 un renfort aux sulpiciens de Montréal que le régime anglais avait tenus isolés depuis 1763 ; elle prit surtout en charge en 1791 le premier séminaire des États-Unis, à Baltimore. Rétablie en France à partir de 1800 avec un effectif très réduit, elle reprit progressivement la direction d'une douzaine de séminaires, mais fut dissoute par décret de Napoléon le 8 octobre 1811 pour s'être montrée trop favorable au pape captif. La fin de l'Empire permit son rétablissement (1814), puis la reconnaissance légale par Louis XVIII le 3 avril 1816. Un développement régulier conduisit au chiffre de plus de quatre cents confrères en 1900, dirigeant les séminaires de 23 diocèses français en plus de Saint-Sulpice de Paris et d'Issy, et cinq séminaires universitaires ; l'implantation de neuf communautés aux États-Unis et de huit au Canada amenèrent en 1903 le supérieur général à déléguer une partie de son autorité sur ces établissements, qui formèrent bientôt deux « provinces » (Constitutions de 1921).

De nouveaux champs d'action se sont ouverts aux sulpiciens par la création de grands séminaires à Hanoï (Vietnam, 1929), Fukuoka (Japon, 1933) et Kunming (Chine, 1934). Après 1950, l'Amérique latine et l'Afrique francophone ont également fait appel à eux ; en retour, des prêtres vietnamiens, japonais, colombiens et quelques africains sont entrés dans la Compagnie.

Élaborées à la suite du concile Vatican II, de nouvelles constitutions ont été approuvées par le Saint-Siège le 25 décembre 1981. « Dédiée à Jésus Christ

souverain Prêtre, la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice... est une société de prêtres diocésains qui ont pour vocation le service de ceux qui sont ordonnés au ministère presbytéral... C'est une société de vie apostolique de droit pontifical » (*Constitutions* I, 1).

II. ŒUVRES SPIRITUELLES. – Leurs responsabilités de formateurs ont souvent amené les sulpiciens à devenir auteurs. Leurs œuvres dans les différentes sciences ecclésiastiques ont été présentées ailleurs (voir E. Levesque, art. *Saint-Sulpice*, DTC, t. 14, 1937, col. 801-32 ; c'est surtout dans le domaine des études bibliques qu'il doit être complété pour les œuvres magistrales d'A. Robert, A. Gelin, É. Osty, A. Feuillet, H. Cazelles, R. E. Brown, etc.). Nous relevons ici uniquement celles qui concernent la spiritualité, en les ordonnant par rapport aux intuitions du fondateur.

Un grand nombre d'auteurs ayant leur notice dans le DS, nous marquons leur nom d'un astérisque * sans rappeler leurs dates ni leurs écrits. Le sigle A.S.S. indique les Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice à Paris.

1. **Les directives de J.-J. Olier.** – Sa doctrine spirituelle a été exposée ci-dessus et ses écrits énumérés (DS, t. 11, col. 739-51). En ce qui concerne la « pauvre petite maison » qu'il fondait, Olier laissait de fortes directives spirituelles dans le *Pietas seminarii* et dans de nombreuses esquisses inachevées. « Le but premier et dernier de cet institut sera de vivre souverainement pour Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur, de telle sorte que l'intérieur de son Fils pénètre l'intime de notre cœur... ». La « dévotion principale » de ces prêtres « sera de se consacrer au sacrement de l'eucharistie », « car la foi leur apprend que Jésus est l'unique ministre de votre gloire et qu'il vit au très saint sacrement de l'autel, rempli du véritable culte et de la religion qui est due à la souveraine majesté des trois Personnes ». L'humanité de Jésus est la voie de cette adoration, ce qui requiert une attention particulière à l'enfance de Jésus en son esprit d'humilité et de simplicité, une dévotion à Marie et à Joseph envers lesquels on pratiquera une soumission, voire une servitude, perpétuelle.

Les Apôtres sont proposés comme modèles pour le « collège apostolique » que veut être le séminaire « où l'on est assemblé... pour y étudier leurs maximes, pour invoquer leur esprit, pour imiter leurs mœurs et vivre conformément à l'Évangile qu'ils nous ont annoncé ». Olier tire ensuite du culte de la croix les conséquences personnelles pour le disciple : acceptation du mépris, des épreuves et de la mort même, esprit de sacrifice qui s'exprime aussi bien dans l'ascèse que dans l'annonce du Christ par la parole et par l'exemple. L'union au Christ sera recherchée par la fidélité à « l'action vivifiante de son Esprit », ce qui implique qu'on « renonce au jugement et à la volonté propres » (*Pietas*, et A.S.S., ms 14, p. 37 et 281).

L'*Examen de la Société* formule très heureusement cette spiritualité pascale qui associe vie dans le Christ, abnégation et service apostolique : « ... S'ils ont fait paraître Jésus Christ en leurs mœurs, sa douceur, son humilité, sa patience, sa charité, son obéissance et support du prochain. ... S'ils ont vécu dans l'esprit de servitude vers Jésus Christ et ses membres. S'ils ont aussi vécu dans l'esprit d'hostie » (ms 14, p. 65). « Le séminaire de Saint-Sulpice, peu nombreux qu'il puisse être, fait profession de ne se point ériger en congrégation, pour n'avoir d'application et d'amour que pour l'Église de Jésus Christ et surtout pour son saint clergé qui est toute sa lumière, sa ferveur, sa vertu, sa sanctification et sa conduite » (p. 87). Consacrant toute leur vie au service des clercs et des prêtres dans le cadre diocésain, ils choisiront la pauvreté et renonceront à tout bénéfice et dignité ecclésiastiques.

2. **Saint-Sulpice au 17e siècle.** – 1° L'ATTACHEMENT AU FONDATEUR. – Pour fixer le souvenir d'Olier, son disciple et successeur A. de Bretonvilliers* (1621-1676 et non 1671) a rassemblé impressions et témoignages sous le titre de *Mémoires* et rédigé une *Vie* (tous volumes inachevés et inédits), dont L. Tronson* a tiré *L'Esprit de M. Olier*, resté longtemps manuscrit. C'est à L. Tronson que l'on doit l'édition des *Lettres spirituelles* (1672), dont beaucoup sont, non des pièces de correspondance, mais des pages extraites des papiers laissés par Olier. Le même Tronson groupa les passages d'Olier relatifs à la spiritualité de la cléricature et du sacerdoce et en composa le *Traité des saints Ordres*, non sans réinterpréter parfois le message du fondateur (aux références données DS, t. 11, col. 740, ajouter : *Traité des saints Ordres (1676) comparé aux écrits authentiques de J.-J. Olier († 1657)*, éd. critique avec introduction et notes par G. Chaillot, P. Cochois et I. Noye, Paris, 1984).

En 1687, François Leschassier (1641-1725) utilisa les mémoires de Bretonvilliers pour une brève *Vie de M. J. J. Olier*, la première à être imprimée, qu'on retrouve dans la *Vie des Saints* du P. Giry (1719) et jusque dans les *Petits Bollandistes* (1869). Le curé de Saint-Sulpice Henri Baudrand (1637-1699) et le supérieur d'Angers Joseph Grandet* composèrent tous deux pour leurs confrères une notice sur la vie de M. Olier, mais sans publier.

2° PERMANENCE DU COURANT BÉRULLIEN. – Avec A. de Bretonvilliers*, Saint-Sulpice restait dans le courant bérullien ; son *Journal spirituel* inédit est d'un mystique attentif à discerner ce que Dieu opère en lui et admis à contempler le « combat amoureux » entre l'amour du Père et l'anéantissement du Fils qui semblaient augmenter dans la vue l'un de l'autre » (A.S.S., ms 121, p. 307). Il composa pour les fêtes propres des séminaires les offices de la Vie intérieure de Jésus et de la Vie intérieure de la sainte Vierge, thèmes tout bérulliens qu'il proposait aussi à la communauté, projetée par Olier et réunie en 1659, des Filles de l'Intérieur de la T. S. Vierge. Car les dévotions du séminaire vont à honorer, comme chez Bérulle, le Verbe incarné (Jean Blanlo* avec *L'Enfance chrétienne*) et sa mère : Henri Baudrand défendit contre Launoy et l'abbé Marais le privilège de l'Immaculée Conception (en 1672-1674 : A.S.S., ms 30) ; Antoine Brenier (1651-1714) réunissait une « association du saint esclavage de Jésus vivant en Marie et soumis à Marie » (Bertrand, t. 1, p. 209) ; J. Grandet* composait l'histoire de la dévotion en Anjou, *Notre-Dame angevine* (publiée à Angers en 1884).

Mais c'est surtout par les orientations foncières des séminaires que les sulpiciens maintinrent les principes du bérullisme : la vie chrétienne considérée comme participation aux dispositions religieuses de Jésus envers son Père, l'importance donnée à « l'intérieur » des clercs qui le conforment à « l'intérieur » de Jésus par l'oraison (DS, t. 13, col. 319-20, et t. 7, col. 1872-77 et 1900) et qui le contrôlent par l'examen et la direction spirituelle ; l'exaltation du sacerdoce, et d'abord de la cléricature.

3° L'ASCÈSE DES SÉMINARISTES ET DES PRÊTRES. – Les bibliothèques conservent un grand nombre de manus-

crits, dont il est difficile d'identifier les auteurs, tant la doctrine est commune et la présentation impersonnelle ; les recueils étaient d'ailleurs souvent recopiés, pour que des confrères puissent donner les exercices sans les avoir eux-mêmes composés.

Entretiens aux ordinands (Lyon, B. M., ms 1328 ; A.S.S., mss 168 et 191 ; *Des saints ordres et des obligations qui leur sont essentielles* par Jean-Durand Constant, 1637-1708, pour le séminaire d'Autun, Bibliothèque des Spiritains à Chevilly-Larue) ; retraites (Lyon, B.M., ms 1220 ; A.S.S., mss 192, 193, 194, 204, 209, 351) ; conférences spirituelles (par ex. de Balthasar Maillard, Lyon, B. M., ms 1224) ; méditations (Lyon, B. M., mss 1213, 1214, 1218 ; séminaire d'Angers, *Réflexions sur les mystères de J. C.* par J. Grandet* ; *Sujets d'oraison* de Lantages* au séminaire de Viviers ; A. S. S., ms 236, *Le véritable ecclésiastique,* attribué à tort à Antoine Raguier de Poussé). La plupart des ouvrages de Louis Tronson*, *Traité de l'obéissance, Retraite ecclésiastique, Manuel du séminariste, Entretiens et méditations ecclésiastiques,* sont restés inédits jusqu'au 19e siècle. Ce sont plutôt les sulpiciens employés en province qui ont publié, mais sous l'anonymat : le *Catéchisme de la foi et des mœurs chrétiennes* et les *Instructions ecclésiastiques* de Ch. de Lantages*, les *Catéchismes de Bourges,* la *Retraite pour les ordinands* et les *Entretiens ecclésiastiques* de J. de La Chétardie*.

En tous ces écrits, l'accent est mis sur le détachement et sur l'ascèse ; c'est que bien des ordinands se présentaient sans une formation suffisante aux vertus chrétiennes alors que la carrière ecclésiastique offrait trop de dangereux avantages. Leurs directeurs prêchaient d'exemple, tel Antoine Brenier (« Le programme ascétique d'un sulpicien à la fin du 17e siècle », dans *Bull. du Comité des Études,* n. 18, 1957, p. 627-36) ou Jacques Baüyn dont le *Mercure galant* lui-même évoquait, lors de son décès en mars 1696 (p. 270 svv), les « saints emportements de pénitence ». A la même époque, Saint-Sulpice se gardait à la fois de soutenir le mysticisme de Fénelon, jugé trop passif, et de favoriser les excès de mortification du jeune Grignion de Montfort*.

L'effort le plus important des directeurs de séminaires était d'initier les jeunes clercs à l'oraison : en développant la méthode simple d'Olier (adoration, communion, coopération), ils ont composé des ouvrages didactiques : *Méthode de l'oraison mentale* dans les *Catéchismes* de La Chétardie* (Bourges, 1693) ; *De l'oraison, méthode et condition pour bien prier,* ms 125 de la B. M. de Bourges, peut-être œuvre d'Henri Le Tellier (1627-1710). Un « Abrégé de la méthode de l'oraison mentale » est antérieur et se retrouve à la base de nombreux commentaires ; on l'attribue à Ch. de Lantages* (cf. *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice. Documents...* éd. G. Letourneau, Paris, 1903).

L'ouvrage le plus représentatif de l'éducation sulpicienne est le célèbre recueil des *Examens particuliers,* commencé par Olier et Antoine Raguier de Poussé (1617-1680), complété par L. Tronson, souvent copié avant d'être publié en 1690. Le schéma christocentrique de chaque examen marque bien l'influence bérullienne, tandis que les questions posées à la conscience mènent la guerre aux défauts et à l'amour-propre selon une analyse psychologique digne des moralistes classiques. Par leur insistance sur la modestie, la discipline de vie, l'austérité et la piété, les *Examens* ont beaucoup contribué à forger le type du prêtre français des siècles suivants (cf. Émile Goichot, RAM, 1969, p. 425-450 ; 1970, p. 71-98 et 1975, p. 73-98).

4° Hors du sanctuaire. – En province surtout, les sulpiciens pouvaient avoir à agir sur d'autres publics : des évêques leur confiaient la rédaction du catéchisme diocésain (Lantages au Puy, La Chétardie à Bourges) ou la direction des conférences ecclésiastiques. Malgré les mises en garde de L. Tronson (*Correspondance,* Paris, 1904, t. 1, p. 215-16, 472-73), l'assistance spirituelle aux religieuses (par exemple J.-B. Michel pour Marceline Pauper*) pouvait aussi les retenir, et plus largement le public dévot : ainsi Laurent Chénart*, après qu'il eut quitté la Compagnie, publiait ses *Considérations sur les principales obligations de la vie religieuse,* 1687, non sans y joindre un exposé de la méthode d'oraison, la même étant proposée aux autres destinataires des vol. 2 et 3 (non signalés dans la notice DS, t. 2, col. 823 : *... de la vie chrétienne* et *... de la vie ecclésiastique*). Jacques Guisain (1627-1682) eut un réel succès de librairie avec *Les sages entretiens d'une âme qui désire sincèrement son salut* (Caen, 1668), restés anonymes dans les quelque 35 rééditions ou adaptations du 18e siècle. La préoccupation du salut chez Guisain, comme le souci des obligations dans l'œuvre de Chénart, marque la distance prise désormais par rapport aux premiers disciples de Bérulle, dont l'enseignement paraît trop élevé ou trop peu praticable.

C'est ce même public élargi que visaient les biographies édifiantes, de sainte Thècle par La Chétardie*, de sœur Agnès* de Langeac et de Françoise* des Séraphins par Lantages, tandis que restaient manuscrites, donc limitées aux communautés concernées, les vies des sulpiciens Damien Hurtevent par Maillard et A. de Bretonvilliers par H. Baudrand, comme celle d'Anne-Marie Martel par Lantages. Outre cinq biographies imprimées, Joseph Grandet* avait rédigé près de cent soixante monographies sur des prêtres édifiants et actifs de son siècle, avec la conscience d'avoir assisté à un profond renouveau.

3. **18e siècle.** – Paradoxalement, alors que les séminaires sont stables et appréciés – en particulier Saint-Sulpice de Paris qui fournit plus de la moitié des évêques français entre 1743 et 1789 –, alors que les sulpiciens, nettement plus nombreux qu'auparavant, composent souvent des ouvrages de théologie dogmatique ou morale, jusqu'à un très bon niveau d'érudition (ainsi Laurent-Josse Le Clerc, 1677-1736, *Vie, écrits et correspondance* par L. Bertrand, Paris, 1878), leurs écrits de spiritualité sont bien moindres qu'à l'époque précédente. D'abord, il est frappant que l'abondante série des rééditions d'Olier s'arrête brusquement avec la 6e édition du *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* procurée « à Cologne » par Pierre Poiret* ; cette publication par un protestant parmi d'autres œuvres mystiques contestées a-t-elle rendue suspecte la spiritualité d'Olier ? ou bien les sulpiciens s'éloignaient-ils des écrits de leurs origines ? Il y eut bien en 1710 la tentative d'une réédition, mais remaniée, de l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes,* qui n'obtint pas le visa des censeurs (J. Le Brun, *Censure préventive et littérature religieuse en France au début du 18e siècle,* RHEF, t. 61, 1975, p. 223) ; c'est ensuite un silence complet pendant plus de cent ans. A peine voit-on l'historien de la paroisse Saint-Sulpice, H.-F. Simon de Doncourt*, publier en 1773 quelques chapitres de la *Vie* d'Olier par Bretonvilliers. Il faudra les loisirs forcés imposés par la Révo-

lution pour que F.-C. Nagot* entreprenne une *Vie* du fondateur.

Sans reprendre la *Pietas Seminarii*, les directives de François Leschassier, supérieur général de 1700 à 1725, visaient plus les modalités pratiques nécessaires pour garder « l'esprit de Saint-Sulpice », qu'il résumait ainsi : « En un mot, celui-là est parfaitement rempli de l'esprit de Saint-Sulpice, qui a de l'attrait pour l'oraison et pour la vie cachée, du mépris pour le monde, de l'amour pour les croix, de la tendresse pour ses frères et du zèle pour le clergé, et qui ne dit rien et qui ne fait rien qui ne s'accorde avec l'humilité, la charité et la simplicité chrétienne qu'il porte dans son cœur ».

La croissance de la Compagnie imposait une réflexion et des directives sur ses pratiques : les *Règles et constitutions* de 1711 s'étendent longuement sur les dispositions requises des supérieurs et des directeurs de séminaires ; Noël Garcin (1690-1761) constitue un *Recueil de quelques instructions qui peuvent aider un jeune directeur dans le ministère de la confession et de la direction* (Bertrand, t. 1, p. 334). Plus tard, Claude-François Bertin (1717-1788), supérieur à Toulouse puis à Reims, composa ses *Réflexions sur la conduite que doit tenir un directeur de séminaire*, somme des devoirs à remplir et des règles à observer dans la vie de communauté, la responsabilité collégiale de l'institution, l'étude des vocations et la direction personnelle des séminaristes et des prêtres ; l'ouvrage fut largement recopié pour que chaque communauté en fasse son profit.

Beaucoup de sulpiciens ont laissé le recueil des *Sujets d'oraison* proposés à haute voix à leurs élèves (aux A.S.S., des mss de Garcin, Houdet, Crenier, Visse, Émery) ; de même des instructions de retraite (*Entretiens ecclésiastiques* de N. Garcin), en particulier l'explication des ordinations (par ex. Paul-Jean Forest, 1769, ms au grand séminaire de Toulouse). Quelques-uns ont publié : François Guyton (1659-1724) donnait un *Catéchisme de la tonsure* (Le Puy, 1706, rééd. jusqu'en 1766) adopté par plusieurs évêques pour leur diocèse : manuel pratique qui supprime la symbolique du *Traité des saints ordres* et indique plutôt les moyens de la persévérance du clerc (« se confesser et communier tous les quinze jours, ou au plus tard une fois chaque mois », encore dans l'éd. 1766) et spécialement la méthode d'oraison.

Le *Manuale ordinandorum* (Lyon, 1743), enrichi par Pierre Féris (1719-1788) pour Nantes (1746) et souvent réédité, concerne aussi les prêtres : aux prescriptions d'ordre liturgique, il joignait un ensemble d'exercices et de prières centrées sur la célébration de l'eucharistie. Les autres publications de Fyot de Vaugimois* ont le même but : fournir aux prêtres la matière de leur oraison avant ou après la messe. On a dit le contenu et le succès du *Thesaurus sacerdotum et clericorum* de Claude Denise*. Au Puy, le supérieur Fr. Guyton agissait en faveur de la vie communautaire dans le clergé et écrivait *Les moyens de bien vivre dans une communauté ecclésiastique* (A.S.S., ms 464) ; le modèle restait la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, dont les *Règlements*, dus surtout à Fr. Leschassier et J. de La Chétardie, furent publiés en 1782.

Pierre Sartelon (1709-1782) composa un *Poema de sacerdotio et officio pastorali* (A.S.S., ms 418), mais la forme choisie, plus de dix mille distiques élégiaques, fait douter qu'il ait visé un public ecclésiastique moyen. L'œuvre de J.-A. Emery*, en dehors des inédits qui relèvent tous de son ministère auprès des séminaristes, fut publiée par lui à l'intention des prêtres et des fidèles ; elle relève plus de l'apologétique que de la spiritualité, sauf *L'esprit de sainte Thérèse* (1775) qui eut le mérite de diffuser en français les chapitres les plus accessibles des ouvrages de la carmélite. De même, Jean-Baptiste La Sausse* dépassait, dès ses premiers livres, le cercle des ecclésiastiques pour atteindre les religieuses et les simples fidèles par ses ouvrages affectifs et pratiques.

Au Canada, les sulpiciens consignaient les témoignages sur de saintes personnes dont ils s'étaient occupés : François Vachon de Belmont (1645-1732) rédigea les *Éloges de quelques personnes mortes en odeur de sainteté à Montréal*, notamment celui de Jeanne Leber (publié en 1929), et Étienne Montgolfier (1712-1791) écrivit la *Vie de la vénérable sœur Marguerite Bourgeois* (Villemarie, 1818) et celles de sœur Marie Barbier et de Jeanne Leber.

4. **19e siècle.** – Après la Révolution, l'urgence de l'œuvre des séminaires et la rareté des directeurs imposèrent aux supérieurs de la Compagnie de limiter strictement l'activité de ses membres à la formation du clergé. Des hommes d'action comme Denis Frayssinous (1765-1841) ou J.-P. Gaduel*, des auteurs plus indépendants comme Pierre-Pascal Le Toullec* ou P.-H. Corbière*, et les confrères promus à l'épiscopat (Mgr Affre et quelques autres en France, une dizaine parmi les premiers évêques des États-Unis) devaient quitter la Compagnie.

1° La restauration des séminaires se fit – et pas seulement chez les sulpiciens – avec la préoccupation de rétablir le plus complètement possible les pratiques et l'esprit qui avaient fait le succès de ces établissements au 17e siècle : même règlement, même clôture, mêmes textes utilisés pour la formation ; les *Examens particuliers* sont édités vingt fois entre 1811 et 1840. Bien que les conditions d'exercice soient assez nouvelles (un seul séminaire par diocèse, obligatoire, et assurant aussi la formation intellectuelle des candidats), la reprise de l'institution ne donne lieu à aucune réflexion ou production nouvelle. On fait appel aux anciens textes, et l'on privilégie ceux qui insistent sur le programme ascétique et sur les exigences de la vie ecclésiastique ; ainsi les écrits de L. Tronson*, spécialement rédigés pour les séminaristes, sont enfin imprimés dès 1822-1826, avant même que l'on ne réédite les traités, plus généraux, de J.-J. Olier. *L'Esprit de Saint-Sulpice* de Fr. Leschassier est publié en 1823.

Les élèves sont munis de manuels de piété, d'abord formulaires de prières, comme il en avait existé pour certains séminaires du 18e siècle (Lyon, 1739, Viviers vers 1780) : ainsi *Manuale clericorum seminarii S. Sulpitii Baltimorensis* dès 1808 ; *Pia exercitia* pour le séminaire parisien, 1819, qui donne pour la première fois la *Pietas* d'Olier. On y ajouta des explications sur les exercices, règlements ou examens prescrits : *Règles de conduite et exercices de piété pour un séminariste*, Le Puy, 1823 (œuvre d'Augustin Péala, 1789-1853) ; *Manuel de piété à l'usage des séminaires*, Paris, 1825 (24 éd. ; trad. anglaise, italienne et espagnole), dû à J.E.A. Gosselin (1787-1858) ; le séminaire de Lyon se munissait encore de son propre *Petit manuel*, 1833. *Le bon séminariste*, Paris, 1839, est un recueil du même genre, par J.B. Galais (1802-1854) ; plus didactique, Alexis Roy (1796-1874) composait la *Pratique de la direction, de la retraite du mois et de la monition à l'usage des séminaristes*, Paris, 1834. La nécessité d'un règlement personnel justifiait le *Plan d'une vie sacerdotale* de Pierre-François Féret (1797-1863), Nantes, s d (1840, lithographié) et 1866, ou les livres de Denis Vincent,

Le pieux ecclésiastique en voyage, Lyon, 1854, et *Le pieux séminariste*, Lyon, 1859.

En tous ces opuscules, la piété s'exprime par de nombreux « exercices », les méthodes tiennent beaucoup de place et les règlements ponctuent la vie du clerc, puis du prêtre, au point que l'exactitude à accomplir les obligations détaillées paraît être une vertu cardinale. Les vastes horizons de la spiritualité bérullienne n'y apparaissent plus guère ; l'ouvrage de base de la Solitude (année de « noviciat » de la Compagnie) n'était-il pas la *Pratique de la perfection chrétienne* de A. Rodriguez, placée en usuel dans chaque cellule ?

L'impulsion originelle se maintenait cependant avec force dans la Compagnie, prônant le dévouement au service du sacerdoce, le culte de l'abnégation, et mettant l'accent sur la « vie intérieure » et les moyens de la développer, en particulier l'oraison. Sans rien publier, un directeur effacé comme Gabriel Mollevaut (1774-1854) put exercer une influence considérable : Basile Moreau*, H. Lacordaire*, François Libermann* et le bienheureux Jacques-Désiré Laval (1803-1864) furent guidés par lui dans leur appel à la sainteté et leur vocation apostolique.

Des supérieurs doués d'autant de piété que de sagesse, comme Antoine Garnier (1762-1845) et Louis de Courson (1799-1850) à Paris, Jean-Nicolas Chameroy (1789-1832) en Avignon, Pierre Bénézit (1794-1872) à Coutances (*Vie*, par J. Blouet, Paris, 1937), Jean-Louis Duplay (1788-1877) à Lyon (*Vie*, par J.-M. Chausse, Lyon-Paris, 1887), tenaient leur communauté à un niveau spirituel dont tout un diocèse pouvait recueillir les fruits. D'un supérieur d'Avignon, J.-A. Goubin, on a écrit : « A quarante ans de distance, on se souvient encore de ses lectures spirituelles sur la conformité de l'âme sacerdotale avec le divin modèle et de ses instructions sur l'oraison » (Notice nécrologique, A.S.S., 1906).

2° Auteurs spirituels. – Comme pour les siècles précédents, on a conservé des recueils manuscrits des sujets d'oraison ou des sermons de retraites de nombreux directeurs : ainsi aux A.S.S., F.-C. Nagot*, Jean Montaigne (1757-1821), Antoine Duclaux*, J.E.A. Gosselin, etc. Furent publiés, parce qu'ils visaient plutôt les prêtres et souvent aussi les fidèles :

Pierre-Denis Boyer (1766-1842), *Discours pour les retraites ecclésiastiques*, Paris, 1843, 2 vol. ; – Jacques Valentin (1790-1847), *La vie propre du prêtre ou vie de foi*, Lyon, 1826 ; – André Hamon*, *Méditations*, nombreuses rééditions ; – Claude Piégay (1805-1877), *Souvenirs du séminaire, méditations pour le temps des vacances et l'anniversaire des ordinations*, Dijon, 1860 ; – Guillaume Renaudet (1794-1880), *Sujets d'oraison pour tout le cours de l'année*, Paris, 1874 ; – Louis Bacuez* ; – Louis Branchereau* (rectifier : 1819-1913) ; – aux États-Unis, J.-B. David* et J.-B. Hogan*.

Pour les dévotions, très en faveur au 19e siècle, on peut citer les travaux d'A. Riche* sur le cœur du Christ ; – *La solide dévotion à la très sainte Famille*, par Benjamin-Victor Rousselot, Montréal, 1855 ; – le *Manuel de la confrérie de l'amour de Dieu* selon la doctrine de saint François de Sales, par Jean-Alexandre Lelouey, Valognes et Bordeaux, 1848 ; – *Prières et exercices pour une neuvaine à sainte Anne*, par J. Palatin (1822-1902), Montréal, 1878 ; – *La dévotion aux saints Anges*, anonyme, Tours, 1873, par Édouard Labbe de Champgrand (1813-1881). Mais c'est surtout la dévotion mariale qui est illustrée par E.-M. Faillon*, Guillaume Renaudet (*Mois de Marie à l'usage des séminaires*, Paris, 1833 ; huit rééd.), Dominique Sire (1827-1917) et ses travaux sur la bulle *Ineffabilis* relative à l'Immaculée Conception.

Sur le ministère propre de la Compagnie, une étude a été menée par H.-J. Icard*, *Traditions de la Compagnie... pour la direction des grands séminaires*, Paris, 1886 ; Louis Bacuez* en a tiré un petit guide pratique, *Du directeur de séminaire*, Paris, 1892. La théologie spirituelle n'avait guère eu jusque-là sa place dans l'enseignement ecclésiastique en France ; avant la fin du siècle, on vit paraître les exposés synthétiques de Jérôme Ribet* et de J.-M. Guillemon*.

3° Le service de la tradition. – En reconstituant la Compagnie au sortir de l'épreuve de la Révolution, les sulpiciens avaient conscience d'une responsabilité à l'égard de la continuité de l'Église de France : elle avait vécu, grâce à la rénovation de son clergé, une grande époque, dont il fallait plus que jamais proclamer les leçons. Les grandes éditions de Bossuet, dues à Augustin Caron (1779-1850), et de Fénelon par J.E.A. Gosselin (1787-1858) sont l'aboutissement de cette intuition de J.-A. Émery* ; elles seront prolongées par l'œuvre bossuétiste d'Eugène Levesque (1855-1944). Dans le même sens, après les travaux de Louis-Joseph de Baudry (1778-1854) sur saint François de Sales, l'histoire et la doctrine de l'évêque de Genève ont retenu André Hamon*, à qui l'on doit aussi les vies du cardinal de Cheverus et de Mme Rivier, et surtout la publication des sept volumes de *Notre-Dame de France*. Jean Guibert* écrivait la *Vie de saint Jean-Baptiste de la Salle* ; E.-M. Faillon* exaltait les figures françaises des premières fondatrices au Canada.

Des confrères s'appliquaient à transmettre les leçons de leurs prédécesseurs, soit du 17e siècle comme Hurtevent et Lantages (par Faillon*, qui écrivit aussi la vie de M. Démia*), soit du 19e : Émery (par Gosselin), Mollevaut, de Courson et Faillon (par F.-R. Gamon), Hamon (par L. Branchereau*), Léon Hubert (anonyme, par Paul de Foville, 1840-1909), et le séminariste Paul Seigneret, martyr de la Commune (par Joseph Bouet, 1837-1896). Il faut y ajouter de nombreux travaux restés inédits, telles les *Vies de quelques membres de la Compagnie envoyés dans les missions des États-Unis* par J.-B. Philpin de Rivière (1813-1882) (A.S.S., ms 493).

Les sulpiciens avaient aussi à redécouvrir, dans leur propre tradition, l'œuvre de leur fondateur. Dès 1818 est publiée la *Vie de M. Olier* par F.-C. Nagot* ; les divers traités spirituels d'Olier sont réédités (le *Catéchisme chrétien* jusqu'à 15 fois), mouvement dans lequel les éditeurs de province ont souvent devancé ceux de Paris. *L'esprit d'un directeur des âmes* est tiré en 1831 des manuscrits de Bretonvilliers et Tronson. Une recherche historique solide était nécessaire : E.-M. Faillon* s'en chargea et publia en 1841 la *Vie de M. Olier*, refondue et enrichie en 1873. Découvreur des mémoires de Marie Rousseau*, il eut la main moins heureuse en composant la *Vie intérieure de la très sainte Vierge* (1866, Rome) qu'il disait tirée des écrits d'Olier et que H.-J. Icard* dut abréger et défendre. François-Régis Gamon (1813-1886) procura en 1885 une bonne édition des *Lettres de M. Olier*, pendant que Jean-Antoine Goubin (1826-1906) mettait enfin à la portée de ses confrères *L'esprit de M. Olier* (2 vol. lithographiés, 1896), adaptation de l'œuvre inachevée de L. Tronson sur les vertus et la doctrine du curé de Saint-Sulpice.

5. **20e siècle.** – 1° Continuité de l'œuvre initiale. – Perturbée en France par les transformations dues à la Séparation de l'Église et de l'État (1906) et aux deux guerres mondiales, l'activité de la Compagnie s'est maintenue dans le service des grands séminaires, avec

une place plus marquée du ministère auprès des prêtres (par exemple leur formation permanente) depuis 1960. Elle s'est exprimée en de nombreuses publications : aux œuvres mentionnées ailleurs de J. Gondal*, P. Gontier*, J. Guibert*, G. Letourneau*, Ch. Sauvé*, M. Lepin*, on peut ajouter :

– Pour la France : Gabriel André (1848-1931), *Nouveaux examens de conscience et sujets de méditation à l'usage du clergé de nos jours*, Paris, 1910 ; *L'éducation sacerdotale des apôtres à l'école de Jésus Christ souverain prêtre*, 2 vol., Paris, 1925 ; et la traduction de James Gibbons, *L'ambassadeur du Christ*, Paris, 1897 ; – cardinal Jean Verdier (1864-1940), *A mes prêtres. Souvenirs de mes retraites pastorales*, Paris, 1939 ; – Jules Blouet (1863-1941), *La communauté éducatrice du clergé*, Paris, 1916 ; *Pour sauver les âmes : indications pastorales*, Paris, 1926 ; *La sanctification des enfants*, Tourcoing, 1921, et divers petits ouvrages autour du thème de la vocation, par ex. *Je suis prêtre*, en collaboration avec dom Chautard*, Paris, 1928 ; *Bienséances ecclésiastiques et pastorales*, Paris, 1932 ; *Nos obligations pastorales : sujets d'oraison et d'examen*, Paris, 1938, qui présente bien la sanctification du prêtre dans et par son ministère ; – René Dubosq (1877-1952), *Les étapes du sacerdoce*, Bayeux, 1910 ; éd. refondue 1922 ; *Mes retraites avant les étapes*, Paris, 1941 ; – Mgr François Auvity (1874-1964), *A mes grands séminaristes. Le Pontifical*, Mende, 1941 ; *A mes prêtres. L'âme sacerdotale, retraites et méditations*, Mende, 1942.

– Au Canada : Firmin Duchein (1861-1940), *Directoire du saint prêtre*, 3 vol., Montréal, 1935-1939 ; – Mgr Émile Yelle (1893-1947), *Mes ordinations*, Montréal, 1938 ; – Barthélemy Gattet (1862-1949), *Échos du séminaire*. 1. *Sujets d'oraison* ; 2. *Explication du Pontifical*, Montréal, 1942, 1943 ; – Henri Garrouteigt (1875-1965), *Les fondements de notre vie morale et de notre piété*, Montréal, 1932.

– Aux États-Unis : Joseph Bruneau (1866-1933), *Our Priesthood*, Baltimore, 1911 ; *Our priestly life*, Baltimore, 1928 ; – John M. Dougherty, *Unto the Altar of God*. A spiritual commentary on the Pontifical, New York, 1966 ; *Reflexions on the Liturgy of the Sunday Masses*, St. Paul, Minn., 1970 ; – Melvin Farrell, *First steps to the priesthood*. An explanation of the christian life for minor Seminarians, Milwaukee, 1960 ; – Joseph B. Collins, *Priest's daily manual*. Devotions, meditations and aids for the spiritual life, New York, 1964.

La diminution du nombre des séminaristes en bien des pays à partir du milieu du siècle, l'évolution de la société et de l'éducation, les nouveaux appels dans l'Église en particulier à la suite du concile Vatican II, ont amené les sulpiciens à adapter leurs méthodes, en concertation avec les autres responsables de la formation.

On peut en suivre l'évolution dans leurs périodiques : le *Bulletin du Comité des Études*, 1952-1970, et le *Bulletin de Saint-Sulpice* à partir de 1975. – Voir aussi Alcide Laplante, *La formation des prêtres. Genèse et commentaire du décret conciliaire Optatam totius*, Paris, 1969 ; *Working for Christ in Japan. Initiation guide to missionary and pastoral work in Japan*, Tokyo, 1969 ; – Frank Norris, introd. à J. M. Lee, *Seminary education in a time of change*, Notre-Dame, 1965 ; *Decree on priestly training of Vatican Council II and decree on the ministry and life of priests*, commentary, Glen Rock, 1966.

2° Études de spiritualité. – Même si leur enseignement se limitait aux élèves des séminaires et des facultés de théologie, les membres de la Compagnie ont souvent porté à un plus large public les fruits de leur travail. Les exégètes ont contribué à ouvrir l'accès à la Bible, avec Louis-Claude Fillion (1843-1927), André Robert (1883-1955), Émile Osty (1887-1981), Robert Tamisier (1907-1986). Ils ont aussi indiqué quel profit spirituel pouvait en être tiré : Albert Gelin (1902-1960), *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953 ; *La prière des psaumes*, Paris, 1961 ; – François Amiot (1889-1971), *Mystères de gloire*, Paris, 1929 ; *Lumière et paix de l'Évangile*, 1933 ; *365 méditations sur l'Évangile et sur saint Paul*, 4 vol., 1960-1961, trad. américaine, espagnole et italienne ; *Nouvelles méditations sur saint Paul : le Christ rédempteur*, 1964 ; – Mgr Jean-Julien Weber (1888-1981), *Le Psautier, textes et commentaire*, Paris, 1968 (refonte du *Psautier du bréviaire romain*, 1932) ; *Cantiques de l'office divin*, 1970 ; *Croyez à l'Évangile*, 1972.

De même, d'autres enseignements ont abouti à des publications relevant de divers domaines, mais toujours marquées par le désir de faire vivre le peuple chrétien des richesses de sa doctrine, de son histoire ou de sa liturgie. Citons entre autres Adrien Vigourel (1843-1927), *Liturgies et spiritualité. Origines apostoliques*, Paris, 1927 ; – Louis Grimal (1853-1943), *Jésus Christ étudié et médité*, 2 vol., Paris, 1910 ; *L'homme, son origine, sa condition présente, sa vie future*, 2 vol., 1922 ; – Camille Belmon (1872-1950), *Le bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez*, Rodez-Albi, 1924 ; – Louis Boucard (1869-1953), *Les grandes dévotions*, Paris, 1914, trad. anglaise ; – Pierre Boumard (1862-1961), *Formation chrétienne de l'âme. Avis de piété*, 3 vol., Paris, 1924 ; *Prêchons l'Évangile, méditons-le*, 10 vol., Paris, 1934-1937 ; – Georges Villepelet (1906-1975), qui a conduit ses élèves à rechercher et à publier de grands textes de la tradition chrétienne : *Devant Dieu, anthologie de la prière chrétienne*, Le Puy, 1948, et *Les jours du Seigneur*, 3 vol., Paris, 1950 ; – et si l'on peut citer quelques confrères vivants : Louis A. Arand, *St. Augustine, Faith, Hope and Charity*, Westminster Md, 1947 ; – Clément Morin, *Surnaturelle sagesse*, Montréal, 1942 ; – Fernand Paradis, *Synthèse théologique sur le renoncement chrétien*, Montréal, 1945.

C'est le domaine de la théologie spirituelle qui a vu les meilleures contributions, avec les études d'A. Farges*, P. Gontier*, A. Tanquerey*, H. Martin*, ou son histoire avec P. Pourrat*. Théophile Dubosq (1860-1932), promoteur diocésain de la cause de canonisation de Thérèse Martin, a présenté dès 1921 *L'esprit de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus*. Quelques études avaient paru sur J.-J. Olier, le premier volume de sa *Vie*, 1914, par Frédéric Monier (1831-1912), les ouvrages de G. Letourneau*.

Après le grand volume de H. Bremond sur *L'École française* (1921) – pour lequel G. Letourneau exigea des modifications –, l'attention se porta plus vivement sur le courant bérullien. De Jean Gautier (né en 1896), *L'esprit de l'école française de spiritualité*, Paris, 1937 ; *Vie et mort des trappistes*, 1951 ; *La spiritualité catholique*, en collab., 1953 ; *Ces Messieurs de Saint-Sulpice*, 1957. On a cité, t. 13, col. 321, les travaux de P. Cochois et M. Dupuy sur le cardinal de Bérulle ; de G. Yelle, *Le mystère de la sainteté du Christ selon le cardinal de Bérulle*, Montréal, 1938, et la thèse inédite de Maurice Vidal, *Le cardinal de Bérulle théologien marial : la doctrine de Marie épouse*, Rome, Angelicum, 1956. Raymond Deville vient de présenter *L'École française de spiritualité* dans la Bibliothèque d'histoire du Christianisme, Paris, 1987.

Aux thèses sur Olier de P. Michalon, J. E. Ménard, A. Laplante et P. Primeau déjà signalées (DS, t. 11, col. 751), joindre Claude Allard, *Le sacrifice du Christ selon M. Olier*, Montréal, 1949 ; Martin Belanger, *Spiritualité baptismale chez M. Olier et ses sources pauliniennes*, Montréal, 1965.

On doit à François Vial l'adaptation française du *Dictionnaire de la vie spirituelle* de St. de Fiores et T. Goffi, Paris, 1983, et à Bernard Fraigneau-Julien (1918-1982) une thèse de théologie spirituelle, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien*, Paris, 1985. Rappelons enfin les volumes d'Augustin Delage*, qui sous le pseudonyme de Robert de Langeac a communiqué, non une étude de spiritualité, mais une expérience.

Conclusion. – On peut penser que, venant après la puissante personnalité du fondateur, ses disciples n'ont pas laissé d'œuvres de profonde originalité (en spiritualité, comme en philosophie ou en théologie). Le ministère auquel ils se donnaient, exercé en collégialité et en vie commune avec leurs élèves, excluait les vues trop personnelles ou trop neuves ; l'obscurité de leur travail ne les poussait à se faire connaître ni comme savants ni comme écrivains ; dès le début, l'essentiel de leur vocation était de former des prêtres empreints de religion et de zèle apostolique, et les tâches d'enseignement qui sont venues s'y ajouter sont restées subordonnées à cet essentiel. Aussi leur influence est-elle à considérer moins dans les livres qu'ils ont pu laisser que dans les générations de prêtres qu'ils ont formés, et dans les fidèles eux-mêmes bénéficiaires de l'action de ces prêtres. Elle a été amplifiée par des apôtres dont l'œuvre écrite a été renommée, tels L. G. de Ségur*, Charles Gay*, Maurice d'Hulst*, et par des fondateurs qui ont transmis à leurs propres instituts une bonne part de la spiritualité de Saint-Sulpice : Charles Démia*, Jean-Baptiste de La Salle*, Louis-Marie Grignion de Montfort*, Pierre-Bienvenue Noailles*, Marcelin Champagnat*, Louis-Édouard Cestac (1801-1868) et combien d'autres.

Jean-Jacques Olier invitait ses disciples à « se laisser à l'Esprit » ; si le cadre assez contraignant des séminaires a pu paraître limiter le champ d'application de cette consigne, c'est cependant en parfaite continuité avec leur service du clergé que des membres de la Compagnie ont dû entreprendre des œuvres apparemment bien éloignées de son ministère habituel : Pierre Paris* soutenait la recherche spirituelle des professeurs de l'enseignement public en France ; Paul Laurain et J.-J. Weber assistaient le premier groupe des Petits frères de Jésus (1933) ; Louis Augros (1898-1982) donnait de 1941 à 1953 une impulsion décisive à la Mission de France, pendant que Joseph Colomb (1902-1979) inspirait le renouveau de la catéchèse, et que le jeune Amédée Ayfre (1922-1964) interrogeait le cinéma sur la capacité de l'image à évoquer le mystère et à parler de Dieu (*Dieu au cinéma*, Paris, 1953 ; *Cinéma et mystère*, Paris, 1969).

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., Paris, 1900. – Pierre Boisard, *La Compagnie de Saint-Sulpice, trois siècles d'histoire*, 2 vol. multigraphiés, sInd (Paris, 1959).

Irénée Noye.

SAINTE-FOI (Charles), laïc, 1805-1861. Voir Jourdain (Éloi), DS, t. 8, col. 1418-19.

SAINTE-FOY (Sieur de). Voir Surin (Jean-Joseph), *infra*.

SAINTE-MARTHE (Claude de), prêtre, 1620-1690. – Appartenant à une vieille famille noble qui a compté de nombreux érudits (dont les promoteurs de la *Gallia Christiana*), Claude de Sainte-Marthe naquit à Paris le 8 juin 1620 ; son père était avocat au Parlement de Paris. Claude prit l'état ecclésiastique et se retira dès l'abord dans la solitude du manoir de Chandoiseau, près de Loudun (Vienne). Ordonné prêtre, il refusa de s'engager dans la voie des dignités et, sur les conseils de M. Singlin, vint vivre à Port-Royal-des-Champs. Il y reste six mois, puis est chargé de la cure de Mondeville (Essonne) qui dépendait de Port-Royal. Quand A. Arnauld dut quitter Port-Royal, Sainte-Marthe le remplaça dans sa fonction de confesseur des religieuses (1656-1679) ; de 1664 à 1668 il réside le plus souvent à Paris (déjà au cours d'un séjour parisien il assiste Bl. Pascal et le confesse lors de sa dernière maladie, 1662).

Son attachement aux religieuses lui valut d'être exilé de Paris. Il trouva refuge auprès de son cousin Abel dans son château de Corbeville (Essonne) et y séjourna jusqu'à sa mort, sauf durant un voyage aux Pays-Bas pour visiter ses amis jansénistes exilés. Sainte-Marthe décéda le 11 octobre 1690 et fut inhumé à Port-Royal-des-Champs. P. Nicole l'appelait le plus saint homme de Port-Royal.

On peut diviser les textes de Sainte-Marthe en trois catégories.

1) Les écrits en faveur de Port-Royal. – *Lettre de... à Mr. de Péréfixe, archevêque de Paris, pour le flêchir à compassion envers ces Filles, que leurs ennemis voulaient faire opprimer par ce Prélat* (dans *Supplément au Nécrologe... de Port-Royal-des-Champs*, 1735, p. 197-204) ; – *Apologie pour les Religieuses de Port-Royal... contre les injustices et les violences*, 4 parties, 1664-1665 (Sainte-Marthe y collabore avec A. Arnauld et P. Nicole) ; – *Deffense des Religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur tous les faits alleguez par M. Chamillard...* (1er août 1667 ; extrait dans *Mémoires de Lancelot*, 1738, t. 1, p. 532-47).

2) Des lettres et divers petits textes spirituels, souvent de grand intérêt, publiés dans Pierre Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de Port-Royal* (t. 1-4, 1750-1752), G.H. Le Febvre de Saint-Marc, *Supplément au Nécrologe...* (1735), J.L. Barbeau de la Bruyère, *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Utrecht, 1740) et P. Leclerc, *Recueil de pièces qui n'ont pas encore paru sur le Formulaire* (Avignon, 1753). Pour le détail, voir Duinker, p. 167-69.

3) Les ouvrages spirituels proprement dits. – *De la Piété des chrestiens envers les morts* (Paris, Savreux, 1666, 1676, 1679, 1699, 1719 ; Lyon, 1683). La première éd., inconnue, pourrait être de 1665, le privilège du roi étant signé le 15 décembre 1664.

Le livre comprend l'office et les messes des morts (en latin et en français), la traduction d'une partie du Commentaire de Grégoire le Grand sur Job, un sermon de Jean Chrysostome et un d'Éphrem, une traduction du Purgatoire de Catherine de Gênes, diverses pensées de saint Bernard sur la mort et le purgatoire, un traité de saint Cyprien, une préparation à la mort du cardinal J. Bona (analyse de l'éd. de 1679).

Considérations chrétiennes sur la mort (1e éd. inconnue, mais approbation de janvier 1668 ; éd. revue, Paris, Desprez, 1675, 1710, 1713) : comprend essentiellement 262 paragraphes généralement courts. – *Traités de piété ou discours sur divers sujets de la morale chrétienne* (2 vol., Paris, 1702 ; 2e éd. 1733) ; le t. 1 traite des principales causes et différences des péchés, de l'examen des péchés et de l'état de notre âme, des troubles occasionnés par les retours sur la vie

passée, des scrupules et des scandales, de la direction et des péchés véniels, de la pénitence et de la conversion des mœurs, de la confession et de la communion. Le second tome parle de la fuite et du mépris du monde, des entretiens, des peines de l'esprit, de la solitude, de la souffrance et de la maladie, de l'aumône, des devoirs, etc.

Lettres de... sur divers sujets de piété, de morale et conduite pour la vie chrétienne (2 vol., Rouen et Paris, 1709) : 67 et 70 lettres adressées à des religieux et religieuses, à des prêtres et à des laïcs ; plusieurs le sont à sa sœur Suzanne, religieuse de Fontevraud (cf. Duinker, p. 162-63). C'est l'ouvrage le plus spirituel de notre auteur. – *Traités de piété ou discours sur les devoirs des prêtres* (s l, 1770) : surtout sur les devoirs du confesseur.

Des *Discours sur la confession, sur la communion et sur les sacrements* n'ont pas été publiés.

Du point de vue de la doctrine spirituelle, Sainte-Marthe met l'accent sur la nécessaire conversion de l'homme, sur son péché, sur la pénitence : le monde est mauvais, le cœur est mauvais, le salut ne se fera pas sans une grande détermination et un courage sans défaillance. L'amour que Dieu nous montre semble moins appeler de notre part un retour d'amour que la confusion de n'en pas être digne. Ses lettres de direction sont la meilleure partie de son œuvre littéraire.

Au demeurant, Sainte-Marthe fut un saint prêtre. « Moins grand qu'un Arnauld, ayant eu une vie moins accidentée qu'un Nicole, plus humble encore qu'un Singlin ou un de Sacy..., Sainte-Marthe s'est tenu au second plan et, s'il a été confesseur, il eut toute sa vie peur de ne pas être digne du Sacerdoce. Il n'aima qu'à aider ou conseiller des personnes qui étaient guidées par des gens plus éclairés que lui. Il ne se sent ni le don de prêcher, ni... assez de lumières pour résoudre leurs doutes, ni aucune adresse pour leur faire goûter les choses du salut. Le sentiment de ne pas remplir dignement les offices de son ministère... pesa sur lui à un tel point qu'il sentit continuellement un besoin de rompre ces chaînes » (*Lettres*, t. 1, n. 34 ; Duinker, p. 120).

A. Rivet de la Grange, *Nécrologe de Port-Royal-des-Champs*, Amsterdam, 1723, p. 399-403. – Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 8, Paris, 1729, p. 32-33. – J.-P. Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. 5, Paris, 1754, p. 394-404. – L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire...*, t. 9/2, Paris, 1759, p. 77-78.

P. de Longuemare, *Une famille d'auteurs...* : *Les Sainte-Marthe*, Paris, 1902. – A.C.M. Duinker, *Cl. de Sainte-Marthe, prêtre et confesseur de Port-Royal*, Haarlem, 1932. – J. Carreyre dans DTC, t. 14/1, 1939, col. 838-39. – Voir les tables des deux ouvrages de B. Neveu sur S. J. du Cambout de Pontchâteau (Paris, 1968) et S. Le Nain de Tillemont (La Haye, 1966).

DS, t. 1, col. 1238 ; t. 2, col. 1009 ; t. 7, col. 66, 70 ; art. *Jansénisme* et *Port-Royal*.

Raymond Darricau.

SAINTE-THÉRÈSE DE JÉSUS, clarisse, 1828-1884. – Née à Lavaur (Tarn) le 2 janvier 1828, Joséphine Bonhomme, quatrième de douze enfants, entra le 22 octobre 1852 au monastère des Clarisses de cette ville et fit profession le 31 juillet 1854. En dépit de sa mauvaise santé, elle fut élue abbesse le 21 novembre 1859 ; trop malade, elle devient simplement vicaire en 1862, mais reprend la responsabilité du monastère le 7 avril 1868 jusqu'à sa mort (26 mars 1884).

Eugène Roques, archiprêtre de Lavaur, publia bientôt : *Aimer et souffrir, ou Vie de Sœur Sainte-Thérèse de Jésus* (2 vol., Toulouse, 1884). L'année suivante parut, à Toulouse encore, une brochure complémentaire : *Vues sur le sacerdoce et l'œuvre sacerdotale*. On trouve dans cet ensemble une autobiographie allant de 1828 à 1866, un journal spirituel (du 28 octobre 1866 au 18 novembre 1883), une brève dissertation sur la vie consacrée, quelques souvenirs consignés par une religieuse du même monastère. Roques a ajouté ici ou là des introductions, transitions ou notes.

La qualité de ses vertus, suffisamment attestée, induirait à envisager plutôt favorablement les expériences assez particulières relatées par cette religieuse : révélations privées par intuitions et auditions. Le 18 avril 1878 elle prononçait un vœu d'abandon ou d'hostie (t. 2, p. 3-9, 37-45) ; il implique la résolution de laisser Dieu prendre toutes les commandes de l'esprit, du cœur et de la vie, ce qui conduit à participer étroitement à la Passion rédemptrice. Effectivement, cette date marque apparemment un tournant : si on relève auparavant des indices de sensualisme mystique, le ton semble ensuite plus dépouillé et décentré. Il se dégage de ces propos une spiritualité eucharistique et sacerdotale, réparatrice et victimale.

On ignore ce qu'ont été réellement (et sans doute pour une très brève période) les œuvres ou associations en l'honneur du Saint-Sacrement et pour la sanctification des prêtres dont il est fait état sous la plume de Roques (mort en septembre 1884), ou sous celle de Sœur Sainte-Thérèse (t. 2, p. 60 svv, 173 svv). Les écrits parus en 1884 et 1885 ont été mis à l'index le 15 décembre 1893 ; à la vérité certaines expressions sur l'identification à Jésus et l'emploi fréquent des termes « substantiel » et « substantiellement » demanderaient des explications.

Semaine catholique de Toulouse, t. 24, 1884, p. 1226 (présentation élogieuse d'*Aimer et souffrir*). – ASS, t. 26, 1894, p. 703-04. – DS, t. 1, col. 1153.

Henri de Gensac.

SAINTETÉ DE DIEU. – 1. *La sainteté dans le monde religieux de l'Orient.* – 2. *Le Dieu saint d'Israël.* – 3. *Devant le Dieu saint.* – 4. *La sainteté et la gloire.* – 5. *Le Saint d'Israël.* – 6. *Le peuple du Dieu saint.* – 7. *Le Saint de Dieu.*

1. La sainteté dans le monde religieux de l'Orient. – Le concept de sainteté se retrouve, avec des mots dérivés de la racine *qdsh*, dans l'ensemble des langues et des religions du monde sémitique. Il qualifie des personnes, des lieux, des temps ou des objets et des constructions réservées à un usage religieux. Les temples, les instruments du culte, les prêtres, et aussi les prostituées attachées au sanctuaire sont « saints ». Nous avons conservé le sens de ce mot quand nous désignons les Saintes Écritures ou le Saint Père. L'équivalent le plus exact en français serait « le sacré ». C'est le titre français donné par son traducteur à l'ouvrage célèbre de Rudolf Otto, intitulé en allemand « le Saint » (*Das Heilige*) ; cf. art. *Sacré* et sa bibliographie, *supra*.

Le sacré existe d'abord dans les choses, dans les êtres et les objets. Il désigne ceux qui appartiennent à la divinité et dont l'homme ne peut disposer que selon des règles, elles aussi sacrées. Le sacré marque la rupture entre le monde profane et celui des dieux. Il se peut que la racine *qdsh* signifie en effet « la coupure ».

Cette coupure ne vient pas de l'homme, car il n'appartient pas à l'homme de trancher entre ce qui relève de son domaine et celui d'en haut. Les mythes religieux sont destinés à expliquer d'où viennent ces barrières et ces interdits. Mais derrière ces récits créés par l'imagination, des expériences jouent, plus profondes que la raison et la conscience claire, plus vastes et plus graves que nos décisions libres. Perception de réalités qui nous dépassent, de valeurs supérieures, d'un monde mystérieux, à la fois redoutable et fascinant. Le sacré, le « numineux », désigne à la fois ce domaine réservé et l'impression qu'il produit sur l'homme, saisissement mêlé de peur et de joie, besoin de fuir et désir de saisir.

Si le peuple hébreu utilise le vocabulaire de ses voisins, c'est qu'il connaît les mêmes expériences. Elles prennent chez lui une figure caractérisée, typiquement personnelle. La religion d'Israël connaît, elle aussi, les lieux, les temps et les objets sacrés. Mais elle adore en son Dieu « le Saint ». Comme si Saint était son nom propre. Comme si la sainteté suffisait à le définir. D'où peut venir cette identification ? On ne peut que saisir quelques repères, esquisser quelques lignes.

2. Le Dieu saint d'Israël. – Dieu seul est saint. Saint n'est pas le seul nom que l'on donne à Dieu. Dieu lui-même se définit « Dieu de tendresse et de grâce » (*Ex.* 34,6). Il est « le Dieu Très-Haut » (*Gen.* 14,20.22), « le Dieu d'éternité » (*Gen.* 21,33). Mais dans tous ces noms, c'est le qualificatif qui porte l'accent et qui donne au personnage nommé Dieu son visage concret, ses traits caractéristiques. Tandis qu'il suffit à la Bible de dire « Le Saint » pour évoquer immédiatement son Dieu (cf. *Isaïe* 40,25 ; *Job.* 6,10 ; *Hab.* 3,3). Quand il se proclame « Dieu de miséricorde », non seulement Dieu revendique pour lui une valeur dont l'homme peut se sentir fier, mais il fait de cette valeur un trait qui lui est propre et définit sa personne et sa façon d'agir, et le distingue de tous les rivaux possibles. Révélation précieuse, que l'homme est capable sans doute de pressentir, mais dont il ne peut s'assurer qu'en la recevant de Dieu lui-même et de sa parole. Révélation d'ailleurs qui, pour prendre son vrai sens, doit être replacée dans l'horizon total des Écritures. La miséricorde, trait essentiel, ne peut suffire à exprimer ce qu'est le vrai Dieu.

La sainteté elle aussi appartient au langage de l'homme et comporte ses limites essentielles. Toutefois, si « Le Saint » peut à lui seul être l'équivalent de Dieu et du Nom qu'on ne prononce pas, c'est sans doute qu'il dit quelque chose de singulier. Il dit en effet ce que nul au monde ne peut être, excepté Dieu. Dieu seul est saint. Dieu seul est « Le Saint ». Les emplois les plus caractéristiques sont d'ailleurs ceux où Dieu parle à la première personne, et définit sa sainteté comme absolument exclusive, n'appartenant qu'à lui : « A qui me comparerez-vous, dont je sois l'égal ? dit Le Saint » (*Isaïe* 40,25 ; 45,11). C'est la même façon d'affirmer « Je suis YHWH, il n'y en a pas d'autre. Moi excepté, il n'y a pas de Dieu » (*Isaïe* 45,21). Entre Dieu et la sainteté, il y a une véritable équivalence. Un signe de cette identification est que, pour désigner Le Saint, l'adjectif hébreu s'emploie sans article, et devient ainsi un nom propre, le nom propre de Dieu (*Job* 6,10 ; *Isaïe* 40,25 ; *Hab.* 3,3).

Une autre façon d'exprimer ce trait exclusif de la sainteté est l'opposition : « Je suis Dieu et non un homme, (le) Saint au milieu de toi » (*Osée* 11,9). La sainteté c'est d'être libre de toutes les faiblesses qui marquent l'humanité. L'homme le meilleur, le plus grand, le plus pur, souffre toujours de quelque déficience. Dieu est celui qui jamais ne déçoit. La sainteté se définit ainsi de façon négative : n'être pas un homme. Et c'est en quoi justement la sainteté est si propre à définir ce qu'est Dieu. Dieu qui se définit d'abord par ce qu'il n'est pas, par la voie de la négation.

Mais cette négation a un contenu positif, car ce qu'elle nie, c'est la mort et ce qui fait mourir, c'est l'homme et c'est le mal. Dieu n'est pas homme : « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne reviendrai pas détruire » (*Osée* 11,9). L'homme prend plaisir à détruire, l'homme s'abandonne à sa fureur. Le Dieu saint est au contraire celui qui fait vivre, celui qui ne peut retenir l'émotion de son cœur bouleversé (11,8). Il fallait l'intuition d'Osée pour découvrir ce lien entre la sainteté de Dieu et sa sensibilité. Quand Dieu, devant Moïse, se définit « Dieu de miséricorde », il entend bien révéler le mouvement profond de son être, le visage qu'il veut donner de lui-même et de son action. Mais il fait siens, en les transposant à sa mesure, le sentiment et la conduite de l'homme. On peut encore, si l'on ose dire, le prendre pour l'exemplaire transcendant de notre humanité. Quand Osée associe directement le bouleversement d'un cœur sans défense et l'affirmation souveraine de la sainteté de Dieu, il fait apparaître, en celui qui ne se définit que par ce qu'il est et par sa différence radicale, une sensibilité vulnérable et une attention à sa créature dont nous sommes précisément incapables. En quoi justement il est saint, le contraire de ce que nous sommes.

C'est en vertu de la même logique qu'il ajoute : « Je suis le Saint au milieu de toi ». Celui qui échappe à toutes les comparaisons, qui dépasse tous les superlatifs, inaccessible à toutes nos prises, voici qu'il révèle sa sainteté « au milieu de toi », au cœur de toutes nos existences, mêlé à toutes nos expériences. Et cela non pas en vertu de sa miséricorde, des sentiments qu'il partagerait avec nous et qu'il éprouverait plus fortement que nous. Mais en vertu de sa sainteté, ce qui le rend en apparence le plus étranger à notre humanité, mais lui donne en réalité d'être toujours avec nous, plus intime que notre intimité la plus secrète.

3. Devant le Dieu saint, la Bible fait paraître plusieurs figures, et connaît plusieurs attitudes, différentes et pourtant très proches et presque équivalentes : les séraphins, le prophète Isaïe, le peuple pécheur qui appelle sa délivrance. C'est un autre trait de la sainteté de Dieu : devant elle, toutes les créatures sont comme au même niveau, perdues dans leur insignifiance.

L'année de la mort du roi Ozias, Isaïe a la vision du Seigneur « assis sur un trône élevé. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui, chacun ayant six ailes, deux pour se couvrir le visage, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler » (6,1). Il y a dans cette scène la trace de représentations mythiques et de liturgies orientales. Séraphins et chérubins sont des figures nées de l'orage, des flammes de l'éclair et des montagnes de nuées qui traversent le ciel et arrosent la terre. Pour la foi d'Israël, ces puissances surhumaines sont toutes à la disposition de Dieu et ne peuvent supporter le rayonnement de sa sainteté. De toutes ces créatures, avec lesquelles Dieu se joue librement, les plus pures, les plus proches de lui,

sont les séraphins. Rapides comme la foudre, ils portent ses volontés aux extrémités de l'univers. Le prophète les contemple, deux ailes prêtes à l'envol, les quatre autres repliées pour se couvrir le corps et le visage. Ces êtres de flamme ont besoin de se protéger d'un feu plus dévorant, capable de les anéantir. Ils ne tiennent en vie que par la puissance de Dieu.

Cette puissance a un nom, la sainteté. Les séraphins ne peuvent que répéter et se renvoyer les uns aux autres l'acclamation unique « Saint, Saint, Saint est le Seigneur YHWH sabaoth, sa gloire remplit toute la terre » (*Isaïe* 6,3). Il y a toutes chances pour que cette vision ait pour point de départ la liturgie du temple de Jérusalem et les récits du Sinaï, mais elle porte la marque d'une expérience originale. La flamme n'est plus le feu du Sinaï, celui de l'éclair ou du volcan ; c'est une flamme vivante, parlante, chantante. Ce sont les créatures les plus proches de Dieu, ses serviteurs de confiance, qui se tiennent devant lui, fascinées, immobiles, mais prêtes, sur un signe, à déployer leurs ailes et à porter ses messages aux quatre vents du monde. Toute cette énergie, cette concentration de chaleur et de ferveur a pour source et pour centre la sainteté de Dieu. De ce centre ineffable, de cette lumière insoutenable jaillit toute joie et toute vie.

Le prophète Isaïe est introduit dans ce domaine sacré. Expérience unique, inoubliable, et dont nous vivons encore, après vingt-sept siècles. Mais les détails de sa vision, son cadre, son décor, ses objets, sont ceux qu'il voit tous les jours en montant au temple, ou qu'il sait présents derrière le voile du sanctuaire. Sa vision est celle du croyant qui voit soudain paraître, visible à ses yeux, les réalités dont il nourrit sa foi. Aussi importe-t-il assez peu que nous ne puissions nous la représenter. Elle est faite pour nous mettre en face de la réalité, de la sainteté de Dieu.

Cette sainteté, cette réalité de Dieu, le prophète l'a vue. Il le dit : « Mes yeux ont vu le Roi, YHWH sabaoth » (6,5). L'a-t-il contemplé face à face ? Il ne le dit pas et toute la tradition biblique nous interdit de le penser. Il dit seulement ce qu'il a vu : « le seigneur YHWH assis sur un trône élevé ; sa traîne remplissait le sanctuaire » (6,1). Un trône, une traîne, les attributs de la majesté royale : le Roi est là, le prophète est devant lui. Isaïe a bien vu ; il ne se trompe pas sur le personnage devant lequel il se tient. C'est bien le Roi, YHWH sabaoth, le Dieu de ses pères, le Dieu de David qui a fixé son trône à Jérusalem. Mais il ne le connaît encore que de loin. Car il est lui-même très loin de Dieu, et de le voir si proche le remplit de terreur : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures et j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures » (6,5). Une des leçons de cette scène est d'éclairer la relation entre la sainteté et l'impureté.

L'impureté ne vient pas de l'extérieur : « Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui, pénétrant en lui, puisse le rendre impur, mais ce qui sort de l'homme, ce qui vient de son cœur, voilà ce qui rend l'homme impur » (*Marc* 7,15). Si les lèvres du prophète sont impures, ce n'est pas par ce qu'elles ont absorbé, mais par ce qu'elles laissent la corruption qui l'habite monter de son cœur et profaner le lieu saint. Si l'impureté de l'homme est mortelle, ce n'est pas qu'elle atteigne la sainteté de Dieu, – elle est invulnérable –, mais c'est qu'elle ne peut survivre en sa présence et sous son regard. Car Dieu n'a pas fait la mort (*Sag.* 1,13), c'est le péché qui l'a introduite sur la terre (*Rom.* 5,12), et le péché ne peut subsister devant Dieu.

Mais la sainteté de Dieu est plus forte que le péché de la créature. Dans un langage différent, la première épître de Jean énonce la même expérience : « Si notre cœur vient à nous condamner, Dieu est plus grand que notre cœur » (1 *Jean* 3,19). Devant Dieu, le pécheur ne voit qu'une issue : disparaître. Mais la sainteté de Dieu est plus vivante que le péché de la créature. Cette sainteté est capable de détruire le péché par des gestes d'hommes. Le geste du séraphin qui va prendre sur l'autel une braise ardente et en touche les lèvres d'Isaïe évoque certainement la puissance du salut attachée au culte du vrai Dieu. Ici le geste vient directement d'en haut, et d'en haut descend aussi la parole de pardon : « Vois, ceci a touché tes lèvres, ta faute est écartée, ton péché est effacé » (6,7). La sainteté de Dieu est capable de purifier les croyants qui s'approchent de son autel dans la foi. Car le feu purifie, mais la parole de Dieu est plus brûlante que le feu.

4. La sainteté et la gloire. – Entre la sainteté et la gloire, les liens sont étroits. Le Dieu saint qui éblouit les séraphins remplit toute la terre de sa gloire (*Isaïe* 6,3). Comme la sainteté, la gloire du Seigneur est à la fois inaccessible au regard de l'homme et nécessaire à la vie de la créature. Moïse ne peut regarder en face la gloire de Dieu, qui doit le protéger de sa main à l'instant où il fait « passer sa gloire devant lui » (*Ex.* 33,22). Mais si la gloire de Dieu cesse d'accompagner son peuple celui-ci est condamné à périr (*Ex.* 33,15-19). Quand la gloire de YHWH quitte le temple de Jérusalem, la ville est livrée à sa perte (*Ézech.* 10,18-22 ; 11,22-24). Elle ne retrouvera la vie que le jour où la gloire du Seigneur reviendra se poser dans le pays (*Éz.* 37,26-28). De même que la sainteté de Dieu n'appartient qu'à lui et le sépare de toutes les créatures, il se réserve jalousement sa gloire (*Isaïe* 42,8). « Qui ne craindrait, Seigneur, et ne glorifierait ton Nom, car seul tu es saint » (*Apoc.* 15,4). Voir art. *Gloire* dans l'Écriture, DS, t. 6, col. 422-36.

Toutefois Dieu doit défendre sa gloire, car elle a des rivaux. C'est l'un des grands thèmes du Deutéro-Isaïe. Les idoles se posent face au vrai Dieu quand les idolâtres leur attribuent les gestes dont Dieu seul est capable, et portent ainsi atteinte à sa gloire. Car la gloire est faite pour rayonner, et a besoin de s'imposer et de se faire reconnaître. Il lui faut des yeux pour la contempler, des bouches pour la louer. La sainteté, elle, s'impose d'elle-même, souveraine, aveuglante. La gloire est en quelque sorte tournée vers l'extérieur, elle remplit le monde, elle se fait célébrer et chanter. La sainteté dit plutôt le secret même de Dieu, son impénétrable mystère. De la gloire, on peut croire qu'elle agit à la manière des puissances de ce monde. La gloire d'un souverain se mesure à l'étendue de son autorité, à l'efficacité de ses serviteurs. Pour qu'elle remplisse la terre, il lui faut des témoins capables de manifester sa présence. Le prophète est le messager chargé d'apporter au monde cette révélation : « Me voici, envoie-moi » (*Isaïe* 6,8), et de faire jaillir chez les hommes le cri d'action de grâces : « Rendons gloire au Seigneur ». La gloire a toujours quelque chose de visible, de lumineux. Même si l'œil de la créature ne peut la soutenir, elle rayonne et envahit l'espace.

La sainteté elle aussi se répand et s'impose. Mais elle marque de son empreinte ceux qu'elle atteint. Elle est naturellement associée à l'image de l'onction, à la force pénétrante de l'huile, aux transformations intérieures. « Vous avez reçu l'onction qui vient du Saint » (1 *Jean* 2,20). Cette onction instruit de tout (*Jean* 14,26 ; 1 *Jean* 2,27). La figure spontanément associée à l'onction est le Saint Esprit : « L'Esprit du Seigneur est

sur moi ; il m'a consacré par l'onction » (*Isaïe* 61,1 ; *Luc* 4,18). Plus intérieur même que le souffle vital, l'Esprit de Dieu, issu des abîmes intérieurs de la divinité, est capable d'atteindre l'homme en ses ultimes profondeurs. Par l'onction de l'Esprit, l'incommunicable sainteté de Dieu marque l'homme et en fait l'instrument de cette sainteté.

5. Le Saint d'Israël. – La formule est caractéristique du Livre d'Isaïe, en toutes ses parties. Elle accentue délibérément le paradoxe. Celui que sa sainteté met à part de toutes les créatures se définit maintenant par son appartenance à Israël. Normalement sont saints les êtres qui appartiennent à Dieu. Ici le lien paraît comme inversé : le Dieu saint semble se mettre sous la dépendance de son peuple. Tel est le sérieux de la sainteté lorsqu'elle s'engage. Mais en retour, le peuple ne peut subsister que par le rayonnement de la sainteté de son Dieu et pour le révéler aux nations.

En réalité, la sainteté de Dieu détermine chez son peuple deux réactions opposées mais liées l'une à l'autre et qui apparaissent dans des textes complémentaires. La première est le refus : « Ils ont abandonné YHWH, méprisé le Saint d'Israël » (*Isaïe* 1,4 ; cf. 5,24). Le refus va jusqu'à la révolte : « Ôtez de devant nous le Saint d'Israël ! » (30,11). Alors que Dieu enveloppe son peuple d'une défense invulnérable, celui-ci rejette ce lien qui le fait vivre ; il ne veut plus connaître « son Saint ».

Dieu, lui, ne peut rejeter son peuple. Il reste « le Saint d'Israël ». Et c'est en invoquant cette sainteté qu'Israël coupable retrouve l'espérance : « Le reste d'Israël s'appuiera sur YHWH, le Saint d'Israël » (10,20) ; « L'homme portera ses regards sur celui qui l'a fait, et ses yeux regarderont vers le Saint d'Israël » (17,7). La sainteté de Dieu est pour le peuple à la fois « le sanctuaire et la pierre d'achoppement » (8,14), le lieu de la perte ou du salut, car l'homme peut rejeter cette sainteté qui l'appelle, mais l'appel demeure, inlassable, indéfectible : « Je suis YHWH ton Dieu, le Saint d'Israël ton sauveur » (43,3), « Je viens à ton secours, et ton Rédempteur est le Saint d'Israël » (41,14). La sainteté, c'est ce que les hommes sont incapables de produire, incapables aussi d'atteindre et d'endommager. Israël peut toujours compter sur elle, mais ne peut s'appuyer que sur elle.

6. Le peuple saint de Dieu. – Le « Saint d'Israël » s'est engagé envers son peuple par un lien unique dont lui seul est capable, le lien de la sainteté. En retour il demande à son peuple une réponse totale, qui est également celle de la sainteté. Le Dieu saint veut un peuple saint : « Soyez saints, car moi YHWH je suis saint » (*Lév.* 19,2) ; « C'est moi YHWH qui vous ai fait monter du pays d'Égypte pour être votre Dieu. Vous serez donc saints parce que je suis saint » (*Lév.* 11,45). La « loi de sainteté » et le courant qu'il exprime, représenté surtout par Ézéchiel, concentre autour de la sainteté divine la relation de Dieu à son peuple. Les exigences de l'Alliance deviennent les impératifs de la sainteté.

Cet appel du « Saint d'Israël » a dans l'expérience religieuse d'Israël une conséquence importante. Elle transfigure tout ce qui venait des attaches naturelles. Les règles d'accès au culte, les interdits alimentaires, les observances de temps, de lieu, de vêtements, de parenté, se retrouvent dans toutes les traditions religieuses et font partie du patrimoine commun de l'humanité. Rien d'étonnant qu'ils figurent dans la Bible et aient en dehors d'elle des équivalents plus ou moins proches. L'originalité d'Israël est celle du Dieu saint, de celui qui a révélé sa sainteté par sa façon d'agir et de conduire son peuple. Du coup toutes ces règles, en devenant particulières et propres à ce peuple, portent la marque du Dieu d'Israël. Ce qui était exigence de pureté, crainte de violer un domaine interdit, devient un appel positif à la sainteté, besoin de reproduire une conduite divine, la figure personnelle du Dieu saint. C'est le passage de l'expérience religieuse élémentaire au monde de la foi, à la connaissance du vrai Dieu.

7. Le Saint de Dieu. – Cette transformation trouve son sommet dans le Nouveau Testament. La première lettre de Pierre, pour définir l'originalité chrétienne, reprend le vocabulaire d'Israël : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple de choix » (1 *Pierre* 2,9 ; cf. *Ex.* 19,6). Elle reprend aussi la logique du code de sainteté : « De même que celui qui vous a appelés est saint, devenez saints, vous aussi, dans toute votre conduite » (1 *Pierre* 1,15).

Toutefois, l'apport du Nouveau Testament au thème de la sainteté de Dieu est original. D'une part, la sainteté du peuple est fortement accentuée, d'autre part la sainteté de Dieu est rarement mise en avant.

Les chrétiens se désignent eux-mêmes « les saints ». C'est le nom qu'ils se donnent et qui est courant, aussi bien dans les premières épîtres de Paul (1 *Cor.* 1,2 ; 16,1.15 ; 2 *Cor.* 1,1 ; 8,4 ; 9,1.12 ; *Rom.* 1,7 ; 8,27 ; 16,2.15) que dans ses dernières lettres (*Phil.* 4,21 ; *Col.* 1,4 ; *Éph.* 1,4.15 ; 3,18 ; 4,12 ; 6,18 ; 1 *Tim.* 5,10) et dans les récits des *Actes* (9,13.32.41). Ils ont conscience d'avoir, d'une façon nouvelle et personnelle, répondu à l'appel du Dieu saint, d'être attachés à lui par un lien sacré, marqués par ce mystère, et ils se préparent, dans un frémissement de crainte et d'espérance, à l'accueil que leur réserve le Saint (cf. 1 *Thess.* 3,13).

Toutefois, au nombre considérable de références au peuple saint de l'Alliance ne répond qu'un nombre minime d'allusions à la sainteté de Dieu. Là même où le rappel des textes bibliques devrait conduire à évoquer la sainteté de Dieu, des thèmes différents prennent la place. L'appel « Vous serez saints comme je suis saint » devient en *Mt.* 5,48 « Soyez parfaits comme votre Père des cieux est parfait » et, en *Luc* 6,36, « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux ». A quoi tient cet effacement de la sainteté, ou n'est-il qu'une apparence ?

Peut-être faut-il voir, dans la transformation des formules du Lévitique, la trace du combat mené par Jésus contre les traditions humaines et les obsessions de la pureté rituelle. Il est vrai que Jésus ne cite guère le Lévitique, mais beaucoup plus souvent le Deutéronome, moins familier avec les thèmes de la sainteté. Ajouter que, connaissant le Père de l'intérieur, et sans intermédiaire, soucieux d'autre part de réalisations concrètes, Jésus peut vouloir donner un contenu précis et concret à un mot riche de mystère, mais exposé à rester formel. Faut-il en conclure que pour lui l'appel du Dieu saint a perdu de sa force ?

Elle reparaît en tout cas avec toute cette force dans la prière que Jésus adresse à Dieu au seuil de sa Passion : « Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous » (*Jean* 17,11). Que le thème reparaisse à cette heure dans un évangile qui semble ailleurs l'ignorer est sans doute significatif. Quels que soient les problèmes d'authenticité des paroles de Jésus dans l'évangile johannique, il est sûr en tout cas que ce langage, à l'instant

où il paraît sur les lèvres de Jésus, répond à une logique profonde et a une portée considérable. Avant d'être saisi par l'angoisse de Gethsémani, entraîné par les gardes et livré à la mort, Jésus donne le sens de l'heure où Dieu l'a conduit, de l'événement qui l'atteint et du geste qu'il va poser. C'est un acte saint : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité » (*Jean* 17,17-19). C'est le langage du sacrifice, de l'acte par lequel la victime offerte à Dieu met celui qui l'offre en communion avec le Dieu saint. Que ce langage n'apparaisse qu'à ce moment, à l'heure de la mort, est le signe que la sainteté de Dieu conserve ici la plénitude de son sens et ne se prête à aucune extension susceptible de l'affaiblir. Le sacrifice du Christ ne trouve qu'ici son accomplissement. Celui qui avait aimé les siens depuis la première rencontre ne peut les aimer « jusqu'à la fin » qu'une fois et pour toujours (*Jean* 13,1). Que le titre de « Père saint » ne soit pas répété ailleurs n'est pas non plus sans explication. A cette heure suprême et dans l'acte décisif du Christ donnant sa vie, voici reparaître la sainteté de Dieu et ses contrastes caractéristiques : la transcendance absolue et la force rayonnante, le mystère impénétrable et l'ouverture sans réserve, la puissance sans limites et l'intimité la plus simple.

Tout cela est l'œuvre du « Saint de Dieu ». Le mot est réservé à Jésus. Qu'il soit proféré par les démons (*Marc* 1,24) ou confessé dans la foi (*Jean* 6,69), qu'il exprime la terreur des puissances du mal devant l'apparition dans le monde de la sainteté divine, ou l'assurance de Pierre sachant qu'il peut se confier totalement à son Maître, le mot dit une relation unique, incommunicable, de Jésus à son Père. Il accomplit à la fois deux manifestations de la sainteté. Le Saint de Dieu est à la fois le représentant du peuple saint de Dieu, le seul qui soit saint comme Dieu est saint, – et le porteur dans le monde de la sainteté divine, celui qui, se trouvant à la source même de la sainteté, peut aussi la communiquer aux hommes. « Saint de Dieu » et « Fils de Dieu » sont deux appellations proches et liées. Jésus est « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté » (*Rom.* 1,4). « Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde » est le seul à pouvoir dire sans blasphémer : « Je suis le Fils de Dieu » (*Jean* 10,36). Seul « Saint de Dieu », il est venu l'être « pour le monde ».

A. Fridrichsen, *Hagios-Qadosh : ein Beitrag zur Voruntersuchung zur christlicher Begriffsgeschichte* (Écrits de l'Acad. des Sciences de Christiania, s. historico-philosophique II/3), Christiania (Oslo), 1916 ; repris dans C. Colpe, cf. *infra*, p. 127-47. – R. Otto, *Das Heilige...*, Breslau, 1917 ; 11e éd., 1923 ; trad. angl., ital., franç. (1929). – A. Lemaître, *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère divin*, Lausanne, 1924. – A.-J. Festugière, *La sainteté*, Paris, 1942, 2e éd. 1949. – M. García Cordero, *El Santo de Israel*, dans *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, p. 165-73. – D. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile*, dans *Recherches Bibliques* (Paris-Bruges), t. 4, 1959, p. 203-16.

H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens* (Abhandl. zur Theol. des A. und N. Testaments 37), Zurich, 1960 ; repris dans *Yahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum A.T.* (Theologische Bücherei 66), Munich, 1979, p. 219-48. – W. Schmidt, *Wo hat die Aussage : Jahwe « der Heilige » ihren Ursprung?*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. 74, 1962, p. 62-66. – M. Éliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965. – H.J. Kraus, *Das Heilige Volk. Zur altt. Bezeichnung 'am qadosh*, dans *Freude am Evangelium*, Festschrift A. de Quervain, Munich, 1966, p. 50-61 ; repris dans *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen, 1972, p. 37-69.

E. Castelli, éd., *Le sacré. Études et recherches*, Paris, 1974. – C. Colpe, éd., *Die Diskussion um das Heilige* (Wege der Forschung 305), Darmstadt, 1977. – M. Gilbert, *Le sacré dans l'A. T.*, dans *L'expression du sacré dans les grandes religions*, éd. H. Limet et J. Ries, t. 1, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-la-Neuve, 1978, p. 205-89. – W. Zimmerli, *« Heiligkeit » nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz*, dans *Vetus Testamentum*, t. 30, 1980, p. 493-512.

DTC, art. *Sainteté*, t. 14/1, 1939, col. 841-70 (A. Michel). – LTK, art. *Heiligkeit Gottes*, t. 5, 1960, col. 133-36 (W. Koester, L. Scheffczyk). – *Vocabulaire de théologie biblique*, art. *Saint*, 2e éd., Paris, 1970 (J. de Vaulx).

Jacques Guillet.

SAINTETÉ-SANCTIFICATION DE L'HOMME. – Un article détaillé sur ce double thème conduirait à reprendre bien des sujets déjà traités dans le DS. On se contentera donc de présenter ici, de manière ordonnée, les articles qui touchent de près à cette question (les références indiquent seulement les sections concernées).

1. Le dossier scripturaire est présenté brièvement dans les art. *Sainteté de Dieu* (§ 5-6, *supra*, col. 189-90) et *Sacré* (§ 3, *supra*, col. 37-45). Consulter aussi l'art. *Salut*.

2. La tradition des Pères et des auteurs spirituels est à chercher dans les sections historiques des art. *Divinisation, Esprit Saint, Grâce, Perfection*.

3. En son essence, la sainteté s'identifie à la *Charité*, c'est-à-dire à l'Amour en son sens le plus pur, et la sanctification n'est pas autre chose que le cheminement vers une charité plus grande envers Dieu et le prochain. Or, la charité n'a pas sa source en l'homme, mais en Dieu : « Celui qui aime est né de Dieu et connaît Dieu..., car Dieu est Amour. En ceci est l'Amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et a envoyé son Fils... Si Dieu nous a tant aimés, nous avons le devoir de nous aimer les uns les autres » (1 *Jean* 4,8.10-11 ; cf. *Jean* 3,16 ; 13,34-35 ; 15,9-13.17). L'amour de l'homme pour Dieu et pour ses frères ne peut être qu'une réponse à l'amour de Dieu pour l'homme.

Dans ces conditions, la sainteté-sanctification est le résultat tout ensemble de l'action de Dieu et de l'activité humaine (art. *Grâce* III ; t. 6, col. 726-50). Dieu a créé l'homme libre, et cette liberté, viciée par le péché, est restaurée dans le Christ jusqu'à ce qu'elle devienne parfaite dans la vie céleste (art. *Liberté* II-IV ; t. 9, col. 793-838). Sous un autre aspect, la sainteté-sanctification est la réalisation de l'homme *Image et ressemblance* de Dieu, comme l'enseignent les Pères et l'ensemble des théologiens (t. 6, col. 812-22 : Église *grecque* ; t. 7, col. 1406-72 : latins et occidentaux).

Il est possible, dans cette perspective, de considérer le processus de sainteté-sanctification d'abord du côté de Dieu, ensuite du côté de l'homme ; cependant, on le verra, cette séparation commode pour la raison ne correspond pas à la réalité : le rapport entre les deux aspects est toujours réciproque, et l'initiative appartient toujours à Dieu.

4. Du côté de Dieu, la grâce de sainteté-sanctification, bien qu'elle soit l'œuvre commune des Trois Personnes en tant qu'*operatio ad extra*, n'est pas pour

autant indifférenciée. La distinction des Trois Personnes en leur communion d'amour se reflète de manière mystérieuse mais significative dans leur action en faveur de l'homme. La « Filiation adoptive », qui est l'aspect le plus élevé de la *Grâce* (t. 6, col. 708-26), implique par elle-même une relation « personnalisée » : nous devenons fils du Père dans le Fils, et l'Esprit témoigne en nous de cette « filialité » en même temps qu'il nous inspire de la vivre et nous en communique le dynamisme caritatif (*Rom.* 5,5 ; 8,14-17.29 ; *Gal.* 4,4-7).

C'est pourquoi les hommes prient en appelant Dieu « notre Père » : le *Pater noster* est à la fois pour les chrétiens leur prière spécifique et leur règle de vie (t. 12, col. 395-406) ; les auteurs mystiques en ont donné des commentaires pénétrants (t. 12, col. 406-13). La *Paternité de Dieu* (t. 12, col. 413-37) n'est pleinement révélée que dans le Nouveau Testament, en Jésus ; elle exige que l'homme, à l'exemple de Jésus, apporte au monde le témoignage de sa filiation.

L'expérience spirituelle de *Jésus*, en son existence humaine, est l'exemple à la fois inaccessible et communicable de l'expérience chrétienne du Dieu-Père (cf. surtout t. 8, col. 1106-09). Elle donne ainsi un sens plénier à l'*imitation du Christ*, qui ne consiste pas à se modeler sur l'aspect extérieur du Verbe fait chair, mais bien à « le connaître intérieurement pour mieux l'aimer et suivre » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n. 104), pour accéder à la « vie en Christ » (cf. art. *Jean l'évangéliste*, t. 8, col. 213-37 ; *Paul*, t. 12, col. col. 492-513). L'« imitation » atteint son sommet dans la mystique de la *Passion*.

L'Esprit, qui joue dans l'Église un rôle analogue à celui de l'âme dans le corps (t. 4, col. 1296-1302), est l'agent primordial de la sanctification (col. 1302-18). C'est à lui qu'est « appropriée » l'*Inhabitation* des Trois Personnes dans l'âme sanctifiée. L'*Homme intérieur*, d'après saint Paul et la tradition ultérieure, est avant tout l'homme spirituel qui vit dans le Christ sous la mouvance de l'Esprit.

Le caractère trinitaire de la sainteté-sanctification est nettement exprimé dans la *Constitution sur l'Église* de Vatican II (*Lumen Gentium*, ch. 5, n. 39-42) ; il apparaît aussi dans la nouvelle Prière eucharistique IV, avant l'épiclèse.

5. Du côté de l'homme, la recherche de la sainteté est conditionnée par de multiples facteurs négatifs, qui ne constituent pas cependant des obstacles insurmontables : *Imperfection* radicale (t. 7, col. 1620-25), *Psychisme* (voir aussi l'art. *Anormaux), Défauts, Passions, Démon, Mal, Maladies, Péché* et *Péchés capitaux*.

Les moyens qui favorisent l'accès à la sainteté sont encore plus nombreux : *Ascèse, Fuite du monde, Katharsis, Metanoia, Mortifications* ; vertus et *Dons du Saint Esprit* (surtout les vertus théologales : *Foi* et Esprit de *Foi, Espérance, Charité* ; et les vertus morales qui, à leur plus haut niveau, s'identifient à des « dons » : *Crainte de Dieu, Force, Piété, Sagesse*) ; les *Sacrements* (cf. art. *Baptême, Confirmation, Eucharistie, Extrême-Onction, Mariage, Pénitence, Diaconat, Presbytérat, Épiscopat, Ministères)* ; *Exercices spirituels* et *Prière* ; *Direction spirituelle* ; *Discernement des esprits*.

6. L'itinéraire classique vers la sainteté est étudié dans les art. *Commençants, Progressants, Perfection*. Le *Martyre*, forme suprême de la charité, est à l'origine du culte des *Saints*, dont les types divers sont étudiés en Orient et en Occident. La *Mystique*, épanouissement de la foi et de la charité (III ; t. 10, col. 1939-84), apparaît aussi comme un indice, ni nécessaire ni suffisant, de la sainteté, du fait qu'elle témoigne de l'union intime entre Dieu et l'homme.

Pour une vue plus rapide, quoique substantielle, le lecteur pourra se limiter aux dernières sections des art. *Imitation du Christ* (III-IV ; t. 7, col. 1587-1601) et *Perfection* (V ; t. 12, col. 1147-56). – Voir VTB, col. 1178-85 (J. de Vaulx). – DES, t. 2, p. 1661-70 (E. Ancilli). – *Dictionnaire de la Vie spirituelle* (adapt. du *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Rome, 1979), Paris, 1983, p. 977-86 (P. Molinari). – G. Thils, *Sainteté chrétienne*, 2e éd., Tielt-Paris, 1963 ; entièrement refondu sous le titre *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Paris, 1982. – Les commentaires de *Lumen Gentium* (ch. 5).

Aimé Solignac.

SAINTOURENS (Pierre-Auguste-Marie ; en religion : Damien-Marie), frère prêcheur, 1835-1920. – Né à Marande (Lot) le 13 mai 1835, Pierre Saintourens était prêtre du diocèse d'Agen depuis le 2 juin 1860 lorsqu'il reçut l'habit dominicain au couvent de Flavigny le 25 octobre 1868. Profès à Abbeville le 26 octobre 1869, il est assigné successivement aux couvents de Lille (1872), le Havre (1876) et Amiens (1887), exerçant en de nombreuses villes son activité de prédicateur : missions, stations d'Avent ou de Carême, retraites, – y intégrant assez rapidement une intense propagande pour la dévotion du Rosaire. L'Association du Rosaire perpétuel mensuel, établie à Lyon en 1858 par le P. Marie-Augustin Chardon (1830-1862), s'était depuis étendue à d'autres villes de France, mais avec plus ou moins de vitalité. En 1872, Saintourens la fait revivre à Lille, et bientôt à partir du couvent du Havre la propage dans toute la Normandie.

Rêvant d'un rosaire perpétuel non plus mensuel mais quotidien, il a l'idée d'en faire la pratique distinctive d'une communauté de dominicaines contemplatives, qui ajouterait la récitation incessante du rosaire devant le Saint-Sacrement à la récitation de l'office choral du bréviaire. Cette idée prend corps à Calais le 2 mai 1880. Mais les expulsions dont sont l'objet cette année même les communautés religieuses en France obligent au transfert des sœurs en Belgique, à Bonsecours de Peruwelz. Installées à Louvain en 1889 par les soins du P. H.-M. Iweins d'Eeckhoutte (1840-1905), lui aussi grand propagateur des confréries et de l'association, les Dominicaines du Rosaire perpétuel connaissent assez rapidement d'autres fondations en Europe. Elles se développeront davantage en Amérique.

Ayant été apprécié outre-Atlantique après la prédication d'un Carême à la Nouvelle Orléans (1886), Saintourens est assigné en 1888 à Saint-Hyacinthe, dans le premier couvent de l'Ordre dominicain établi au Canada (1873) par la province de France. Immédiatement nommé directeur du Rosaire, il développe son action au Québec, aux États-Unis et, à partir de 1891, aux Antilles. En décembre 1891 la première fondation de Dominicaines du Rosaire perpétuel se réalise à West Hoboken (New Jersey). Saintourens en aura fondé six autres encore lorsqu'il mourra, au monastère de Camden (New Jersey), le 26 septembre 1920.

Les idées de Saintourens sur le rosaire et sur les monastères du Rosaire perpétuel sont exprimées dans deux

ouvrages : *La Vie contemplative des Sœurs dominicaines du Rosaire Perpétuel* (Camden, 1913) ; *Le Culte perpétuel de la Très Sainte Vierge par le Rosaire. Association du Rosaire perpétuel* (Camden, 1914). Les deux livres sont identiques en ce qui concerne le Rosaire et l'Association ; le premier y ajoute des chapitres exposant la doctrine commune sur l'état religieux et la vie contemplative dominicaine.

Les monastères du Rosaire perpétuel sont progressivement devenus des monastères de l'Ordre, régis par les uniques Constitutions des moniales de l'Ordre des Prêcheurs.

J. Eisenmenger, dans *Année dominicaine,* 1920, p. 318-21.

André Duval.

SAINTRAIN (Henri), rédemptoriste, 1831-1904. – Né à La Plante, faubourg de Namur (Belgique), le 10 mars 1831, Henri Saintrain fait ses humanités à Namur ; il étudie la philosophie au séminaire de Floreffe, et la théologie à celui de Namur ; ordonné prêtre en septembre 1854, il est envoyé à l'université de Louvain, et en sort en 1857 avec le doctorat en philosophie et lettres. Après quelque temps de repos pour restaurer sa santé vacillante, il est nommé professeur au séminaire de Floreffe.

En 1869 il demande son admission dans la congrégation du T.S. Rédempteur ; entré au noviciat à Saint-Trond, il y reçoit l'habit religieux le 13 novembre et fait profession le 17 octobre 1870. En 1873 il est envoyé à Wittem, pour enseigner la philosophie dans la maison d'études. Le 19 septembre 1874, il est affecté à Liège. Le 30 septembre 1881, il arrive à Saint-Trond pour aider les postulants à achever leurs humanités avant d'entrer au noviciat ou au scolasticat. A partir de 1890, il réside à Bruxelles, puis en 1895 à Tournai. Il y meurt le 3 juillet 1904.

Entre 1868 et 1902, Saintrain a publié trois douzaines de titres, dont 24 livres ; on en trouvera la liste complète, avec les rééd. et trad., dans la *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes* de M. De Meulemeester (t. 2, Louvain, 1935, p. 368-71). Outre quelques traductions et des biographies, dont celle d'Alphonse-Marie de Liguori (Tournai, 1879), voici les principaux ouvrages :

Le Sacré Cœur de Jésus étudié dans les Livres Saints (Bruxelles, 1868). – *Marie secours perpétuel des hommes* (Tournai, 1873). – *La vie et les vertus de saint Joseph* (Liège, 1875). – *Le Cantique de Marie ou considérations pratiques sur le Magnificat* (Liège, 1876). – *Guirlande de mai ou considérations... sur les litanies de la T.S. Vierge* (Tournai, 1879). – *Le Rédempteur* (Tournai, 1883).

Les gloires de Notre-Dame du Perpétuel Secours (Tournai, 1883). – *Le céleste Ami* (1883). – *Manuel complet de dévotion à sainte Anne* (1884). – *Les gloires de saint Joseph* (1886). – *Dieu et ses infinies perfections* (1887). – *Causeries sur les vertus et les devoirs de la femme vivant en famille* (1889). – *Soirées de septembre* (1890). – *La science des saints* (1890). – *Les saints anges* (1891). – *Vie de la B. Vierge Marie* (1901).

Saintrain « n'avait pas les qualités qui font l'orateur » (*La voix du Rédempeur,* 1904, p. 284). Il jouit d'une excellente renommée d'écrivain grâce à l'élégance de son style et à la solidité de sa doctrine. Son premier livre date de ses années de professorat à Floreffe : *Le Sacré Cœur de Jésus,* publié en 1868. Alors déjà, il cherche sa nourriture et son inspiration dans l'Écriture. Entré chez les Rédemptoristes (1869), il approfondit son étude de la Bible. En 1883, il entreprend la rédaction d'un ouvrage sur un sujet d'envergure : *Le Rédempteur,* sa préexistence, son avènement, ses enseignements, ses institutions, ses souffrances et ses gloires, d'après les Livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il avait beaucoup lu les Pères (Augustin, Bernard, etc.), les théologiens et les exégètes de son temps ; pourtant il ne traitera pas « la question de l'authenticité des évangiles..., les preuves fournies par l'histoire profane..., les témoignages d'écrivains rationalistes..., certaines découvertes scientifiques... » (Préface, p. XIII). Son dessein est « d'éveiller la foi, la confiance et l'amour » pour le Seigneur (*ibidem*). Aussi propose-t-il une lecture continue, en suivant l'ordre chronologique de l'histoire telle qu'on la concevait alors. Omettant systématiquement de citer ses lectures, il projette de façon méthodique et directe la lumière de l'Écriture sur l'un ou l'autre mystère chrétien ou sur un personnage de la Bible. Après tant d'« illustres devanciers » qui ont écrit sur la vie du Seigneur, dit-il, la seule originalité qu'il ambitionne est d'apporter une attention continuelle à l'Écriture et d'y entraîner son lecteur. Son but n'est pas de faire œuvre d'exégète mais, à l'exemple de saint Alphonse, d'aider autrui dans sa vie chrétienne.

Le caractère alphonsien de ses écrits se manifeste par bien d'autres signes. Entré dans la congrégation, il réédite son premier livre (*Le Cœur de Jésus...,* 1870) et se sent « obligé, comme enfant de saint Alphonse, l'apôtre de la prière..., d'offrir au lecteur de plus nombreuses formules de prières » (Avertissement). Ailleurs, il apporte un soin spécial « à l'exposition des endroits de l'Évangile sur lesquels sont fondées l'estime de la prière, les dévotions si salutaires à l'Eucharistie, à la Passion du Rédempteur, à sa divine Mère, et l'amour de la Sainte Église » (*Le Rédempteur...,* Préface, p. XIII). Tout comme Alphonse célébrait les « Gloires de Marie », il publie *Les gloires de Notre-Dame du Perpétuel Secours* (1883), icône confiée en 1866 aux Rédemptoristes par Pie IX. En 1887, il collabore à une nouvelle édition des œuvres complètes de saint Alphonse et remanie la traduction de L. Dujardin (cf. De Meulemeester, *Bibliographie générale...,* t. 1, p. 255-56).

En 1892, Saintrain fonde la revue *La Voix du Rédempteur* et la rédigera jusqu'à sa mort.

Rédemptoriste, Saintrain était animé d'un profond esprit de sacrifice, d'une humilité éminente et d'un zèle apostolique fervent. Écrivain, il appartient de toute évidence à l'école liguorienne.

Archives de la province belge CSSR (Bruxelles). – *Revue catholique de Louvain,* 1868, p. 378. – *La Voix du Rédempteur,* t. 13, 1904, p. 281-92. – H. Hurter, *Nomenclator...,* t. 5, 1913, col. 1572. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. 4, Paris, 1928, p. 487-91. – M. De Meulemeester, *Mémorial de la province belge,* Louvain, 1931 (au 3 juillet). – E. De Seyn, *Dictionnaire biographique des Sciences, Lettres et Arts en Belgique,* Bruxelles, 1935, p. 890-91. – DS, t. 1, col. 1683 ; t. 3, col. 57, 495.

Alfred Deboutte.

SAINTS. – On ne présente pas ici ce en quoi consiste la sainteté chrétienne – ce dont traitent les grands articles thématiques du DS – ni le culte rendu aux saints. Dans une optique historique, on s'attachera à présenter une sorte de typologie de la sainteté chrétienne telle qu'elle émerge selon des époques. – I. *Dans les Églises byzantine et russe.* – II. *Dans l'Église latine.* – A. *Des origines au 9e siècle.* – B. *Du 10e siècle au concile de Trente.* – C. *Du concile de Trente à nos jours.*

Le DS a déjà présenté des art. connexes : *Canonisation* (t. 2, col. 77-85), *Héroïcité des vertus* (t. 7, col. 337-43), *Martyre* (t. 10, col. 718-37). – Pour chaque saint et son culte, se reporter à la *Bibliotheca sanctorum*, 12 vol. + Tables, Rome, 1961-1970.

On ne traitera pas de la sainteté telle que les différentes religions non chrétiennes la conçoivent. Signalons une étude comparative intéressante : *Colloquium on Holiness in Islam and Christianity* publié dans *Islamochristiana* (Rome), n. 11, 1985.

I. DANS LES ÉGLISES BYZANTINE ET RUSSE

1. **La formation des types.** – Les Églises orientales ont fixé très tôt leur sanctoral. Celui des Églises non byzantines ne comporte que de rares saints postérieurs au 6e siècle. Au contraire, le sanctoral byzantin, à partir du 10e siècle surtout, a tendu à devenir œcuménique en incluant les saints les plus célèbres des différentes régions de l'empire (cf. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902). Les Russes, de leur côté, se sont montrés accueillants pour les saints plus récents ; à l'imitation de Rome, ils ont élaboré une procédure de canonisation officielle (cf. E. Golubinskiï, *Istoria kanonizacii...* = « Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe », 2e éd., Moscou, 1903 ; J. Bois, *Canonisation dans l'Église russe*, DTC, t. 2, 1910, col. 1659-72), tout en reconnaissant la légitimité du culte fondé sur le consensus du peuple chrétien, considéré comme une expression de la foi ecclésiale.

Le calendrier des fêtes de saints est embelli de proverbes et de dictons populaires qui se réfèrent aux diverses manifestations de la vie quotidienne. Pour les paysans, l'un est « un saint qui sème », l'autre « un saint qui fait les foins », etc. On comprend ainsi l'opposition du peuple à l'introduction du calendrier grégorien à la place du calendrier julien ; en effet, avec les nouvelles dates, la plupart de ces proverbes perdaient leur signification.

A propos de l'idée fondamentale de la sainteté chrétienne, P. Evdokimov (*La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité*, coll. Spiritualité Orientale 20, Bellefontaine, 1977, p. 58-59) propose une distinction : tandis que l'Occident a mis l'accent sur l'aspect « moral » de la perfection, l'Orient se caractérise par une « spiritualité ontologique ». L'homme est considéré comme saint parce qu'il manifeste d'une manière remarquable la présence et l'action du Saint Esprit. Or, si les principes et les comportements moraux peuvent se ramener à des cadres définis et permettent d'établir des « types » de sainteté déterminés, par contre la grâce de l'Esprit illumine chaque homme d'une manière qui lui est propre, personnelle et incommunicable. Ainsi chaque saint est, pour ainsi dire, sa propre « espèce ». Mais, malgré cette considération théorique, l'histoire montre que des « types » de sainteté se sont développés en Orient comme en Occident.

La tendance à ranger les saints selon des types se manifesta d'abord dans les biographies : fait important parce que les *Vies* devenues fameuses équivalaient à une canonisation de leurs héros.

Ainsi par exemple, V.O. Ključevskiï † 1911 décrit le développement progressif de la typologie dans les *Vies* des saints russes (*Drevnerusskija žitija svjatych kak istoričeskiï istočnik* = « Anciennes vies russes des saints comme source historique », Moscou, 1871). Les plus anciennes, rédigées à Kiev aux 11e-13e siècles, sont concrètes et pleines de notations historiques. Mais de plus en plus se manifeste un schéma théologique dans lequel sont enveloppés les événements. Au 16e siècle naît à Moscou le style introduit par le serbe Pakhomiï Logothète ; celui-ci vint du Mont Athos à Moscou en 1440 pour rédiger les Vies de saints destinées à la lecture liturgique et selon les formes fixes des divers types de sainteté (cf. A. Archangel'skiï, *Pakhomiï Logothet*, dans *Russkij biografičeskii slovar'*, t. 13, St.-Pétersbourg, 1902, col. 414-17).

Dans l'iconographie, cette évolution est encore plus marquée, comme le montre P. Florenskiï † 1943 (*Ikonostas*, dans *Bogoslovskie Trudy*, t. 9, Moscou, 1972, p. 83-148 ; trad. ital., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milan, 1947). L'auteur part de la distinction entre masque, visage, portrait, icône. Le masque reproduit ce que l'homme n'est pas ; le visage ne livre qu'une impression momentanée ; le portrait tente de reproduire le caractère individuel et stable d'une personne. Mais l'icône réduit au minimum les éléments corporels pour montrer la présence de l'Esprit dans le corps et dans l'âme du saint ; par suite, les traits individuels s'effacent au profit de ce qui est plus général et plus commun dans l'histoire du salut.

Ainsi surgissent les « types » ou « canons » des saints. Ceux-ci sont décrits dans les « manuels » d'iconographie, parmi lesquels la première place revient à l'*Hermeneia tès zôgraphikès technès* du moine Denys de Phourna † vers 1745 ; nous citons la traduction française de P. Durand, dans (A.-N.) Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, avec introd. et notes, Paris, 1845 ; cette trad. est faite sur un ms copié pour Didron et Durand à la suite de leur séjour au Mont Athos en 1839 ; le texte de ce ms diffère parfois de l'éd. de l'*Hermeneia* publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, St.-Pétersbourg, 1909. Après la description des icônes (ou fresques) concernant les Fêtes de la Mère de Dieu (p. 279-99), Denys donne les indications requises pour la représentation des divers types de saints : les douze saints apôtres (p. 299-300), les quatre évangélistes (p. 300-08 : l'icône comporte la première phrase de leur évangile et les quatre « animaux » traditionnels : homme, lion, bœuf, aigle) ; les soixante-dix « apôtres » (disciples ; p. 309-15) ; les évêques (« hiérarques » ; p. 316-20 ; la liste commence par Basile de Césarée, Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze « le théologien » – les « trois hiérarques » – et s'achève par quelques prêtres) ; les saints diacres (p. 321) ; les saints martyrs (p. 321-29) ; les saints « anargyres » (p. 329-30) ; les solitaires (p. 330-36) ; les stylites (p. 336-37) ; les poètes (p. 337-40, particulièrement les hymnographes) ; les justes (p. 340-41) ; les saintes femmes (p. 341-44).

H. Delehaye, *Synaxarium...*, introd., p. LVII-LXXVI, en étudiant les sources du Synaxaire, établit en fait une classification des fêtes : le Christ et la Théotokos, les anges, les patriarches et prophètes, les apôtres et disciples du Seigneur, les martyrs d'Orient et d'Occident, les ascètes anciens, les patriarches et les évêques, les pontifes romains, les princes (à commencer par Constantin et sa mère Hélène).

Dans la classification qui suit, nous noterons seulement les « types de sainteté » qui ont une importance particulière à Byzance et aussi dans l'Église russe.

2. **Les types de sainteté.** – 1° Les saints de l'Ancien Testament occupent une place plus ou moins large dans le sanctoral des Églises orientales. Il semble que ce culte ait son origine dans la commémoration annuelle de la dédicace des églises édifiées en leur honneur en Terre Sainte.

2° Les martyrs et les « strastoterpsi ». – Dans le langage hagiographique, l'Église tend à restreindre le titre de martyr à ceux qui ont subi une mort violente à cause de leur foi. L'Église orientale honore ainsi les martyrs des premiers siècles, mais aussi les « néo-martyrs », victimes en particulier de l'hostilité des musulmans.

La piété russe fut, dès l'origine, moins sévère. Elle a canonisé les *strastoterpsi* (déjà Boris et Gleb, fils de saint Vladimir, tués en 1015 par leur frère aîné Sviatopolk, qui voulait se réserver le trône de Kiev) ; le mot signifie « ceux qui ont souffert une passion », c'est-à-dire une mort violente pour des motifs divers, souvent de petits enfants « égorgés sans aucune raison » (*Vie* de Gleb). La mort, et par extension toute souffrance, est considérée comme « un bain de purification lavant les victimes de tous les péchés et de toutes les souillures » (*Vie* du prince André Bogolioubskiï, 1110-1174). La vertu de cette manière de mourir est telle qu'on la considère capable de sanctifier l'âme qui n'y met pas d'obstacle. Un texte de Jean Chrysostome peut justifier cette attitude ; il explique ainsi les bienfaits de la persécution : « Pour que tu comprennes, en te plaçant à un autre point de vue, quel est le gain obtenu par les souffrances, même si l'on ne souffre pas pour la cause de Dieu..., mais si l'on souffre et si l'on supporte noblement et avec douceur, en rendant gloire à Dieu en toutes choses, Job lui-même ne savait pas qu'il souffrait au service de Dieu... » (*Lettres à Olympias* 10, 8a, SC 13 bis, 1968, p. 268 ; cf. 10a, p. 278).

I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 27-34. – T. Špidlík, *Les « strastoterpsi » dans la spiritualité slave ou la valeur chrétienne de la souffrance*, RAM, t. 43, 1967, p. 453-61 ; *I grandi mistici russi*, Rome, 1977, p. 13-26 ; trad. franç. *Les grands mystiques russes*, Paris, 1979, p. 13-27. – É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, 2e éd. (Spiritualité Orientale 33), Bellefontaine, 1982, p. 44-60, 160-64.

3° Les saints moines. – Les formes de la sainteté monastique sont diverses, selon la pratique variée des ascètes. Il convient cependant de citer les notes de Denys de Phourna « Comment on représente un vrai moine », parce qu'il résume l'idéal commun (p. 402-04) :

« Faites un caloyer (un moine) attaché à une croix, revêtu de son habit de moine (robe), la tête couverte d'un calimafki (sorte de toque) ; qu'il soit déchaussé ; qu'il ait les pieds attachés sur le marchepied de la croix, les yeux baissés, la bouche fermée. Près de sa tête, au-dessus de la croix, cette épigraphe : ' Seigneur, fils de Dieu, placez une garde auprès de ma bouche et une porte près de mes lèvres ' (*Ps.* 140,3). Il tient dans les mains des cierges allumés ; auprès des cierges, cette épigraphe : ' Qu'ainsi brille votre lumière devant les hommes, afin qu'ils voient vos belles actions et qu'ils glorifient votre Père, qui est dans les cieux ' (*Mt.* 5, 16). Il a sur la poitrine un écriteau en forme d'*hypogonation* (ornement des évêques qui pend sur le genou), avec ces mots : ' Créez en moi, ô mon Dieu, un cœur pur, et renouvelez un esprit de droiture dans mes entrailles ' (*Ps.* 50, 12) ». Suivent d'autres textes de l'Écriture caractéristiques de l'ascèse monastique.

4° Les stylites constituent une catégorie à part en raison de leur nombre et de la vénération dont ils furent l'objet ; cf. art. *Stylites*.

5° Les saints évêques (slavon : *sviatiteli*). On peut assurément parler d'une spiritualité épiscopale, car l'évêque occupe dans l'Église un rang à part (cf. art. *Épiscopat*, DS, t. 4, col. 879-907). Saint Paul en décrit d'ailleurs les traits essentiels, en particulier le souci de l'Église (*Actes* 20,28 ; 1 *Tim.* 3,1-7 ; 2 *Tim.* 1,6-14).

Dans la tradition orientale, la fonction d'évêque est normalement réservée aux moines puisqu'elle exige le célibat. Le pseudo-Denys propose un enseignement élevé sur la fonction épiscopale : l'évêque est l'image de la hiérarchie céleste ; c'est par lui que les dons de Dieu descendent sur l'ensemble des chrétiens ; d'où l'obligation d'une haute science des choses divines jointe à une grande sainteté (cf. *De ecclesiastica hierarchia* III, 3, 3 ; PG 3, 429a).

Comme en Occident, l'Église orientale vénère un grand nombre d'évêques canonisés (environ soixante-dix dans l'Église russe) ; les motifs de cette vénération sont divers, et l'on peut distinguer trois catégories :

1) Les « évêques-moines » : chez eux la grâce de la sainteté se manifeste surtout par le fait que le moine, sorti de sa cellule par obéissance et placé dans un palais épiscopal, continue de pratiquer l'ascèse au milieu du monde et de ses tentations. Par sa condition extérieure, il est comme un poisson hors de l'eau, mais par sa fidélité aux pratiques monastiques, il devient un candélabre allumé placé sur un flambeau. – 2) « L'évêque écrivain » : l'évangélisation par les livres constitue un trait de l'ancienne piété slave. Beaucoup d'évêques se préoccupent de faire copier des manuscrits ou d'écrire eux-mêmes pour augmenter le trésor culturel de l'Église, « de prêcher la Parole de Dieu, non seulement oralement mais aussi par écrit » (paroles de saint Dimitri de Rostov † 1709 ; DS, t. 3, col. 982-5). – 3) Les « évêques missionnaires », fondateurs de sièges épiscopaux, apôtres de leur contrée ; par exemple Étienne de Perm † 1396, « le Xavier russe », connu par la biographie qu'en a donné Épiphane le Sage (éd. dans *Archeografičeskaïa kommisia*, St.-Pétersbourg, 1897). Il composa un alphabet pour les peuplades mongoles de Permiaks ou de Ziraines infiltrées en Russie et traduisit en leur langue des passages de l'Écriture et de la liturgie.

Le type le plus authentique de la sainteté épiscopale est décrit dans la *Vie* de saint Euthyme de Novgorod (15e siècle) par Pakhomiï Logothète (extraits dans G.P. Fedotov, *Sviatye drevnej Rusi* = « Saints de l'ancienne Russie », Paris, 1931, p. 103-08). L'auteur fait bien la distinction entre moine et chef d'Église. Cette *Vie* trace les traits spécifiques d'une « spiritualité du clergé séculier ». Pour rehausser le prestige de l'Église, Euthyme vivait comme les princes féodaux de son époque, mais « il possédait tout cela comme une chose transitoire » et « ne mangeait pas son pain à satiété ». Il vivait donc l'ascèse en secret. Cependant il possédait aussi la perfection des martyrs en élevant sa voix contre les puissants de ce monde, même chrétiens, en exigeant l'observation de la morale et de la justice. Et il sacrifiait l'amour de la solitude à l'exercice d'une fonction sociale et du service de l'Église.

T. Špidlik, *Les grands mystiques russes*, p. 55-79. – I. Kologrivof, *Essai...*, p. 86-88.

6° Les saints diacres. – Denys de Phourna en énumère sept, en commençant par saint Étienne. Tous doivent être représentés « imberbes », sauf deux qui ont « une barbe naissante ». Les iconographes étaient conscients qu'ils devaient aussi peindre un type de saints jeunes, et ils utilisent volontiers ce motif.

7° Les saints poètes. – C'est l'Église byzantine qui fait un type de ces saints, auteurs surtout d'hymnes liturgiques. Ils sont représentés sur les icônes tenant

dans leur main une inscription qui porte un verset d'une de leurs poésies : ainsi Romanos le Mélode († après 555 ; cf. DS, t. 13, col. 898-908 ; il est représenté « jeune », avec le premier vers de son kontakion de Noël : « Aujourd'hui la Vierge a mis au monde le superessentiel »), Théodore Studite † 826, Jean Damascène † vers 750 (DS, t. 8, col. 452-66), etc. Curieusement est joint à cette liste Jean l'Évangéliste, avec l'inscription : « Le Verbe était au commencement en Dieu le Père coéternel » (cf. *Jean* 1,1).

8° Les saints princes. – L'Église byzantine célèbre plusieurs empereurs ou princes (cf. *supra*). Mais ce type est plus caractéristique encore de l'Église russe qui honore une cinquantaine de princes ou princesses : d'abord ceux qui ont contribué à la christianisation de la nation (comme Olga et Vladimir, « égaux aux apôtres »), ensuite ceux qui ont sacrifié leur vie pour leurs sujets au temps des invasions mongoles ; ce motif est souvent développé avec profondeur dans leurs biographies. Il existe d'autre part dans la littérature ancienne un document qui définit l'idéal d'un prince chrétien, à la manière des *Miroirs des princes* de l'Occident (DS, t. 10, col. 1303-12) : c'est l'*Instruction* de Vladimir Monomakh † 1125, dans la *Chronique* dite de Nestor (année 6000 = 1096 ; éd. D.S. Lichačev, Moscou-Léningrad, 1950, t. 1, p. 153-67).

I. Kologrivof, *Essai...*, p. 73-85. – T. Špidlík, *Les grands mystiques*, p. 81-93. – É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté...*, p. 43-60.

9° Les fous pour jésus christ (grec : *salos* ; slavon : *yourodivyi*). – Les paroles de saint Paul : « Nous sommes fous à cause du Christ » (1 *Cor.* 4,10) ont servi de base et de justification à cette manière de vivre. Ces saints ont été nombreux chez les Syriens et les Russes ; ceux-ci en vénèrent trente-six, selon G.P. Fedotov (« Les saints de l'ancienne Russie », p. 202).

DS, t. 5, col. 752-61 ; *Les grands mystiques...*, p. 153-72. – É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté...*, p. 98-108, 164-66.

10° Les anargyres (« sans argent »). – Ils sont ainsi nommés en raison de leur mépris des richesses et de leur dévouement désintéressé au service du prochain, comme médecins, agriculteurs, ouvriers. On peut dire qu'il s'agit ici d'une sainteté laïque, d'une spiritualité du travail. Selon Denys de Phourna (p. 329) il y a « trois séries de saints anargyres : les uns, qui s'appellent Côme et Damien, sont de Rome, d'autres d'Asie mineure, d'autres d'Arabie ». En Orient, ils sont souvent représentés et des églises leur sont dédiées. Le dernier de cette série est Tryphon, martyr de Phrygie au 3e siècle, connu seulement par des *Vies* légendaires (cf. A. Amore, BS, t. 12, 1969, col. 656-57) ; c'est le patron des champs, des jardins, des vignes. On le représente habituellement avec une serpette à la main ; au Mont Athos de nombreuses chapelles au milieu des plantations lui sont dédiées.

11° Les femmes saintes. – Elles sont divisées par Denys en trois catégories. – 1) Les *myrrophores* ; en Occident elles sont trois (cf. *Marc* 16,1) : Marie Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Marie Salomé ; l'Orient en ajoute quatre autres : Marthe et Marie sœurs de Lazare (cf. *Jean* 11), Marie sœur de Cléophas (*Jean* 19,25) et Suzanne (cf. *Luc* 8,3). – 2) Les *martyres* célébrées sont quarante-sept, parmi lesquelles les « saintes solitaires martyres » (*hai hosiomartyres gynaikes*) forment un groupe à part ; la plus importante est Parascève (slavon : Piatnitsa), personnification de la douleur transfigurée par la croix du Christ (cf. R. Janin, BS, t. 10, 1968, col. 331-32). – 3) Les « femmes justes », catégorie qui rassemble toutes les autres femmes connues de l'hagiographie : solitaires comme Marie l'Égyptienne (J.-M. Sauget, BS, t. 8, 1966, col. 981-91), reines, moniales. Il est surprenant qu'on trouve peu de femmes canonisées dans l'Église slave (sur Juliana Lazarevskaïa † 1604, cf. É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté*, p. 109-13).

La question d'une « spiritualité féminine » ne semble pas s'être posée en Orient. Puisque la sainteté coïncide avec la perfection de l'image de Dieu en l'homme et que celle-ci réside dans le *noûs*, l'esprit qui est identique pour hommes et femmes, les règles de la vie spirituelle et monastique sont les mêmes pour les deux sexes. Une illustration de cette tendance se trouve dans la vie légendaire de sainte Marine, très vénérée en Grèce, qui serait entrée dans un couvent d'hommes faute de trouver une place dans un monastère féminin (J.-M. Sauget, *Marina, Maria, Marino*, BS, t. 8, 1966, col. 1165-70 ; I. Kologrivof, *Essai...*, p. 274-88).

12° Les justes. – Cette catégorie est très générale : on y met tous ceux qui ne trouvent pas place dans les autres types : ainsi l'empereur Constantin † 337 et sa mère Hélène † 328/30, le juste Eudokimos (9e s. ; cf. H. Celinski, BS, t. 5, 1964, col. 147), etc.

En raison de l'interprétation « ontologique » de la sainteté (cf. *supra*), une « typologie » des saints semble avoir moins d'importance pour l'Orient que pour l'Occident. Les *Vies* des saints orientaux peuvent cependant se prêter aussi à des études historiques, psychologiques, ou même sociologiques (cf. É. Patlangean ; *The Byzantine Saint*). Mais de telles recherches laissent intact l'aspect fondamental de la sainteté. Le saint – de tous les temps et de tous les pays – est avant tout un « homme de Dieu » : habité par l'Esprit Saint, il rayonne cette présence et cette action divine ; il est, au milieu des hommes, un exemple attirant de la « vie en Christ » (cf. art. Nicolas *Cabasilas*, DS, t. 2, col. 1-9).

Bibliographie choisie dans É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté*, 2e éd., p. 236-242. Outre les études signalées dans l'article, on peut retenir encore : G. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, New York, 1948 ; Londres, 1950. – E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Zurich, 1953. – I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Wurtzbourg, 1953. – R. von Walter, *Russische Mystik*, Düsseldorf, 1957. – *Écrits d'ascètes russes*, trad. S. Tyzkiewicz et Th. Belpaire, Namur, 1957. – F. Halkin, *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*, dans *Thirteenth Congress of Byzantine Studies* (1966), Oxford, 1967, Main Papers XI, p. 345-54 ; repris dans *Recherches et documents d'histoire byzantine*, coll. Subsidia hagiographica 51, Bruxelles, 1971, p. 260-69. – Évelyne Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, dans *Annales E.S.C.*, t. 23, 1968, p. 106-26 ; repris dans *Structure sociale, famille et société à Byzance*, coll. Variorum Reprints, Londres, 1981. – J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode...*, Paris, 1977, p. 74-89 (présentation commode du sanctoral byzantin). – T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Rome, 1978. – *The Byzantine Saint* (Univ. of Birmingham Fourteenth Spring Symposion of Byzantine Studies), éd. S. Hackel, Londres, 1981 (liste des communications dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 74, 1981, p. 425-29).

DS, t. 10, col. 1591-1603 (*Monachisme* russe) ; art. *Russie*, t. 13, *passim*.

Thomas Špidlík.

II. DANS LES ÉGLISES LATINES

A. Des origines au 9e siècle

1. Les termes désignant les saints. – Le mot « saint » n'a pas toujours eu le sens technique que nous lui donnons. Dans le latin classique, il s'applique à tout ce qui touche à la divinité ou au culte, mais aussi aux hauts dignitaires de l'État que leur autorité rend inviolables, et au premier chef à l'Empereur. Mais *sanctus* est aussi utilisé, en particulier dans les épitaphes, pour désigner une personne vertueuse.

Dans la langue des chrétiens, tout en gardant ce dernier sens (en particulier dans des expressions du type : « de sainte mémoire », qui n'impliquent absolument pas que l'intéressé soit l'objet d'un culte), il est d'abord utilisé au pluriel pour désigner l'ensemble des fidèles « justifiés » par leur entrée dans l'Église et promis au paradis. Il devient ensuite le titre officiel des évêques qu'on retrouve dans la correspondance et dans les épitaphes ; certains d'entre eux sont canonisés au moyen âge, alors qu'on ne connaissait plus la signification purement protocolaire du terme.

A partir du 5e siècle, *sanctus* devient le qualificatif normal du saint dont il précède le nom.

Les premiers fidèles dont l'Église a commémoré la mémoire sont les martyrs. Pour les désigner, les chrétiens de langue latine ont adopté le terme grec de μάρτυς (il apparaît chez Tertullien, *De corona* 2) auquel ils ont donné d'emblée le sens technique de « chrétien exécuté par les persécuteurs en raison de sa foi » ; cependant, le sens étymologique du terme, celui de témoin, est connu, au moins de certains théologiens.

La *Lettre* des chrétiens de Lyon sur les martyrs de 177, écrite en grec, distingue déjà le martyr et le confesseur (ὁμολογητής, que l'on traduit cette fois en latin : *confessor*) qui a proclamé sa foi devant les persécuteurs, a souffert la torture ou la déportation, mais n'a pas été exécuté. L'opposition des deux termes est nette chez Cyprien. Mais on assimile progressivement aux martyrs les « confesseurs » morts en prison, dans les mines (comme les papes Pontien ou Corneille) ou simplement en exil. Puis le terme de « confesseur » prend un sens plus large et finit par désigner tous les saints non martyrs. Il n'est pas employé pour les femmes qui sont qualifiées soit de martyres, soit de vierges.

2. Le culte des martyrs *jusqu'au début du 4e siècle.* – La commémoration des martyrs par l'Église n'apparaît pas dans l'Occident latin avant le 3e siècle. Les chrétiens des premiers siècles ont les mêmes pratiques funéraires que les autres habitants de l'empire. Au jour anniversaire, les membres de la famille du défunt se rassemblent auprès de sa tombe et prennent un repas dont une partie lui est offerte. Le plus ancien récit de persécution qu'on ait conservé pour l'Occident, la *Lettre* sur les martyrs de Lyon de 177, est rédigée pour informer les chrétiens d'Asie, et non pour servir à leur commémoration. Les plus anciens martyrs romains, comme Justus, ne furent l'objet d'aucune vénération.

Le passage de la simple volonté de témoigner du sacrifice des martyrs à l'organisation de leur commémoration par la communauté chrétienne a lieu en Afrique du Nord : la *Passion de Perpétue et de ses compagnons,* morts en 203, en est le premier témoignage. Les martyrs sont très nombreux en Afrique du Nord, la région la plus tôt christianisée d'Occident, d'où proviennent d'ailleurs presque toutes les passions des martyrs. Le saint est désormais un défunt dont l'anniversaire est commémoré par la communauté chrétienne et pas seulement par ses proches. Il n'existe pas de procédure de canonisation, mais en même temps le culte des saints est l'objet d'un contrôle officiel du seul fait que c'est l'évêque qui décide de rassembler les fidèles pour célébrer cet anniversaire. Les chrétiens conservent (jusqu'au 5e siècle) les pratiques anciennes, en particulier le repas funéraire, auquel s'ajoute la célébration de l'eucharistie au cours de laquelle on fait mémoire du martyr.

Dans le reste de l'empire d'Occident, le culte des martyrs connaît un certain développement en Espagne, où l'on rédige les *Actes* de l'évêque de Tarragone saint Fructueux exécuté sous Valérien (257/258). A Rome, les martyrs sont nombreux, mais leur commémoration ne s'organise vraiment que dans la seconde moitié du 3e siècle, à l'imitation de l'Afrique, et l'on ne rédige pas leurs actes. Les martyrs authentiques sont rares dans le reste de l'Italie. Ils le sont encore plus dans la Gaule qui fut totalement épargnée par la « grande persécution » du début du 4e siècle ; le culte des martyrs ne s'y développe d'ailleurs qu'à la période suivante.

Comme le note déjà Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* V, préf., 1-2), les auteurs des actes de martyrs ont une double motivation : commémorer la victoire remportée finalement par la communauté chrétienne et proposer les martyrs en exemple par la constance avec laquelle ils ont affirmé leur foi dans le Christ et dans la vie éternelle. Notons cependant que certaines passions glorifient des martyrs volontaires qui constituent un contre-exemple puisque l'Église condamne cette attitude.

Les actes des martyrs insistent sur la ressemblance entre le martyr et le Christ ; comme lui, il est mis à mort pour avoir rendu témoignage à la vérité. Comme lui, et grâce à son aide, il vainc les démons qui s'incarnent dans les bourreaux ou dans le magistrat persécuteur ; Perpétue rêve qu'elle affronte un égyptien qui est le diable en personne. Le martyre est très fréquemment présenté comme un combat, et le récit se nourrit à la fois des images pauliniennes, de l'assimilation au gladiateur du chrétien martyrisé dans l'amphithéâtre, ou de métaphores purement guerrières quand le martyr est un soldat (le « conscrit » Maximilien). Ce combat prend volontiers, même sous la plume de Cyprien, une tonalité apocalyptique : Dieu envoie aux fidèles les épreuves qu'annonce le Nouveau Testament pour les éprouver avant de les accueillir dans le paradis.

D'autres thèmes, développés dès cette époque dans certaines passions, présentent le martyr, moins comme un exemple que tous peuvent suivre, que comme un être exceptionnel, désigné par Dieu qui le distingue des autres fidèles. Le martyr est promis au paradis que des visions lui font entrevoir – les plus célèbres sont celles de la *Passion de Perpétue.* Dès l'instant où il a confessé sa foi, il devient pour ses frères un intercesseur efficace. Au cours d'une de ses visions, Perpétue voit son frère Dinocrate souffrir dans l'au-delà. « Je compris que j'étais dorénavant digne de prier pour lui et que je devais le faire ». De fait, lors d'une vision ultérieure, elle voit son frère au paradis, guéri de surcroît du cancer de la face qui avait entraîné sa mort. On voit donc apparaître très tôt l'idée que le martyr peut intercéder auprès de Dieu pour permettre aux autres fidèles dont les péchés leur interdisent l'accès du paradis d'y être accueillis. L'auteur de la passion laisse également entendre que les martyrs peuvent guérir les maladies. On sait que les « confesseurs » qui avaient survécu à la persécution de Dèce considéraient que Dieu leur avait

accordé la grâce de pardonner les péchés des autres fidèles : on voit poindre un conflit qui menacera de façon permanente l'Église, entre le charisme personnel du saint élu par Dieu et la sainteté institutionnelle des ministres de l'Église.

3. Nouvelles conditions du culte des saints *au 4e siècle.* – A partir du règne de Constantin, les conditions matérielles de la vénération des martyrs se transforment. Il devient possible de construire des basiliques dans les cimetières, parfois directement sur les tombes des martyrs, comme à Saint-Pierre du Vatican à Rome, ou au moins à proximité. La célébration de la messe pour l'anniversaire du décès du saint – *natalicium* : le jour de leur naissance à la vraie vie – devient le rite officiel de la commémoration des saints et les évêques entreprennent avant la fin du 4e siècle de combattre les formes de vénération traditionnelles et en particulier les banquets funéraires. Le sermon comporte un éloge plus ou moins développé du saint – on en conserve de multiples exemples – et, quand on dispose de la *passio* ou la *vita* du saint, on en fait souvent la lecture publique à cette occasion, ce qui explique pour une part le développement de l'hagiographie.

Mais c'est seulement dans les dernières décennies du 4e siècle que se produit la mutation décisive. La vénération des saints devient un des aspects fondamentaux de la piété chrétienne et le culte des saints, confiné en pratique jusque-là dans les régions où les martyrs étaient nombreux, c'est-à-dire l'Afrique du Nord et, dans une moindre mesure, l'Espagne et Rome, se diffuse dans toute la chrétienté.

Transposant au sein de la « cité de Dieu » le système de relations humaines qui structure la société de l'Antiquité tardive, les fidèles considèrent les saints comme des « amis » ou des « patrons », selon leur appartenance sociale, en tout cas de puissants personnages capables d'intercéder pour eux auprès de la Divinité comme le faisaient les membres de l'aristocratie proches du pouvoir. On peut invoquer leur protection où que l'on soit, en particulier faire un vœu en cas de danger, mais leur *virtus,* leur pouvoir miraculeux, se manifeste dans toute sa plénitude là où reposent leurs corps ou leurs reliques. Cette *virtus* est conçue de façon très matérielle, comme un rayonnement qui émane du dépôt sacré et dont la puissance diminue à mesure qu'on s'en éloigne : il importe de s'approcher le plus possible du corps saint, et si possible de le toucher. La *virtus* du saint procure la santé aux vivants, le salut éternel aux défunts, deux notions qu'exprime le mot latin *salus.*

La *virtus* du saint procure la vie éternelle aux défunts. Les vivants peuvent prier les saints pour les défunts, mais ils peuvent aussi inhumer ceux-ci dans leurs sanctuaires. Dès le début du 4e siècle en Afrique du Nord, et avant la fin du siècle dans le reste de l'Occident, se développe la pratique de l'inhumation *ad sanctos* : on désire reposer au plus près du corps saint. L'évêque de Milan Ambroise dépose son frère Satyrus dans un caveau qui n'était séparé de celui du martyr Victor que par une mince cloison « afin que l'humeur du sang sacré lave en la pénétrant la dépouille proche » (*Corpus inscriptionum latinarum* de Berlin, t. 5, p. 617, n. 5). Même si certains réagissent et se font enterrer plus loin des saints pour ne pas les importuner, et si Augustin laisse entendre dans le *De cura gerenda pro mortuis* que l'essentiel est de vivre saintement, la majorité des fidèles – y compris dans l'aristocratie et parmi des intellectuels comme Paulin de Nole : ce n'est nullement une « croyance populaire » – sont convaincus de l'efficacité salvatrice de l'inhumation auprès des saints.

La puissance des saints se manifeste aussi contre les démons qu'ils ont vaincu de leur vivant, pour délivrer les possédés. Ils guérissent enfin les malades, mais ces deux aspects sont liés, car la maladie est souvent considérée comme la conséquence de la possession, ou plus généralement du péché et de l'action des esprits mauvais. Ainsi les sanctuaires des saints deviennent-ils des buts de pèlerinages pour les malades.

Le désir des fidèles de bénéficier de la protection des saints suscite l'apparition des *reliques* qui sont soit des fragments de leurs corps, soit des reliques de contact considérées comme aussi efficaces. La chrétienté latine accueille des reliques venues d'Orient ; celles du protomartyr Étienne, dont le corps est redécouvert en 415, sont largement diffusées. Les basiliques portent désormais le nom du saint dont elles abritent le corps ou les reliques. On finit même par prendre pour des saints les évergètes qui avaient donné leurs noms aux basiliques construites au 4e siècle et encore parfois au 5e ; l'exemple le plus célèbre est celui des « titres » de Rome.

Cette diffusion du culte des reliques contribue à renforcer l'unité de l'Église : même si chaque Église locale est soucieuse de posséder ses propres saints, un certain nombre de saints sont l'objet d'un culte à travers toute la chrétienté. C'est le cas, en particulier, des apôtres, souvent vénérés collectivement, et dont le culte connaît un succès universel à la fin du 4e et au 5e siècle. Notons en revanche la discrétion du culte marial qui est d'abord une profession de foi : Marie est vénérée en tant que *theotokos,* mère de Dieu, et ce sont surtout des cathédrales qui lui sont consacrées. La diffusion des reliques crée une nouvelle géographie du sacré qui s'organise autour des sanctuaires majeurs, où repose le corps d'un saint que les pèlerins viennent vénérer parfois de fort loin, et des sanctuaires mineurs qui ne possèdent que des reliques. Cette nouvelle topographie sacrée efface en grande partie celle des temps païens. Les dieux transformés en saints sont en fait rarissimes – on ne peut guère citer que sainte Brigitte – et la christianisation des lieux du culte païens paraît plus exceptionnelle qu'on ne l'a dit. Le culte des saints a d'ailleurs un caractère révolutionnaire pour la pensée antique, puisque le caractère sacré se trouve attaché à des corps morts et qu'il localise sur cette terre des esprits immortels. La nouvelle répartition des lieux saints privilégie les cités et les gros bourgs aux dépens de la campagne : c'est dans leurs nécropoles que reposaient martyrs et saints évêques ; c'est là que furent construites en majorité les basiliques dotées de reliques.

La diffusion du culte des reliques, ainsi que l'instauration du culte des nouveaux saints, dont nous allons parler, sont le fait de l'initiative privée de fidèles qui appartiennent presque tous à l'aristocratie et dont beaucoup sont des laïcs. Ils utilisent le réseau de leurs amitiés pour se procurer des reliques, leur fortune pour bâtir de nouveaux sanctuaires, leur talent littéraire pour composer les passions et les vies qui font connaître dans toute la chrétienté les mérites du saint. Si les « promoteurs » du culte des saints sont souvent des personnes privées, le développement de leur culte implique une reconnaissance par l'Église, ou plutôt par les évêques, maîtres du calendrier liturgique ; avec le développement du monachisme, les abbés vont disposer du même pouvoir. Le nombre des saints vénérés augmente régulièrement, parce qu'on « invente », selon le terme consacré, de nouvelles tombes de martyrs, et parce que de nouveaux modèles de sainteté font leur apparition, ceux de l'ascète et du saint évêque.

4. Le culte des martyrs a partir du 4e siècle. – Les saints dont le prestige auprès des fidèles est le plus grand sont toujours les martyrs. Le nombre des saints martyrs continue à augmenter, d'une part parce que, malgré la fin des persécutions ordonnées par les empereurs païens, des fidèles sont victimes des affrontements entre chrétiens orthodoxes et hérétiques, ou entre chrétiens et païens, et d'autre part parce qu'on découvre tout au long de la période de nouvelles tombes de martyrs – une des plus retentissantes découvertes est celle du corps du protomartyr Étienne en 415 (cf. DS, t. 11, col. 966).

C'est à nouveau en Afrique qu'il y eut le plus de martyrs. Les donatistes constituent une Église parallèle et les affrontements entre les deux communautés font de part et d'autre des victimes que chacune vénère comme des martyrs. Une nouvelle persécution atteint l'Église d'Afrique après l'arrivée des Vandales, ariens comme presque tous les germains, dont les rois Genséric (437-477) et Hunéric (477-484) font exécuter ou déporter un certain nombre de chrétiens orthodoxes.

Un autre groupe de martyrs est constitué par des fidèles tués par les païens après qu'ils aient détruit leurs idoles ou leurs temples. C'est le cas, en Afrique, de Salsa de Tipasa et en Italie des missionnaires tués en 397 près de Trente par les montagnards du Val de Non dont ils avaient brûlé le temple. La mission en Germanie fit encore des victimes dont la plus célèbre est l'anglo-saxon Boniface, tué en Frise en 754.

Notons enfin l'apparition des rois martyrs, les seuls souverains à qui l'on ait rendu un culte pendant cette période : rois mis à mort injustement comme Sigismond roi des Burgondes † 523 dont le culte fut développé par l'abbaye Saint-Maurice d'Agaune, ou Oswin roi de Deira en Angleterre † 651 ; ou véritables martyrs de la foi comme Oswald roi de Northumbrie † 643.

Mais les martyrs les plus prestigieux ne sont pas les plus récents. Les martyrs romains conservent, par exemple, un immense prestige, et les Lombards, puis les Francs, n'hésistent pas à voler leurs corps dans les catacombes ou à faire pression sur les papes pour les obtenir. Si le discours officiel de l'Église insiste sur le fait que les martyrs sont choisis par Dieu qui leur concède le pouvoir de réitérer ses miracles, les fidèles – et les inscriptions martyrologiques d'Afrique du Nord le montrent bien – sont plus sensibles à l'épreuve douloureuse subie par les martyrs qui les qualifie pour être des intercesseurs efficaces. Aussi les martyrs les plus anciens, voire les plus mythiques comme saint Georges, leur paraissent les plus efficaces.

En même temps, on voit apparaître de nouveaux martyrs dont l'existence et le lieu de sépulture sont révélés par des visions. Un des premiers exemples, et l'un des plus fameux, de révélations de ce type, est la découverte par Ambroise, évêque de Milan, à la suite d'un songe, des corps des martyrs Gervais et Protais dont le souvenir s'était perdu ; on est en 386, à un moment où il s'affronte avec les Ariens. Une dizaine d'années plus tard, il « invente » les corps de deux autres martyrs, Nazaire et Celse. Ces découvertes ont d'autant plus de retentissement qu'Ambroise distribue généreusement les reliques de ces saints dont il se sert pour affirmer l'autorité de Milan en Italie du Nord et accroître son prestige dans tout le monde chrétien. La pression qu'exercent les fidèles en faveur de la création de nouveaux cultes de martyrs est bien mise en lumière par deux épisodes. Sulpice Sévère rapporte (*Vita S. Martini* 11, éd. J. Fontaine, p. 276-77) que Martin de Tours fit cesser (à la suite d'une vision) le culte d'un faux martyr, un brigand vénéré par les fidèles, culte que ses prédécesseurs avaient autorisé. Quelques décennies plus tard, l'évêque Grégoire de Langres se trouva confronté au culte rendu par les « paysans » à un certain Benignus, qu'il considérait pour sa part comme un païen. Mais Bénigne lui apparaît pour lui reprocher son incrédulité et l'évêque, désormais convaincu de la sainteté de Bénigne, lui construit une basilique (Grégoire de Tours, *In gloria martyrum* 50). Même si ces deux derniers récits sont construits sur une opposition entre le peuple et l'évêque « éclairé », l'attitude d'Ambroise et de Grégoire de Langres montre qu'ils admettent parfaitement qu'on puisse découvrir de nouveaux martyrs, surtout si la révélation était faite à un membre de la hiérarchie ecclésiastique. L'Église cherche seulement à éviter le foisonnement des initiatives privées (concile de Carthage de 401).

Bien d'autres procédés multiplient le nombre des martyrs. On transforme en martyrs des confesseurs, comme Eusèbe de Verceil dont on raconte à partir du 8e siècle qu'il avait finalement été tué par les Ariens. On prend pour des martyrs locaux des saints dont on possède les reliques : les martyrs milanais Nazaire et Celse à Embrun ou le martyr Vital de Bologne à Ravenne.

Le succès du culte des martyrs provoque un développement considérable de l'hagiographie : on veut connaître l'histoire des saints dont on reçoit les reliques. Si certains de ces textes ont encore un fond de vérité, d'autres sont des œuvres de pure imagination, comme la passion de sainte Christine de Bolsena, composée en Égypte, en grec, par un auteur qui localise son martyre à Tyr en Phénicie ! Ces passions sont stéréotypées, ce qui prouve que ce genre de littérature répondait à l'attente des fidèles. Rendu invulnérable par la force de Dieu, le martyr est insensible aux tortures qui le laissent même parfois indemne ; aussi les hagiographes multiplient-ils et aggravent-ils à plaisir leurs supplices. Ils développent également les discours des martyrs qui se lancent dans l'apologétique. Ils font enfin une place croissante aux miracles : le martyr brise les idoles par la prière, convertit ses persécuteurs. Le but de ces textes est de démontrer que le martyr possède au plus haut degré la force (*virtus*) que Dieu confère à ses saints, et qu'il est donc particulièrement qualifié pour intercéder auprès de Dieu pour ceux qui le prient.

5. Les nouveaux types de saints : *l'ascète et l'évêque.* – Dès les premiers siècles, on trouve exprimée l'idée qu'il est aussi méritoire de vivre en conformité avec les enseignements du Christ que de mourir pour lui. Aussi n'est-il pas surprenant de voir apparaître après la fin des grandes persécutions de nouveaux types de saints, l'ascète puis l'évêque. C'est le patriarche d'Alexandrie Athanase qui trace le premier portrait du saint moine dans sa *Vie de S. Antoine*, écrite peu après la mort de celui-ci en 356, et qui fut deux fois traduite en latin avant 375. Il est frappant de constater que son auteur ne se préoccupe pas vraiment de proposer aux fidèles un modèle qu'ils puissent imiter. D'une manière générale, les vies des saints ascètes ne donnent guère de détails pratiques sur leur mode de vie et leur spiritualité. Cette fonction pédagogique est assumée par d'autres écrits, textes de règles ou conseils spirituels comme les *Institutions* ou les *Conférences* de

Cassien. Si la *Vie de S. Antoine* constitue une apologie de la vie monastique, c'est en montrant que Dieu confère à l'ascète la même *virtus* qu'au martyr. Comme lui, l'ermite est un « athlète du Christ » et un combattant qui vainc le diable. Les démons qui veulent empêcher les âmes des défunts de monter vers Dieu ne peuvent rien contre Antoine ; il guérit un grand nombre de malades, systématiquement présentés comme des possédés. Ce qui distingue l'ascète du martyr, c'est que Dieu lui confère la capacité d'accomplir des miracles de son vivant : on se rend en pèlerinage auprès des ascètes comme aux tombes des martyrs. Les trois vies d'anachorètes composées par saint Jérôme dans les années 385-390/391, les *Vitae S. Pauli, S. Malchi* et *S. Hilarionis,* accentuent encore le caractère merveilleux déjà si sensible dans la *Vie de S. Antoine* au point qu'on s'est demandé si ces personnages avaient réellement existé. La personnalité des auteurs de ces récits montre en tout cas qu'il ne s'agit nullement de « contes populaires » auxquels les membres de l'élite intellectuelle n'auraient pas ajouté foi.

Le premier récit consacré à un ascète occidental, la *Vita S. Martini* de Sulpice Sévère, est également dû à un membre de l'élite cultivée. Il fait aussi une grande place aux miracles, mais lie plus étroitement ce merveilleux à l'action de Martin comme abbé d'une communauté d'ascètes, puis comme évêque de Tours. Ce trait se retrouve dans d'autres vies latines de saints moines, comme la *Vie des pères du Jura* (vers 520) ou la célèbre *Vie de S. Benoît de Nursie* qui constitue le second livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand.

L'apparition du modèle du saint évêque est beaucoup moins fracassante que celle de l'ascète. Les deux premières vies latines d'évêques qui ne sont pas des ascètes, celle d'Ambroise par Paulin de Milan et celle d'Augustin par l'évêque Possidius, ne reprennent pas le schéma littéraire des passions des martyrs, mais suivent les modèles classiques du panégyrique. Les miracles jouent un certain rôle dans la *Vita S. Ambrosii,* mais la plupart d'entre eux accompagnent l'action d'Ambroise en tant qu'évêque ; il n'affronte pas le diable, et ses visions sont destinées à lui permettre de découvrir les corps de nouveaux martyrs : on voit apparaître une sainteté de fonction. Les miracles sont en revanche presque absents de la *Vita S. Augustini,* ce qui correspond bien à la réserve manifestée par Augustin vis-à-vis des formes que prenait la vénération des martyrs, au moins jusqu'à ce qu'il soit témoin de l'action miraculeuse des reliques de saint Étienne à Uzala.

C'est en Gaule, peut-être parce que les martyrs y étaient rares, que le culte des saints moines et des saints évêques connaît le plus grand développement à partir du 5e siècle. Au 6e siècle, Venance Fortunat compose toute une série de vies d'ascètes (dont celle de la reine moniale Radegonde) et d'évêques. L'œuvre de Grégoire de Tours (qui a aussi célébré les martyrs), le *Liber in gloria confessorum* et les *Vitae patrum,* est encore plus importante, et bien des ascètes et des évêques de Gaule lui doivent leur réputation de sainteté. L'initiative personnelle joue là encore un rôle déterminant, et Grégoire n'a immortalisé que les saints des régions qu'il connaissait. Notons qu'en revanche les *Dialogues* de Grégoire le Grand n'ont pas entraîné le développement immédiat du culte des « hommes de Dieu » dont il a rapporté les hauts faits.

Ces nouveaux modèles de sainteté n'ont guère eu de succès en Afrique du Nord (on ne rend un culte qu'à Augustin et au « confesseur » Fulgence de Ruspe) ni en Espagne avant le 7e siècle (et on ne peut guère citer pour notre période que les vies des évêques de Mérida, celle d'Hildefonse de Tolède et, pour les moines, celle de saint Millan de la Cogolla par Braulio de Saragosse) : ces deux régions sont restées attachées à une conception martyriale de la sainteté. Même en Italie, le culte des saints évêques se développe lentement. On a d'abord rendu un culte aux évêques du 4e siècle qui avaient participé à la lutte contre l'arianisme, au péril parfois de leur vie : leurs mérites rappelaient ceux des martyrs. Mais au 9e siècle encore, Rome ne vénère que quatre papes non martyrs, Sylvestre Ier (le premier qui fut l'objet d'un culte, mais pas avant la seconde moitié du 5e siècle), Marc † 336, Léon le Grand † 461 et Grégoire le Grand † 604. En revanche, le culte des saints évêques et abbés se répand rapidement dans les îles britanniques et la Germanie, à l'imitation de ce qui se faisait en Gaule.

6. Nouvelles orientations du 6e au 9e siècle. – Dès le 6e siècle, l'action des institutions ecclésiastiques commence à relayer l'action privée des « promoteurs » des saints. Les évêques de Gaule se préoccupent de développer le culte des martyrs, et surtout des évêques ou des ascètes qui reposaient autour de l'enceinte de leur cité. Ils font composer leurs vies, aggrandissent les sanctuaires où ils reposent et y installent progressivement des communautés monastiques pour assurer l'accueil des pèlerins et la continuité du culte. Ils cherchent en même temps à se procurer de nouvelles reliques et construisent de nouvelles basiliques qui dressent autour de la cité une seconde muraille apte à protéger ses habitants de la maladie, de la famine, de la mort. Les tombes des évêques constituent en même temps les témoins de l'histoire de la cité que les hagiographes réécrivent.

Dès le 6e siècle, l'intérêt se porte vers les plus anciens de ces évêques. Des légendes commencent à apparaître, qui situent les origines chrétiennes de la cité au 2e siècle, voire au temps des apôtres, dans le souci de glorifier l'Église locale et de lui assurer la prééminence sur ses voisines. Cette tendance connaît un développement particulier en Italie du Nord quand Ravenne s'en sert pour justifier sa revendication de la plénitude des droits métropolitains, puis de l'autocéphalie : au 7e siècle, la *Passio S. Apollinaris* fait de ce dernier un disciple de Pierre, et au siècle suivant, la métropole de Grado revendique saint Marc pour son fondateur. Le thème est importé en Gaule par le lombard Paul Diacre qui fait du premier évêque de Metz Clément un disciple de Pierre.

Cette « sainteté de fonction » se retrouve dans les miracles prêtés aux saints évêques. A la série classique des miracles christiques (guérisons, exorcismes et résurrections), les *vitae* ajoutent des miracles typiques de l'action d'un « bon » évêque : il écarte les envahisseurs, obtient des réductions d'impôt, délivre les prisonniers, procure à la ville de nouveaux corps saints, construit des églises, fait des donations aux églises et aux pauvres.

Il faut noter que, dans la plupart des cités, on ne célèbre le culte que d'un nombre très limité d'évêques, souvent un ou deux. C'est seulement à partir du 10e siècle et généralement par un mouvement très progressif qui ne s'achève parfois qu'au 16e siècle, que l'on a « canonisé » l'ensemble des plus anciens évêques de la cité. L'idée, très répandue, que les évêques de l'époque mérovingienne étaient automatiquement canonisés à leur décès par la *vox populi* est une idée fausse qui ne résiste pas à l'examen des faits.

Une évolution analogue se produit dans le monde monastique. Les saints moines sont désormais

célébrés par leur propre monastère. A de rares exceptions près, on ne vénère plus que des abbés et généralement des abbés fondateurs : il s'agit là encore de sanctifier les origines de l'institution. A partir de la fin du 6e siècle, des moines celtes dont le plus célèbre est Colomban débarquent en Gaule et déclenchent dans la moitié nord du pays une vague sans précédent de fondations de monastères ; d'où la rédaction de nouvelles vies de saints abbés dont la célèbre *Vita S. Colombani* due à Jonas de Bobbio. Les moines hagiographes accordent plus d'importance que par le passé aux exploits ascétiques de leurs héros qui donnent l'impression de vivre dès maintenant comme s'ils étaient déjà en présence de Dieu et dégagés des pesanteurs temporelles.

Le 9e siècle connaît une intense activité hagiographique, mais elle vise avant tout à fournir de nouvelles rédactions des vies anciennes dans un style qui corresponde aux canons de la « renaissance carolingienne ». Les saints dont le culte apparaît alors ne sont qu'exceptionnellement des contemporains comme Benoît d'Aniane et ils sont généralement d'origine monastique, ce qui témoigne du prestige de l'*ordo monachorum*, mais tient aussi à l'origine monastique de la plupart des hagiographes. L'image donnée de ces moines qui vivent souvent en ermites et dont on détaille les exploits ascétiques a un caractère archaïque et ne correspond pas aux préoccupations de l'époque où triomphe un monachisme bénédictin d'esprit liturgique. Pas plus qu'avant, ces textes ne proposent aux simples fidèles un modèle qu'ils puissent suivre. Les hagiographes sont convaincus qu'on ne peut être saint si l'on reste laïc et que Dieu ne destine à la sainteté que des personnes de noble origine, des évêques ou le plus souvent des abbés. Le saint manifeste sa perfection dès l'enfance : insinuer que la conquête de la sainteté est progressive, ce serait minimiser le mérite du saint et laisser penser que ses pouvoirs de thaumaturge sont moindres que ceux des autres saints. L'hagiographie veut d'abord montrer l'efficacité de la *virtus* du saint, et beaucoup de vies se présentent comme une suite de miracles qu'il accomplit de son vivant ou qui se produisent sur sa tombe après sa mort. Ces miracles redeviennent pour l'essentiel des miracles « pratiques » destinés à guérir, exorciser ou réparer une injustice. Naturellement, le saint défend la communauté qui célèbre son culte ; il punit ceux qui lui manquent de respect ou s'attaquent au temporel des monastères et des églises épiscopales.

Bibliographie sélective. – S. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter*, 1890 ; réimpr. avec préface de Horst Appuhn, Darmstadt, 1976. – E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904 ; réimpr., Francfort, 1966. – Fr. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, coll. Studi e testi 43, Rome, 1925. – H. Delehaye, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, coll. Subsidia hagiographica 17, Bruxelles, 1927 ; *Les origines du culte des martyrs*, même coll. 20, 1933. – R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953. – H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, coll. Subsidia hagiographica 18A, 4e éd., 1955. – B. de Gaiffier, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, dans *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, même coll. 43, 1967, p. 7-30 (publié initialement en 1957).

Fr. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965. – S. Pezzella, *Gli Atti dei Martiri, introduzione a una storia dell'antica agiografia*, coll. Quaderni di SMSR 3, Rome, 1965. – H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, coll. Subsidia hagiographica 13B, Bruxelles, 1966 (2e éd. revue). – C. García Rodríguez, *El culto de los Santos en la España romana y visigoda*, coll. Monografias de historia eclesiástica I, Madrid, 1966. – Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, introduction, texte et traduction par J. Fontaine, coll. Sources chrétiennes 133-135, Paris, 1967 (3 vol.). – J. Le Goff, *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel de Paris et le dragon*, dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977 (publié initialement en 1970), p. 236-79. – E. Dassmann, *Ambrosius und die Märtyrer*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 18, 1975, p. 49-68.

J.-C. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, Université Laval, 1975. – *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècles)*, actes du colloque de Nanterre, RHEF, t. 72, n. 168, 1976. – *Agiografia altomedioevale*, éd. par S. Boesch Gajano, Bologne, 1976. – A. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison en Gaule au IVe siècle*, dans *Annales E.S.C.*, t. 31, 1976, p. 1085-1107. – P. Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au 12e siècle*, coll. de l'École française de Rome 26, Rome, 1977. – *Les martyrs de Lyon (177)*, Colloque international du CNRS, Paris, 1978. – H. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, coll. Typologie des sources du Moyen Âge occidental 33, Turnhout, 1979. – V. Saxer, *Saints anciens d'Afrique du Nord. Textes les concernant traduits, présentés et annotés*, Vatican, 1979 ; *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, coll. Théologie historique 55, Paris, 1980.

Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles, actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), coll. Études augustiniennes, Paris, 1981. – Y. Duval, *Loca sanctorum Africae, le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, coll. de l'École française de Rome 58, 2 vol., Rome, 1982. – Peter R.L. Brown, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rouselle, Paris, 1984 (1e éd. anglaise, 1981) ; cf. J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques, réflexion sur un récent essai de Peter Brown*, dans *Mélanges offerts à B. de Gaiffier et Fr. Halkin, Analecta bollandiana*, t. 100, 1982, p. 17-41. – *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, n. spécial d'*Augustinianum*, t. 24/1-2, 1984. – R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIe siècles*, coll. Subsidia hagiographica 68, Bruxelles, 1984. – V. Saxer, *Bible et hagiographie, textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, 1986. – J.-Ch. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépulture, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au Xe siècle*, Rome, 1987.

Voir aussi art. *Biographies*, DS, t. 1, col. 1624-30, 1642-52 ; *Martyre* I, t. 10, surtout col. 720-26.

Jean-Charles PICARD.

B. Du 10e siècle au concile de Trente

La chrétienté occidentale a hérité du Haut Moyen Âge toute une série de représentations mentales dans le domaine de la sainteté, qui ne seront que lentement et partiellement remises en cause au cours des siècles suivants. Parmi ces traits fondamentaux figurent la prépondérance masculine, écrasante jusqu'au 13e siècle, ainsi que celle des adultes, l'enfance ne suscitant alors aucun intérêt particulier, mais surtout l'existence de liens étroits entre naissance aristocratique et perfection religieuse. La croyance selon laquelle un noble avait plus de chance de devenir saint qu'un paysan ou un bourgeois s'enracinait dans la conviction, commune aux dominants et aux dominés, qu'un épa-

nouissement moral et spirituel pouvait difficilement se développer en dehors d'un lignage illustre. D'où le lien étroit qui existe à cette époque dans les faits, et qui deviendra ensuite un lieu commun hagiographique, entre sainteté, exercice du pouvoir et noblesse du sang.

Bibliographie générale: Bonne vue d'ensemble sur la sainteté du Haut Moyen Âge dans *Les saintetés dans les empires rivaux (815-1053)*, sous la direction de P. Riché, Paris, 1986 (coll. Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, t. 5 = HSSC). Sur la période suivante, cf. *Au temps du renouveau évangélique (1054-1274)*, Paris, 1986 (HSSC, t. 6) et *Une Église éclatée, 1275-1545*, Paris, 1987 (HSSC, t. 7), sous la dir. de A. Vauchez. Voir aussi D. Weinstein et R. Bell, *Saints and Society, 1000-1700*, Chicago, 1982.

1. Rois saints et moines angéliques *(10e-11e siècles)*. – 1° Dans ce contexte mental très particulier, reflet d'une société noble en train de s'affirmer et de l'alliance étroite entre l'Église et le pouvoir qui caractérise l'époque carolingienne et post-carolingienne, apparaissent les premiers rois saints. Le Haut Moyen Age en avait déjà connu quelques-uns, comme Sigismond † 523, roi des Burgondes, qui avait abjuré l'arianisme et fondé l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, dans le Valais, ou Edmond † 839, roi de l'East Anglia, tué par les Danois et considéré ensuite comme un martyr de la foi chrétienne. Mais en dehors de ces quelques cas particuliers, le prestige que conférait la sainteté n'avait guère intéressé les souverains d'Occident tant qu'ils avaient pu compter sur la persistance d'une sacralité païenne ou magique liée au pouvoir royal ou à certains attributs de ses détenteurs, comme la longue chevelure chez les Mérovingiens. En revanche les nouvelles dynasties qui s'établirent en Europe entre le 8e et le 10e siècle – Carolingiens, Ottoniens, Capétiens, etc. – choisirent de s'appuyer sur l'Église dans leur quête de légitimation. Pour ce faire, elles renouvelèrent les traditions de l'Empire chrétien telles qu'elles survivaient à Byzance et les complétèrent par le rituel de l'onction et du couronnement mis au point en Espagne pour le sacre des rois wisigothiques. Par la consécration qu'il recevait ce jour-là, le roi se distinguait de l'aristocratie laïque et basculait du côté des *oratores*, devenant une sorte d'« évêque du dehors » dont l'Église s'efforçait d'orienter et de moraliser l'action. Autour de la fonction royale se développa, tant en Angleterre que sur le continent, toute une idéologie du *rex justus*, très marquée par l'influence de l'Ancien Testament.

On en trouve l'expression la plus achevée dans la Vie du Capétien Robert le Pieux † 1031 par le moine Helgaud de Fleury qui, passant sur la vie matrimoniale très complexe et peu édifiante de ce souverain, mit l'accent sur l'aspect liturgique du roi-prêtre. S'il n'y est pas qualifié de saint, Robert apparaît bien, dans ce texte justement fameux, comme un intercesseur privilégié entre les hommes et Dieu, qui lui avait accordé le privilège de guérir miraculeusement les écrouelles par la seule vertu du toucher royal. Ainsi commença en France la tradition des rois thaumaturges.

A la même époque, dans les pays périphériques de l'Occident récemment christianisés, le processus de sacralisation du pouvoir royal prit la forme d'une sanctification personnelle de certains souverains. Ce fut le cas en particulier pour certains d'entre eux qui périrent de mort violente dans des circonstances tragiques, comme Wenceslas † 929 en Bohême, assassiné sur l'ordre de sa mère et de son frère, ou Olav en Norvège, tué en 1030 à la bataille de Stiklestad. Il est bien difficile de démêler ce qui, dans la vénération qui entoura bientôt ces personnages, relève d'une sacralité païenne et de l'intervention de l'Église. Olav, par exemple, était le dernier descendant de la dynastie des Yngling qui se réclamait d'une origine divine, mais il avait été également l'artisan de la christianisation de la Norvège. Les clercs en tout cas le présentèrent comme un martyr, assimilé au Christ par sa mort sanglante et par les prodiges qui la suivirent. Il devait devenir plus tard le saint national de son pays, dont il sera considéré, à la fin du Moyen Âge, comme le *rex perpetuus*.

A côté de la Suède et du Danemark où l'on rencontre jusqu'au 13e siècle plusieurs cas similaires il faut surtout mentionner la Hongrie où la dynastie des Arpadiens conserva, après sa conversion au christianisme, le prestige sacral qu'elle détenait à l'époque du paganisme : dès 1083, l'Église reconnut la sainteté du roi Étienne † 1038 qui avait fait baptiser son peuple, et celle de son fils Henri (ou Imre, † 1031), auxquels vint s'ajouter un peu plus tard le roi Ladislas † 1095.

En Angleterre, le culte du roi anglo-saxon Édouard le Confesseur † 1066 prit une dimension nationale, à partir du 12e siècle, quand les Plantagenets cherchèrent à y implanter, à l'instar de la France, l'idée d'une royauté sacrée et thaumaturgique.

Même dans les régions centrales de la chrétienté où le type du saint roi demeura exceptionnel, on assista à des tentatives plus ou moins réussies pour créer une « aura » de sainteté autour de certaines princesses, comme la reine Mathilde † 968, épouse d'Henri Ier, en l'honneur de laquelle deux *Vitae* successives furent composées en Saxe à l'époque ottonienne, ou l'impératrice Adélaïde † 999, veuve d'Otton Ier, qui fut canonisée par Urbain II en 1097. Issus d'une rencontre entre la volonté d'auto-célébration lignagère de dynasties arrivées au faîte de leur pouvoir et la gratitude que des moines ou des moniales brûlaient de manifester à leurs bienfaiteurs, ces cultes sont l'expression d'une société où l'Église acceptait de sanctifier les ancêtres du roi pour défendre sa légitimité et renforcer un pouvoir menacé par la montée de la féodalité.

2° A l'époque même où s'affirmait le succès de ce type de sainteté très séculier, on voit se développer parmi les clercs un idéal valorisant la profession monastique et faisant du cloître l'antichambre du paradis. Ces conceptions n'étaient pas nouvelles, mais elles acquirent une crédibilité réelle à partir du moment où le monachisme bénédictin, travaillé par des ferments spirituels très actifs, entreprit de se réformer. Cette restauration passa par le rétablissement de l'observance régulière, en particulier dans le domaine de la liturgie, et par l'exaltation de la virginité, considérée comme le point central de la perfection chrétienne. Les moines sont saints collectivement parce qu'ils prient et qu'ils sont chastes. Cette existence, qui les rendait semblables aux anges et qui contrastait avec les mœurs peu édifiantes du clergé séculier, leur valut la faveur des fidèles. Véritable soldat du Christ (*miles Christi*), le religieux, selon Odon de Cluny, accomplit dans le renoncement à toute propriété privée, à la violence et à la vie sexuelle, le mystère de la charité et rend possible par son sacrifice le salut de l'humanité pécheresse. Antici-

pation du royaume de Dieu sur terre, le monastère constitue le lieu par excellence de la sanctification et ce n'est pas un hasard si les grands abbés clunisiens, comme plus tard saint Bernard, cherchèrent à y faire entrer tous ceux, clercs ou laïcs, chez lesquels ils décelaient des qualités humaines et religieuses remarquables, au grand dam parfois de certains papes ou évêques qui voyaient les meilleurs chrétiens fuir, pour gagner le cloître, un monde où l'Église aurait eu besoin d'eux.

Dans ce climat spirituel très marqué par le cénobitisme bénédictin, il est normal que les personnages qui retinrent principalement l'attention de leurs contemporains aient été des réformateurs comme Gérard de Brogne † 959, qui restaura le monastère de ce nom dans le Hainaut, Jean de Gorze † 974 en Lorraine, et surtout les grands abbés de Cluny, Odilon † 1048 et Hugues † 1108 sous le règne desquels la congrégation bourguignonne atteignit son apogée. Mais pour donner une juste idée du rayonnement de la sainteté monastique, il conviendrait d'ajouter à ces figures de proue les noms de quelques dizaines d'hommes et, dans une moindre mesure, de femmes qui ont marqué par l'intensité de leur vie spirituelle telle abbaye ou tel prieuré. Il faudrait surtout souligner l'extraordinaire impact de l'idéal monastique sur toutes les autres formes de vie chrétienne, depuis celle de l'évêque et du prêtre jusqu'aux laïcs, comme le montre bien l'exemple de Géraud d'Aurillac † 909, un comte auvergnat que son biographe, Odon de Cluny, nous montre se comportant comme un moine égaré dans le siècle.

Un des principaux facteurs de l'extraordinaire succès remporté par le modèle monastique au premier âge féodal réside dans le fait qu'il répondait parfaitement à l'idée que les hommes de ce temps se faisaient de la sainteté, qui constituait à leurs yeux une affaire de « professionnels ». Les fils de saint Benoît n'étaient-ils pas les seuls à se comporter en permanence comme des hommes religieux, à la différence des fidèles et même des clercs qui ne l'étaient que de façon plus ou moins épisodique ? Leurs prières et le sacrifice eucharistique qu'ils offraient pour le salut des âmes ne montaient-ils pas jour et nuit jusqu'au trône de Dieu ? Aussi les masses, se sentant disqualifiées a priori dans la poursuite de la sainteté, se déchargeaient-elles sur eux du soin d'assurer cette fonction de médiation entre le ciel et la terre sans laquelle, aux yeux des hommes de ce temps, aucune société ne pouvait survivre.

2. *A la suite du Christ :* VIE APOSTOLIQUE ET PERFECTION ÉVANGÉLIQUE *(12e-13e siècles).* – Dès la fin du 11e siècle cependant, le mode de vie des Bénédictins classiques fit l'objet de sévères critiques et les esprits les plus exigeants recherchèrent d'autres voies de sanctification, en particulier l'érémitisme qui connut alors un essor remarquable. Cela ne correspondait pas seulement à un besoin de diversification des expériences religieuses, bien naturel dans une société qui, sortant d'un long repli sur soi, connaissait une rapide expansion dans le domaine démographique, économique et culturel. En fait, plus profondément, c'est la nature même de la sainteté qui se modifie alors : elle cesse en effet d'être le fruit de la contemplation du mystère infini d'un Dieu tout autre et quasiment inaccessible, pour devenir une imitation du Christ, « image visible du Dieu invisible » qu'il faut suivre pas à pas pour accéder un jour à l'éternité bienheureuse. Ce tournant, lié à la redécouverte de la vie intérieure, eut des répercussions très profondes dans le domaine spirituel. Même si le monachisme demeura au 12e siècle la voie royale qu'il fallait suivre pour parvenir à la perfection, il subit cependant l'influence du nouveau climat et s'efforça de mieux répondre aux aspirations religieuses de l'époque. On reprochait en particulier aux Clunisiens d'avoir, en mettant trop exclusivement l'accent sur les aspects liturgiques et eschatologiques de la vie religieuse, supprimé l'affrontement au monde sous l'angle du travail et de l'apostolat. Revenant avec Cîteaux à la lettre et à l'esprit de la règle de saint Benoît, Bernard voit avant tout dans le moine un pénitent qui s'est retiré du siècle pour pleurer ses péchés. Il ne s'agit pas simplement d'un renouveau d'austérité par rapport au relâchement réel ou supposé de Cluny : dans la spiritualité des nouveaux ordres monastiques et canoniaux qui se créent au début du 12e siècle, l'ascétisme n'est que le point de départ d'un processus – les sept degrés de l'amour – qui permettra au religieux de parvenir par étapes à la déification, dont l'abbé de Clairvaux fait le terme ultime de l'itinéraire de l'esprit vers Dieu.

La permanence des formes institutionnelles du monachisme et des idéaux monastiques ne doit pas nous dissimuler la profondeur de la mutation qui se produisit à cette époque. Si l'on voit alors le nombre des saints s'accroître considérablement en Occident, ce n'est pas seulement parce que les hommes et les femmes des 12e et 13e siècles furent davantage épris de perfection que leurs prédécesseurs. Mais auparavant on ne pouvait guère devenir un saint que dans le cadre d'un *ordo,* essentiellement l'*ordo monasticus* qui possédait en soi une valeur sanctifiante, ou bien par l'accomplissement parfait de son devoir d'état, ce qui valait uniquement pour les rois, les reines et, plus généralement, pour les détenteurs du pouvoir. Au contraire, la nouvelle mentalité qui s'affirme alors met l'accent sur la nécessité d'un engagement personnel de l'individu : chez les Cisterciens ou les Prémontrés, on n'accepte plus d'enfants ou d'oblats dans les monastères, mais seulement des « convertis », c'est-à-dire des adultes ayant choisi volontairement de suivre le Christ (*sequela Christi*). La sanctification devient donc avant tout une aventure personnelle et une exigence intérieure, ressentie sous des formes diverses selon les personnes et les lieux, mais qui dans tous les cas obéit aux impulsions de l'amour.

Les répercussions de ce nouvel état d'esprit furent considérables : « suivre nu le Christ nu », selon la formule dont s'inspirèrent alors des prédicateurs itinérants comme Jean Gualbert en Italie † 1073 ou Robert d'Arbrissel en France † 1116, c'était en effet vivre dans le dépouillement et l'ascèse, se consacrer au service des pauvres et des lépreux, réhabiliter les prostituées. Les pauvres volontaires se trouvaient exaltés. En outre, pour des raisons propres à l'Église, la papauté avec Grégoire VII avait souligné le caractère maléfique du pouvoir temporel et reproché aux empereurs et aux rois leur comportement peu chrétien. Même si tous les clercs furent loin de le suivre dans ces voies extrêmes, le pouvoir temporel sortit désacralisé de la Querelle des Investitures et les seuls souverains que l'Église reconnut désormais comme saints furent ceux qui, comme saint Louis † 1270, favorisèrent son action, tout en donnant l'exemple en matière de piété et de morale personnelle. A contrario, le déclin de la sainteté de fonction est attesté par le fait que la canonisation de Charlemagne, effectuée en 1166 par un antipape sur les instances de Frédéric Barberousse, ne fut jamais ratifiée par l'Église romaine.

Cette évolution vers une spiritualisation croissante de la notion de sainteté fut accentuée par le dévelop-

pement de la procédure de canonisation qui aboutit à réserver au pape le droit exclusif de décider en dernier ressort dans ce domaine. Ce fut chose faite au début du 13e siècle. Il ne s'agissait pas seulement d'une victoire de la centralisation romaine ou d'un problème de discipline ecclésiastique. La mainmise du Saint-Siège sur les causes des saints s'acompagna en effet de l'établissement d'un contrôle sur les vertus et les miracles des serviteurs de Dieu, soumis à un examen attentif de la part de la Curie, après avoir été attestés par ceux qui les avaient connus ou avaient bénéficié de leur intercession, dans le cadre d'un procès de canonisation. Désormais il existera en Occident deux catégories de saints : ceux qui, ayant été approuvés et reconnus comme tels par le pape, pouvaient faire l'objet d'un culte liturgique (*sancti*) et les autres, qui devront se contenter d'une vénération locale (*beati*).

Or c'est précisément le nouveau modèle de sainteté apostolique et évangélique, fondé sur l'idéal de la *sequela Christi,* que l'Église romaine s'efforça de promouvoir au 13e siècle, comme le montrent les canonisations de François d'Assise (1228) et de Dominique (1233), fondateurs respectivement des Frères Mineurs et des Frères Prêcheurs et adeptes de la pauvreté mendiante. Mais cette aspiration s'incarna, selon les régions, dans des types humains très différents : au Nord des Alpes, le lien qui existait depuis le Haut Moyen Âge entre naissance aristocratique, pouvoir et sainteté demeure très fort et une coïncidence presque parfaite subsiste entre les hiérarchies terrestres et célestes. Certes, un nombre croissant de laïcs accédèrent à la gloire des autels, mais ce sont le plus souvent des rois, comme saint Louis, des impératrices comme Cunégonde, l'épouse d'Henri II, canonisée en 1200, ou des princesses comme Élisabeth de Thuringe † 1231, fille du roi de Hongrie André II, et Hedwige † 1243, duchesse de Silésie. Même lorsqu'auront définitivement prévalu les nouvelles valeurs religieuses d'humilité et de pauvreté diffusées par les Mendiants, le préjugé favorable à la noblesse subsistera et le recrutement des nouveaux intercesseurs demeurera extrêmement élitiste du point de vue social, au point que les hagiographes s'efforceront de doter d'une origine illustre les serviteurs de Dieu dont la naissance était obscure ou incertaine.

Il en allait tout autrement à la même époque dans les pays méditerranéens et surtout en Italie où la proportion des saints issus des classes dirigeantes était moins élevée. Les saints évêques, encore nombreux en France et en Angleterre au 13e siècle, disparaissent alors du champ à l'intérieur duquel l'opinion méridionale choisissait ses héros. En revanche, la *vox populi* s'attachait à des hommes ou à des femmes qui ne s'étaient pas signalés par l'exercice d'une fonction ou par une naissance illustre, mais par les épreuves qu'ils avaient endurées pour l'amour de Dieu et du prochain. Il ne s'agit plus ici, sauf exception, de mort violente ou d'effusion du sang. Ce qui compte, pour que naisse une réputation de perfection, ce sont avant tout les privations et les souffrances subies volontairement. La sainteté méditerranéenne se définit comme un type de vie et un modèle de comportement fondé sur la pénitence et le renoncement. Il s'agit d'un ascétisme de conformité, qui vise à rendre l'homme semblable au Christ « qui n'avait pas où reposer sa tête » et à la victime pitoyable du Calvaire. François d'Assise † 1226, le Pauvre d'Assise et le stigmatisé de l'Alverne, est certainement celui qui a poussé le plus loin cet effort pour actualiser le message évangélique dans une existence humaine, au point de reproduire dans sa chair la Passion du Christ. Sa vie constitue l'expression achevée de la nouvelle sainteté, fruit d'une expérience intérieure et d'un amour qui s'efforçait de retrouver dans tous les humains et surtout chez les plus déshérités le visage de Dieu.

En Italie, cette perception immédiate de la sainteté sur la base d'une identification au Christ souffrant et compatissant s'est effectuée au bénéfice de catégories de personnes très variées : ermites et recluses, pèlerins errant pour Dieu, fondateurs d'hospices et d'hôpitaux, ou bienfaiteurs des pauvres comme Homebon de Crémone † 1197, le premier saint laïc non noble à avoir été canonisé (1199). A travers la pratique des œuvres de miséricorde, de nombreux laïcs de milieux modeste ou bourgeois accèdent alors aux honneurs du culte. Mais même dans les régions situées au Nord et à l'Ouest des Alpes où les modèles aristocratiques conservaient leur prépondérance, le contenu de l'expérience vécue par les saints évolue considérablement : lorsque le moine Turgot, vers 1105, écrivit la Vie de Marguerite, reine d'Écosse † 1093, il s'efforça de montrer qu'elle avait mérité d'être vénérée en tant qu'épouse, mère et souveraine, la louant pour les bons conseils qu'elle avait donnés à son mari et de n'avoir pas ménagé son soutien à l'Église. Moins d'un siècle et demi plus tard, Élisabeth † 1231, épouse du landgrave Louis IV de Thuringe, devint célèbre dans toute la chrétienté, après avoir été canonisée en 1235.

En dehors de leur haute naissance, les deux femmes, lorsqu'on scrute leurs biographies, présentent peu de traits communs : la princesse du 13e siècle ne fonda ni abbaye ni église, mais un hôpital pour les pauvres, à Marburg ; avant son veuvage, elle avait bien mené la vie d'une souveraine, mais seulement en apparence car elle participait aux banquets de la cour sans rien manger ou presque, et elle faisait main basse sur les restes pour les distribuer aux pauvres. Au grand scandale de son entourage, elle refusait même de toucher aux aliments provenant de certains domaines où le pouvoir seigneurial de son mari s'exerçait de façon injuste. Après la mort de ce dernier, elle n'eut de cesse de quitter le château familial de la Wartburg et même ses propres enfants pour aller partager les conditions de vie des malades et les lépreux qu'elle servait de sa propre main et en faveur desquels elle dilapida ce qui lui restait de sa fortune. Ainsi apparaît clairement le processus d'intériorisation de la sainteté, fondée désormais sur la dévotion à l'humanité du Christ et sur le désir de le suivre en l'imitant à la fois dans ses souffrances et dans sa charité.

3. *La parole inspirée :* MYSTIQUES, PROPHÈTES ET PRÉDICATEURS *(14e-15e siècles).* – A partir de la fin du 13e et surtout au 14e siècle, le courant évangélique qui s'était incarné au plan institutionnel dans les Ordres Mendiants, entra en conflit avec l'Église, comme le montre bien la révolte des Spirituels franciscains contre la papauté d'Avignon. Avec Jean XXII, celle-ci se détourna d'un idéal devenu suspect et condamna les adeptes de la pauvreté intégrale. Par contrecoup, on assiste alors à l'apparition de formes nouvelles de sainteté qui se développent sur les marges de l'institution ecclésiastique, devenue incapable de répondre aux aspirations des fidèles. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'essor de la mystique, qui s'affirma dès le 13e siècle en Allemagne et en Flandre avant de gagner la plus grande partie de la chrétienté, et surtout la

montée du prophétisme visionnaire, dont l'influence ne cessera de s'accroître à la faveur des crises consécutives au Grand Schisme de 1378.

L'aspect sans doute le plus remarquable de ce mouvement est la place qu'y ont tenue les femmes, et surtout les laïques. Exclues du ministère de la Parole au sein de l'Église, elles s'en emparent en se réclamant d'une élection divine. Tout en se plaçant sous la direction de confesseurs ou de directeurs de conscience, elles ne tardèrent pas bien souvent à inverser à leur profit cette relation d'autorité, faisant de ces derniers leurs secrétaires et leurs porte-parole. Les cas les plus anciens de sainteté féminine visionnaire sont ceux de Marguerite de Cortone † 1297, Claire de Montefalco † 1308 et Angèle de Foligno † 1309. Il est significatif qu'aucune d'entre elles n'ait été canonisée au Moyen Âge, bien qu'elles aient joui, tant de leur vivant qu'après leur mort, d'un grand prestige spirituel, dans la mesure même où elles prolongeaient, en les transposant sur un autre registre, les intuitions fondamentales du franciscanisme. En tout cas, c'est lors du procès de canonisation de Claire de Montefalco, en Ombrie, que les phénomènes paramystiques et les visions furent pris en considération pour la première fois par l'Église romaine et donnèrent lieu à un examen spécial. Si l'affaire n'aboutit pas, c'est sans doute – au-delà de tous les motifs de circonstance que l'on peut trouver dans chaque cas particulier – en raison de la méfiance qu'inspiraient aux clercs ces femmes qui, en affirmant que l'union à Dieu dans la fusion amoureuse des volontés était possible dès ici-bas, risquaient de les déposséder de leur rôle d'intermédiaires obligés entre les hommes et l'Au-delà. L'aspect prophétique de la sainteté féminine s'accentua au cours du 14e siècle, comme on le constate chez une Brigitte de Suède † 1373 qui, à partir de 1343, reçut et délivra des révélations concernant l'urgence du retour de la papauté à Rome, la réforme de l'Église et la conversion des infidèles, ou chez une Catherine de Sienne † 1380 qui poursuivit avec passion les mêmes objectifs.

Si diverses qu'aient été leur sensibilité et leur culture, ces femmes – et bien d'autres, plus obscures, qui n'ont eu qu'un impact local – ont suivi une démarche commune : elles ne cherchèrent pas à s'adresser au peuple mais à promouvoir des réformes à partir d'en-haut. D'où l'aspect socialement élitiste de leurs interventions, qui prirent la forme d'appels lancés oralement et par écrit aux papes, souverains et grands de ce monde. Dans la plupart des cas, les visionnaires ne mettent pas en cause les institutions existantes, même si elles critiquent leurs insuffisances, mais elles s'efforcent au contraire de les amener à jouer le rôle qui devrait être le leur : Que le pape ne se laisse pas accaparer par les problèmes politiques et les soucis du pouvoir temporel ! Que le roi de France ne perde pas de vue sa mission sacrée, malgré les objections de ses mauvais conseillers ! A travers la parole inspirée s'exprime un évangélisme qui, ne trouvant plus sa place dans les structures ecclésiastiques et sociales, cherche à devenir opérant en investissant les sommets de la hiérarchie. Toutes ces saintes attendent du recours au pape et aux souverains un rassemblement des énergies de la chrétienté, affaiblie par les guerres intestines, et un sursaut spirituel qui permette d'entreprendre enfin cette réforme de l'Église que tout le monde déclarait souhaiter, mais qui, à vues humaines, apparaissait comme impossible.

Pour imposer leurs vues, ces messagères célestes ne disposaient que de deux armes : la menace de la colère de Dieu, exaspéré par le péché des hommes et la trahison des clercs, et le rappel de l'amour infini et miséricordieux de l'Agneau immolé qui versa son sang pour le salut de l'humanité. Elles s'en servirent avec un succès inégal, mais il n'est pas douteux qu'elles jouèrent dans la chrétienté du temps, en voie d'éclatement et de sécularisation, le rôle extrêmement important de témoins du spirituel qui leur valut un prestige considérable.

Il était dangereux pour l'Église de laisser la sainteté se développer sur ses marges et même parfois se retourner contre elle, à force de critiquer ses insuffisances. Aussi assiste-t-on, à partir de la fin du 14e siècle et surtout au 15e, à une reconquête de l'opinion par les éléments les plus dynamiques du clergé sur le terrain même où s'étaient situés les prophètes et les visionnaires : celui de la parole, devenu un enjeu fondamental dans une société où les masses jouaient un rôle croissant, mais demeuraient dans une large mesure exclues du monde de l'écriture et de la lecture. Lorsqu'on considère la liste des principaux saints de la fin du Moyen Âge, on ne peut manquer d'être frappé par la place qu'y occupent les grands prédicateurs de l'époque : Vincent Ferrier † 1419, Bernardin de Sienne † 1444, Jean de Capestrano † 1456, Jacques de la Marche † 1476, etc., tous issus d'ailleurs des Ordres Mendiants et liés au mouvement de l'Observance qui avait régénéré ces derniers après les crises du 14e siècle. Certes, ce n'était pas là une nouveauté absolue et, au 13e siècle déjà, l'Église avait canonisé des orateurs sacrés comme Antoine de Padoue chez les Frères Mineurs et Pierre Martyr chez les Prêcheurs. Mais, au 15e siècle, le phénomène prend une ampleur sans précédent : dans tout l'Occident, les seuls religieux, en dehors de quelques ermites, à avoir suscité l'enthousiasme des foules, sont des prédicateurs qui consacrèrent leur vie et leurs forces au ministère de la parole. Parcourant l'Occident, de l'Aragon à la Bretagne et de l'Italie à la Pologne et à la Croatie, ces religieux se distinguaient nettement du clergé auquel les fidèles étaient habitués : se déplaçant de ville en ville dans la plus grande pauvreté, ils avaient cependant le temps de se faire connaître de leurs auditeurs, car ils leur consacraient souvent tout un cycle de sermons – par exemple un Carême entier –, ce qui leur permettait de se familiariser avec les problèmes de telle ou telle cité et de ses habitants.

Plus qu'à des prêches, leurs interventions font penser à de grands spectacles bien organisés, véritables « meetings » religieux dont ils étaient à la fois les organisateurs et les vedettes. Parlant en général en plein air, du haut d'une estrade en bois construite pour la circonstance, ils étaient accompagnés de confesseurs qui jouissaient du pouvoir d'absoudre les péchés réservés aux évêques ou au pape, et parfois de troupes de pénitents – les convertis de la veille, qui accomplissaient ainsi une sorte de pèlerinage expiatoire – qui se livraient à des exercices de flagellation ou de dévotion avant que l'orateur ne prenne la parole. Ce dernier traitait en général des grandes vérités nécessaires au salut, mais plus sous l'angle moral que dogmatique. Soucieux de toucher et d'émouvoir des auditoires très larges, ils cherchaient avant tout à faire prendre conscience aux fidèles de leurs péchés et à les amener à s'en repentir. En cas de succès, le prédicateur exigeait des signes tangibles du retournement spirituel qui s'était opéré sous son influence, et la mission se terminait souvent par un « auto da fé » à l'occasion duquel on brûlait sur un bûcher les jeux de hasard et les atours superflus des femmes. Mais le désir de conversion qui animait ces saints allait au-delà de la morale individuelle : conscients de vivre dans un monde où les mœurs n'étaient que faiblement influencées par le

message chrétien, ils s'efforcèrent d'introduire l'Évangile dans la vie sociale. Pour cela, ils n'hésitaient pas à jouer le rôle de « paciaires », reconciliant les familles ennemies et les clans antagonistes, et à tenter de remédier aux maux dont souffraient les pauvres et les marginaux.

Dans le sillage de leurs prédications, des hospices furent créés pour les malades et surtout des Monts-de-piété pour lutter contre l'usure. Afin de donner à ces initiatives des garanties de stabilité, les serviteurs de Dieu mirent souvent en cause les pouvoirs publics, faisant approuver par les municipalités de nouveaux règlements ou des statuts communaux plus conformes à l'éthique chrétienne, en particulier contre le luxe insolent des riches et les pratiques commerciales et financières illicites de la bourgeoisie d'affaires. Ainsi, à l'aube des temps modernes, la sainteté chrétienne renouait avec la tradition d'action sociale du Haut Moyen Âge, occultée pendant quelques siècles par le prestige des idéaux ascétiques et mystiques. Elle revêtait aussi une dimension réformatrice, comme on le constate dans la vie et l'action d'une Colette de Corbie † 1447 qui donna une nouvelle impulsion aux Clarisses, ou dans la vie de Catherine Merici † 1540, fondatrice de la Compagnie de Sainte-Ursule, qui s'efforça de définir une nouvelle forme de vie religieuse féminine, adaptée aux exigences sociales et culturelles de la civilisation de la Renaissance.

Bibliographie choisie. – 1. Rois saints et moines angéliques : M. Bloch, *Les rois thaumaturges,* 2e éd., Paris, 1961. – J.-C. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950),* Québec, 1975. – R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident,* Bruxelles, 1984. – D. Iogna-Prat, *Continence et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil,* dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* janvier-mars, 1985, p. 127-46 ; *Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny,* Paris, 1987. – P. Corbet, *Les saints ottoniens,* Sigmaringen, 1986. – G. Klaniczay, *From sacral representation to self-representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11th-13th centuries,* dans *Continuity and change,* dir. par E. Vestergaard, Odense, 1986, p. 61-86.

2. Vie apostolique et perfection évangélique : M.-D. Chenu, *La théologie au 12e s.,* Paris, 1957. – A. Vauchez, *La spiritualité de l'Occident médiéval,* Paris, 1975 ; *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques,* Rome, 1981 (avec liste des procès de canonisation entrepris entre 1198 et 1431). – M.-H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique,* 2e éd., 2 vol., Paris, 1982. – M. Goodich, *" Vita perfecta ". The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century,* Stuttgart, 1982. – R. Manselli, *François d'Assise,* Paris, 1982. – J.-C. Schmitt, *La fabrique des saints,* dans *Annales E.S.C.,* t. 39, 1984, p. 286-300 (revue des travaux récents sur la sainteté médiévale). – J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel...,* Paris, 1985.

3. Mystiques, prophètes et prédicateurs : C. Leonardi, *G. Savonarola : santità e profezia,* dans *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV,* Rome, 1980, p. 57-78. – P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter,* Stuttgart, 1981 ; *Die Frauenmystik im Mittelalter,* Ostfildern, 1985. – *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca,* Todi, 1983. – R. Kieckhefer, *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu,* Chicago, 1984. – *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo,* éd. par C. Leonardi et E. Menesto, Pérouse-Florence, 1984. – *Una santa tutta romana : Saggi e ricerche nel VIo centenario di Francesca Bussi dei Ponziani* (= Françoise Romaine), dirigé par G. Picasso, Monte Oliveto, 1984. – *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII e XIV,* dirigé par R. Rusconi, Florence, 1984. – F. Sorelli, *La santità imitabile : « Leggenda di Maria da Venezia » di Tommaso da Siena,* Venise, 1984. – A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses,* Paris, 1987.

DS, art. *Biographies,* t. 1, col. 1652-79.

André Vauchez.

C. Du concile de Trente à nos jours

1. Conditions nouvelles de la reconnaissance de la sainteté. – La période qui s'ouvre avec le concile de Trente représente une nouvelle étape dans l'histoire de la sainteté catholique. En effet, une volonté de renouveler le paysage de la sainteté se fait alors fortement sentir. L'Église veut à la fois montrer sa vitalité et sa capacité de se rénover, et proposer aux chrétiens et au clergé de nouveaux modèles, plus proches dans le temps, plus adaptés aux situations du temps. Les cérémonies de canonisation deviennent, dans l'univers du monde baroque, des événements considérables relayés par l'iconographie, l'imprimé et toutes les formes de l'art. Si le culte des saints anciens, comme on l'a montré, demeure vivant, en particulier dans les paroisses rurales, le culte des saints nouveaux s'y superpose ; il se déploie en particulier dans les confréries, les congrégations mariales, tout ce qui touche de près ou de loin aux ordres nouvellement fondés ou récemment réformés. Ajoutons que, souvent, les personnalités mises en évidence sont considérables, que leur œuvre a été féconde et qu'elles sont accordées à la sensibilité du temps. L'époque moderne est ainsi, dans l'histoire de la sainteté, un temps de fondation et de changements profonds.

La reconnaissance officielle de la sainteté par l'Église s'inspire du concile de Trente, en particulier du décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et des saintes images (Session xxv). Pour appliquer ce décret, Sixte v, quand il réorganisa en 1588 la Curie romaine, confia à la Congrégation des Rites le soin des causes des saints, l'enlevant aux auditeurs de la Rote. En 1634, par diverses décisions, en particulier le bref *Caelestis Hierusalem Civis,* Urbain viii mit au point les grandes lignes de la procédure, distinguant nettement canonisation et béatification. A partir d'Alexandre viii, les diverses « congrégations » ou réunions de la Congrégation des Rites reçurent des tâches bien définies. C'est cette procédure, commentée par l'ouvrage célèbre de Prospero Lambertini (futur Benoît xiv), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (5 vol., Bologne, 1734-1738), qui a permis l'immense travail des époques moderne et contemporaine. La création récente, sous Pie xi, de la procédure historique devait apporter des formules nouvelles, avant les changements effectués récemment sous Jean-Paul ii.

2. Le 17e siècle. – Si la fin du 16e siècle connaît peu de canonisations (Didace † 1463, par Sixte v en 1588 ; Hyacinthe † 1257, par Clément viii en 1594), la situation se modifie au début du 17e siècle, surtout après la quintuple canonisation qui porte sur les autels le 12 mars 1622 Ignace de Loyola, François Xavier, Philippe Neri, Thérèse d'Avila et Isidore le Laboureur. Deux fois dans le siècle, la même cérémonie de canonisations multiples se répète : le 12 avril 1671, sous Clément x, quand sont canonisés Gaétan de Thiene, François Borgia, Louis Bertrán, Philippe Benizi et Rose de Lima ; et le 16 octobre 1690, quand Alexandre viii inscrit au catalogue des saints Jean de Capistran,

Jean de Dieu, Jean de Saint-Facond, Laurent Justinien et Pascal Baylon. Au total, le 17e siècle connaît 24 canonisations. A quoi il faut ajouter 24 reconnaissances de culte et une béatification qui, fait rare pour l'époque, ne sera pas suivie d'une canonisation (Marguerite de Cittá di Castello † 1320, béatifiée en 1609 ; son procès vient d'être repris).

A travers ces canonisations on perçoit la volonté de l'Église romaine de glorifier les grandes figures de la Réforme catholique. C'est pourquoi les personnages élevés sur les autels sont souvent du 16e siècle, voire du début du 17e comme Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 et François de Sales † 1622. Les reconnaissances de culte font appel à des personnages plus anciens (2 du 12e siècle, 10 du 13e, 3 du 14e, 8 du 15e, une seule du 16e), mais la même volonté de glorifier l'Église dans une certaine ligne, de proposer aux pasteurs et au peuple chrétien des modèles qui ont amené le renouveau, s'y fait également sentir. L'Église, en effet, a été d'abord réformée à la suite d'un renouvellement interne du clergé. A clergé saint, peuple fidèle. On propose donc à la prière des chrétiens des évêques comme Charles Borromée, l'archevêque de Milan donné comme modèle du bon pasteur ; mort en 1584, il est canonisé dès 1610. Par la suite, sont proposés d'autres modèles d'évêques : André Corsini † 1373, archevêque de Florence canonisé en 1629 ; Thomas de Villeneuve † 1555, archevêque de Valence canonisé en 1658 ; Laurent Justinien † 1456, patriarche de Venise canonisé en 1690 ; sans compter François de Sales, qui n'est pas seulement un évêque, mais un maître spirituel (canonisé en 1655, très vite après sa mort, en dépit d'un procès parfois difficile).

Autre catégorie de saints personnages mise en évidence, celle des fondateurs ou des réformateurs d'ordres, ces ordres qui ont été comme le fer de lance de la Réforme catholique : à Ignace de Loyola, Gaëtan de Thiene, Philippe Neri et Thérèse d'Avila, s'ajoutent Pierre d'Alcantara († 1622 ; canonisé dès 1669) et Françoise Romaine. En outre, par le biais des reconnaissances de culte, d'autres fondateurs d'ordres plus anciens sont aussi glorifiés : Pierre Nolasque, fondateur des Mercédaires † 1256 (en 1628) ; Bernard Tolomei, fondateur des Olivétains † 1348 (en 1645) ; Jean de Matha et Félix de Valois, fondateurs des Trinitaires au 13e siècle (en 1666) ; Pierre Gambacorta, fondateur des Ermites de saint Jérôme † 1435 (en 1693).

A ces fondateurs s'ajoutent de grands religieux : contemporains, comme François Borgia † 1572 (en 1671), ou plus anciens, là aussi par le biais des reconnaissances de culte, par exemple le franciscain Bernardin de Feltre † 1494 (en 1654), le dominicain Matthieu Carreri † 1470 (en 1625), le mercédaire Pierre Armengol † 1304 (en 1686).

L'Église militante est encore exaltée à travers les saints missionnaires. François Xavier, qui jouit d'un immense prestige, est canonisé lors de la grande cérémonie de 1622. L'implantation du catholicisme dans le Nouveau Monde est mise en évidence par la canonisation de la péruvienne Rose de Lima † 1617, dès 1671. Aux missions *ad extra* s'ajoutent celles *ad intra,* dont la grande période a commencé, ce qui explique les canonisations de Louis Bertrán † 1591 en 1671 et du grand prédicateur franciscain Jean de Capistran † 1456 en 1690.

Plusieurs autres aspects importants de la vie chrétienne sont aussi magnifiés à plusieurs reprises. L'importance majeure de la prière et de la vie contemplative est soulignée par les canonisations de Thérèse d'Avila, de Françoise Romaine et de Marie-Madeleine de Pazzi † 1607, l'une des grandes extatiques du temps. Le rôle central de l'Eucharistie est rappelé par la canonisation de Pascal Baylon † 1592 en 1690. Le renouvellement de l'apostolat charitable est célébré par celle de Jean de Dieu † 1550 en 1690. Autre point important, la mise en relief de la romanité de l'Église face aux attaques dont elle avait été l'objet. Rome est de fait devenue par la Réforme catholique l'un des centres de la sainteté. Ce que signifient les canonisations de Françoise Romaine et de Philippe Neri ; ce dernier, florentin d'origine, était devenu l'évangélisateur et le patron de Rome, comme aussi le prédicateur de la curie pontificale.

A travers ces canonisations et reconnaissances de culte, l'Église veut enfin livrer un enseignement sur lequel on n'a peut-être pas assez insisté : la nécessité de l'évangélisation des peuples à partir de la conversion des grands, des princes. Ainsi est canonisée en 1626 Élisabeth reine de Portugal † 1336, et sont reconnus les cultes de Ferdinand III, roi de Castille † 1252 (en 1655), de Salomé, reine de Galicie et moniale clarisse † 1628 (en 1673), d'Amédée, duc de Savoie † 1472 (en 1677), de Cunégonde, reine de Pologne † 1292 (en 1690), de Jeanne, fille d'Alphonse V de Portugal et moniale dominicaine † 1490 (en 1693).

Enfin, la sainteté des humbles n'est pas oubliée et, à travers eux, il est rappelé que la sainteté peut être vécue dans tous les états de vie : Ainsi, après la canonisation d'Isidore le Laboureur, on reconnaît le culte de deux veuves tertiaires franciscaines, Louise Albertoni † 1553 (en 1671) et Humilienne de Cerchi † 1246 (en 1694) ; ces humbles peuvent être les protecteurs de leur cité, comme c'est le cas de la tertiaire dominicaine Colombe de Rieti † 1501 (culte reconnu en 1627).

Par contre, le culte des martyrs est peu représenté, bien que l'Église du 16e siècle ait connu de nombreux cas de martyrs dans les zones européennes troublées par les guerres de religion ou encore outre-mer. On peut signaler cependant le cas de Pierre Pascual, évêque de Jaen † 1300, dont le culte est reconnu en 1670.

Quant aux pays représentés, il y a une nette prédominance numérique pour l'Italie et l'Espagne. Sur 49 canonisations, béatifications et reconnaissances de culte, 22 sont italiennes, 17 espagnoles ; pour les seules canonisations, 12 sont espagnoles et 9 italiennes. Le Portugal a deux représentants, la Pologne quatre. La France est presque absente, François de Sales étant savoyard ; Félix de Valois et Jean de Matha apparaissent par le biais de la reconnaissance de culte.

Signalons enfin que le rythme des canonisations et des reconnaissances de culte s'accélère à la fin du siècle : 10 canonisations et 3 reconnaissances dans le premier tiers du siècle ; respectivement 2 et 4 dans le deuxième tiers ; mais 12 canonisations et 17 reconnaissances de culte dans le dernier tiers.

3. Le 18e siècle. – Le mouvement lancé au 17e siècle et ses perspectives principales continuent au 18e. Le nombre des canonisations (29) est relativement important ; celui des reconnaissances de culte (84) l'est davantage. A quoi s'ajoutent 15 béatifications qui ne seront pas transformées en canonisations. Au total, 128.

Le rythme des diverses cérémonies est lui-même instructif : 14 canonisations, une béatification et 13 reconnais-

sances de culte dans le premier tiers du siècle ; respectivement, 15, 1 et 42 dans le deuxième tiers ; aucune canonisation, 13 béatifications et 29 reconnaissances de culte dans le troisième. Il n'y aura pas de canonisation entre le 16 juillet 1767 et le 24 mai 1807 : quarante ans durant ! La formule des grandes cérémonies groupées est reprise de la période antérieure ; la grande majorité des saints sont canonisés dans des cérémonies qui portent sur les autels jusqu'à 5 ou même 6 personnages à la fois, comme le 29 juin 1746 sous Benoît XIV (5 canonisations) et le 16 juillet 1767 sous Clément XIII (6).

Dans l'ensemble, les canonisations, béatifications et reconnaissances de culte concernent un nombre considérable de religieux et de religieuses, dont plusieurs tertiaires et frères lais. Beaucoup d'entre eux ont montré combien l'Église était capable de se réformer et de s'adapter. Ainsi sont portés sur les autels des grands fondateurs : Vincent de Paul † 1660 (en 1737), Camille de Lellis, fondateur des Camilliens pour l'assistance aux malades († 1614 ; en 1746), Jérôme Émilien, fondateur des Somasques † 1537 (en 1767), Jeanne de Chantal † 1641 (en 1767), Joseph Calasanz, fondateur des Scolopes † 1648 (en 1767). A travers eux, c'est la charité, l'enseignement aux pauvres et aux enfants, la prédication de la Parole de Dieu qui sont glorifiés.

On continue à montrer comment peut se réaliser l'idéal épiscopal avec la béatification de Paul Burali, théatin, archevêque de Naples † 1578 (en 1773). De grands prédicateurs populaires de siècles antérieurs sont canonisés : le franciscain Jacques de la Marche † 1476 (en 1726), le théatin André Avellin † 1608 (en 1712), le jésuite François Régis † 1640 (en 1737), le capucin Joseph de Léonissa † 1612 (en 1746). La sainteté des mystiques contemplatifs, souvent des femmes, est largement honorée : Jean de la Croix † 1591 (en 1726), la dominicaine Agnès de Montepulciano † 1317 (en 1726), Catherine de Bologne † 1463 (en 1712), Catherine de Gênes † 1510 (en 1737). L'apostolat à Rome est aussi présent à travers la canonisation en 1712 du frère capucin Félix de Cantalice † 1587, un ami de Philippe Neri. Jusqu'ici, nous restons dans la perspective du siècle précédent.

D'autres insistances apparaissent. Ainsi la sainteté de papes comme Pie v † 1572 (en 1712), les reconnaissances de culte de Grégoire x † 1276 (en 1713) et du dominicain Benoît xi † 1304 (en 1736). La sainteté des missionnaires est davantage mise en lumière avec les canonisations de Turibio de Mogrovejo † 1606 (en 1726) qui fut archevêque de Lima, du franciscain François Solano † 1610 (en 1726), et la béatification en 1789 de Sébastien de l'Apparition, émigré au Mexique, marié, veuf, puis frère portier chez les Franciscains. De même, les martyrs sont davantage présents avec Jean de Kenty † 1473 (en 1767) et Fidèle de Sigmaringen † 1622 (en 1746). Enfin, on souligne la sainteté des jeunes avec la canonisation simultanée de deux jeunes jésuites, Stanislas Kostka † 1568 et Louis de Gonzague † 1591 (en 1726).

En ce qui concerne les pays représentés, l'Italie se taille la part principale avec les deux tiers des canonisations et des béatifications, et plus encore pour les reconnaissances de culte (64 sur 84). On assiste à un net recul de l'Espagne, bien qu'elle garde une place importante (5 canon., 3 béat., 5 reconnaissances), et de la Pologne (1 canon., 5 reconnaissances). La France prend plus de place ; la canonisation de François Régis est la première concernant un français depuis celle d'Elzéar de Sabran au 14e siècle. Les causes françaises ayant abouti, outre celle de François Régis, sont celles de Vincent de Paul, Jeanne de Chantal et Marie de l'Incarnation (Madame Acarie ; en 1791) ; ces nouveaux saints et bienheureux sont des personnages d'envergure.

4. Le 19e siècle. – Par rapport au siècle précédent, le 19e marque à la fois une évolution et une continuité. Le nombre des canonisations est le même : 29. Celui des béatifications qui n'aboutiront pas à une canonisation n'est pas très élevé : 24. Par contre, le 19e siècle est la grande période des reconnaissances de culte : 195. Le rythme des glorifications est constamment élevé : 64 de 1800 à 1833 ; 98 dans le deuxième tiers du siècle ; 86 dans le troisième. Le grand nombre des reconnaissances de culte s'explique par le souci de l'Église du 19e siècle de renouer ou de conserver ses racines par-delà la tourmente révolutionnaire, de montrer sa continuité. Si le monde passe, l'Église demeure et ses saints personnages du passé conservent pour elle une saveur actuelle.

Elle canonise ainsi, par exemple, Claire de Montefalco † 1308 (en 1881) ou les Sept fondateurs des Servites (en 1888). La grande majorité des canonisés ou béatifiés, cependant, appartiennent à l'époque de la Réforme catholique, que l'Église du 19e siècle continue. Si papes et évêques sont moins présents, les religieux de tous ordres sont au premier plan.

Parmi les fondateurs : Angèle Merici † 1540 (en 1807), fondatrice des Ursulines ; François Caracciolo † 1608 (en 1807), fondateur des Clercs réguliers mineurs ; Antoine-Marie Zaccaria † 1539 (en 1897), fondateur des Barnabites ; Pierre Fourier † 1640 (en 1897), fondateur de la congrégation de Notre-Dame ; etc. Les mystiques sont bien représentés avec la clarisse Hyacinthe Mariscotti † 1640 (en 1807), Véronique Giuliani † 1727 (en 1839) surtout, mais aussi la tertiaire alcantarine de Naples Marie-Françoise des Cinq-Plaies † 1791 (en 1867). De même, les missionnaires diocésains : Léonard de Port-Maurice † 1571 (en 1817), Jean-Baptiste de Rossi † 1764 (en 1881), Ange d'Acri † 1739 (en 1825). De même encore, et davantage qu'à la période précédente, les martyrs : le jésuite Paul Miki et ses compagnons japonais († 1597 ; en 1862), l'évêque Stanislas Kuncewicz † 1643 (en 1867), les martyrs de Gorcum en Hollande († 1572 ; en 1867), Jean-Gabriel Perboyre † 1840 (en 1889), le jésuite Rodolphe Aquaviva et ses compagnons († 1583 ; en 1893), Pierre Sanz et ses quatre compagnons martyrs en Chine († 1747-48 ; en 1893). Ces témoignages de martyrs sont tous liés aux missions extérieures. Ceux de la Révolution française n'apparaissent pas ; leurs causes ne seront introduites qu'à la fin du siècle. Enfin, la sainteté des jeunes est représentée par le jésuite Jean Berchmans † 1621 (en 1888).

L'insistance sur l'Église missionnaire est nouvelle ; elle s'explique par la formidable expansion missionnaire du 19e siècle. Tandis qu'on canonise, comme autrefois, des fondateurs de grandes congrégations religieuses (Alphonse-Marie de Liguori † 1787, en 1839 ; Paul de la Croix † 1775, en 1867), on relève aussi des auteurs spirituels comme le trinitaire espagnol Michel des Saints † 1625 (en 1862) et le capucin Laurent de Brindes († 1619 ; en 1881 ; docteur de l'Église au 20e siècle). Plus qu'auparavant, l'enseignement est mis en valeur avec Angèle Merici, dont les Ursulines ont apporté un profond changement dans la formation humaine et chrétienne des jeunes filles, et Pierre Fourier, déjà cités. Enfin, l'Église promeut la sainteté des humbles, comme en contraste avec les prestiges du progrès technique et scientifique ; c'est le sens des canonisations de Germaine Cousin † 1601 (en 1867) et de Benoît-Joseph Labre † 1783 (en 1881).

En ce qui concerne les pays représentés, l'Italie vient largement en tête (60 %) ; une dizaine de canonisations et de béatifications sont espagnoles ; quatre françaises, mais il s'agit de personnages d'influence importante. Si Rome demeure représentée avec Jean-Baptiste de Rossi, on note la place donnée à Naples : canonisations d'Alphonse-Marie de Liguori, de François Caracciolo et encore du jésuite François de Hieronymo † 1716 (en 1839), de Jean-Joseph de la Croix † 1734 (en 1839) et de sa dirigée Marie-Françoise des Cinq-Plaies. Le mouvement religieux engagé à Turin et dont Jean Bosco sera un aboutissement se trouve représenté par l'oratorien Sébastien Valfré † 1710 (en 1834).

5. Le 20e siècle. – Avec notre siècle la sainteté catholique aborde une nouvelle étape. En effet, une série de phénomènes nouveaux apparaissent peu à peu qui constituent comme un prélude à une problématique neuve. Il n'y a cependant pas rupture avec les siècles antérieurs, mais volonté de les assumer dans un monde qui se modifie.

Au plan quantitatif, le nombre des glorifications est considérable, mais leur répartition tend à changer. Pour des raisons de procédure et sans doute aussi d'opportunité, les reconnaissances de culte sont beaucoup moins nombreuses : 55 seulement jusqu'en 1985, dont 48 dans le premier tiers du siècle ; à partir de 1934 cette catégorie devient donc mineure. Par contre, le nombre des canonisations augmente fortement : 106 en 85 ans. On voit la différence par rapport au passé. Si des papes comme Pie X et Benoît XV n'en font que 4 et 3, Pie XI, Pie XII, Jean XXIII et Paul VI procèdent respectivement à 26, 33, 10 et 21 canonisations. Plus important encore est le nombre des béatifications :133 pour la même période. Pie XII en fait 57 ; Paul VI, 51 ; de 1979 à 1985, Jean-Paul II inscrit 57 serviteurs de Dieu au catalogue des bienheureux. Au total, nous avons donc 294 personnages ou groupes de personnages glorifiés. On se trouve devant un changement notable sur le plan quantitatif.

La diminution des reconnaissances de culte, qui concernaient souvent des chrétiens du moyen âge finissant et des débuts de l'époque moderne, contribue à rajeunir le panorama de la sainteté. Certes, quelques saints médiévaux seront encore canonisés pour des raisons de renommée, de culte et d'intercession : Rita de Cascia † 1457 (en 1900), Jeanne d'Arc † 1431 (en 1920), Albert le Grand † 1283 (en 1931), Jeanne de Valois † 1505 (en 1950), et encore Fra Angelico de Fiesole † 1455, patron des artistes (en 1982).

Par contre, la sainteté de l'époque moderne l'emporte de très loin ; sans faire appel aux reconnaissances de culte, sont béatifiés ou canonisés 9 personnes du 16e siècle, 48 du 17e, 23 du 18e. L'Église montre ainsi qu'elle demeure fidèle au passé récent. Mais à cela s'ajoutent 107 canonisations et béatifications de personnes mortes au 19e siècle et déjà 45 concernent des personnes décédées au 20e.

Quant aux pays représentés, on constate un remarquable élargissement. La première partie du siècle est marquée par la forte présence des français (2 canonisations sur 3 sous Benoît XV ; 10 sur 26 sous Pie XI ; 10 sur 33 sous Pie XII) ; une baisse sensible se fait sentir ensuite. Des pays peu représentés jusqu'alors voient leurs enfants monter sur les autels : l'Allemagne (Conrad de Parzham en 1934), la Suisse (Nicolas de Flüe † 1487, en 1946), les U.S.A. (Jean-Népomucène Neumann † 1860, premier évêque canonisé, en 1977), le Liban (Charbel Makhlouf † 1898, en 1977), la Palestine (Maria Baouardy † 1878, en 1983), la Corée, le Japon, le Zaïre, etc. La Pologne continue à avoir un bon nombre de saints (Maximilien-Marie Kolbe † 1941, en 1982 ; Albert Chmielowski † 1916 et Raphaël de Saint-Joseph Kalinowski † 1907, en 1983, etc.). L'Église, maintenant répandue par toute la terre, se veut de plus en plus présente parmi chaque peuple ; ce désir se traduit d'ailleurs, à partir de Paul VI, par des cérémonies de béatification faites dans le pays d'origine des bienheureux.

Le grand nombre de nouveaux saints explique la variété des modèles proposés. Beaucoup s'inscrivent dans les modèles des siècles antérieurs : sainteté des papes (Pie x † 1914, en 1954 ; Innnocent xi † 1689, en 1956), des évêques (Grégoire Barbarigo † 1697 canonisé par Jean xxiii d'une manière équipollente en 1960 ; François de Montmorency-Laval, premier évêque du Canada † 1708, en 1980 ; Alain de Solminihac † 1659, en 1981, etc.). La sainteté des prêtres est représentée par le curé d'Ars, patron des curés de paroisses † 1859 (en 1925), par le catalan Joseph Oriol † 1702 (en 1909). Religieux et religieuses sont en majorité.

Parmi eux, les fondateurs viennent en première ligne : Louise de Marillac † 1660 (en 1949) ; Lucia Filippini † 1732 (en 1930) ; mais les fondateurs sont surtout du 19e siècle, comme Madeleine-Sophie Barat † 1865 (en 1925), fondatrice des Dames du Sacré-Cœur ; Marie-Madeleine Postel † 1846 (en 1925), fondatrice des Sœurs des Écoles chrétiennes de la Miséricorde ; André-Hubert Fournet † 1834 (en 1933) et Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages † 1838 (en 1947), co-fondateurs des Filles de la Croix ; Jeanne-Antide Thouret † 1826 (en 1934), fondatrice des Sœurs de la Charité de Besançon ; Benoît-Joseph Cottolengo † 1842 (en 1934) ; Jean Bosco † 1888 (en 1934), fondateur des Salésiens et co-fondateur avec Marie-Dominique Mazzarello † 1881 (en 1951) des Filles de Marie-Auxiliatrice ; Marie-Euphrasie Pelletier † 1868 (en 1940), fondatrice du Bon Pasteur d'Angers ; Françoise-Xavière Cabrini † 1917 (en 1950) ; Marie-Émilie de Rodat † 1852 (en 1950) ; Antoine-Marie Claret † 1870 (en 1950) ; Émilie de Vialar † 1856 (en 1951) ; Vincent Pallotti † 1850 (en 1963) ; Thérèse Couderc † 1885 (en 1970) ; Marie-Eugénie Milleret † 1898 (en 1975) ; Jeanne Jugan † 1879 (en 1982)... Comme on le voit, ces saints marquent une nette prédominance des œuvres apostoliques et charitables, y compris d'éducation des enfants ; ce que confirme la récente canonisation du spiritain Daniel Brottier † 1936 (en 1984), directeur des Orphelins-apprentis d'Auteuil.

Si la sainteté des mystiques (Gemma Galgani † 1903 ; en 1940), des missionnaires de l'intérieur (Clément-Marie Hofbauer † 1820 ; en 1909 ; Gaspar del Bufalo † 1837 ; en 1954) et de l'extérieur (Pierre Chanel † 1841 ; en 1954 ; Jacques-Désiré Laval † 1864 ; en 1979) est prise en compte, le témoignage du martyre occupe une place importante. Avec le 19e et le 20e siècle, l'Église est entrée dans une période de son histoire où elle s'affronte à des menaces extérieures. Les martyrs de la Révolution française illustrent cet affrontement : ceux de Compiègne, de Cambrai et de Valenciennes, d'Orange, ceux de septembre 1792, Noël Pinot † 1794 sont béatifiés entre 1906 et 1926.

Autres martyrs glorifiés : Jean de Brébeuf et ses compagnons jésuites du Canada (en 1930) ; Jean Fisher et Thomas More † 1535 (en 1935) ; le jésuite André Bobola † 1657 (en 1938) ; Charles Lwanga et ses compagnons martyrs en Ouganda † 1885-86 (en 1964) ; Cuthbert Mayne et ses compagnons martyrs en Angleterre, de 1535 à 1679 (en 1970) ; Élisabeth Anne Bayley † 1821 (en 1975) ; Maximilien-Marie Kolbe † 1941 (en 1982) ; André Kim et ses compagnons martyrs en Corée, de 1839 à 1867 (en 1984).

La sainteté du 20e siècle est aussi marquée par des enseignements spirituels sur lesquels l'Église insiste.

Avec la canonisation, dans des délais très rapides, de Thérèse de Lisieux † 1897 (en 1925), elle montre la voie de la confiance en l'Amour miséricordieux, voie de sainteté ouverte à tous. On retrouve un accent analogue dans les canonisations d'humbles personnages comme Bernadette Soubirous † 1879 (en 1933), le capucin Ignace de Laconie † 1781 (en 1951), Crispin de Viterbe, autre capucin † 1750 (en 1982). Avec Marguerite-Marie Alacoque † 1690 (en 1920), Claude La Colombière † 1682 (en 1929) et Jean Eudes † 1680 (en 1925), c'est le Cœur Sacré du Christ et sa dévotion qui sont proposés. Avec Pierre-Julien Eymard † 1868 (en 1962), c'est le culte de l'Eucharistie. Avec Maria Goretti † 1902 (en 1950), c'est le respect de la virginité. La place de Marie Mère de Dieu dans la vie chrétienne est illustrée à travers des personnages comme Jean Bosco et Maximilien-Marie Kolbe (déjà cités), Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716 (en 1947) et Catherine Labouré † 1876 (en 1947).

La béatification d'Elena Guerra † 1914 (en 1959) marque le désir de souligner, à la veille du concile Vatican II, le rôle de l'Esprit Saint. Celle de Maria Gabrielle Sagheddu † 1939 (en 1983), « la sainte de l'unité », promeut la réunion des chrétiens par la prière et l'offrande de soi.

Enfin, quelques tendances nouvelles commencent à apparaître ; elles sont liées pour la plupart à l'évolution rapide de la sainteté dans l'Italie de la fin du 19e siècle et du début du 20e. Des initiateurs d'importants mouvements sont béatifiés, comme Louis Guanella † 1915 (en 1964) ou Luigi Orione † 1940 (en 1980). Jusque-là assez rares, des laïcs sont portés sur les autels : Anna Maria Taïgi, mère de famille romaine † 1837 (en 1920) ; Contardo Ferrini † 1902 (en 1947) et Giuseppe Moscati † 1927 (en 1987) sont des professeurs d'université. Nuntio Sulprizio † 1836 (en 1963) est un ouvrier mort à 17 ans. Bartolo Longo † 1926 (en 1980) s'est donné à l'apostolat napolitain et a été le promoteur du sanctuaire de la Madone de Pompéi.

6. Remarques générales. – A la lumière de ce qui vient d'être dit, on constate que depuis Trente un grand nombre de personnages ont été reconnus saints : 190 canonisations, 173 béatifications, 358 reconnaissances de culte, soit un total de 721. La tendance, loin de se ralentir, s'accélère au 20e siècle. Les causes introduites sont très nombreuses. En 1890, la Congrégation des Rites traitait 152 causes ; ce nombre passe à 328 en 1921, à 764 en 1941, à 2 900 en 1962, à environ 4 000 en 1975. Quarante causes sont actuellement engagées chaque année.

Pour faire face au travail nécessaire, les causes des saints ont été retirées de la compétence de la Congrégation des Rites et une Congrégation spéciale a été créée en 1969. La procédure a été entièrement repensée en 1983. Il reste que l'on est dans l'impossibilité de traiter la majeure partie des causes.

Il n'y a pas de commune mesure entre les causes introduites à Rome et les personnages qui meurent en réputation de sainteté. Pour prendre un exemple, à Bordeaux, de 1600 à 1720, on connaît 37 personnes en réputation de sainteté ; une seule cause a été introduite et a abouti à une canonisation, celle de Jeanne de Lestonnac. Dans la même ville, au 19e siècle, 20 personnes sont mortes en odeur de sainteté ; 7 causes ont été introduites ; seul, Louis Beaulieu, martyr en Corée, a été canonisé en 1984 ; l'héroïcité des vertus de deux autres a été reconnue (Guillaume-Marie Chaminade, fondateur des Marianistes † 1850 et Marie-Céline de la Présentation, une jeune clarisse † 1897). Le rapport entre les causes introduites et les morts en réputation de sainteté varie selon les temps et les lieux. Le problème de la sainteté doit donc être abordé à trois niveaux : celle des personnes mortes en réputation de sainteté, puis les causes introduites, enfin les causes qui ont abouti. Ceci montre que la sainteté ne se limite pas, heureusement, à la sainteté reconnue officiellement par la hiérarchie de l'Église. Il est important de s'en souvenir.

Le rôle respectif des différentes Églises locales appelle une autre remarque. Depuis l'époque moderne jusqu'à ce jour, c'est l'Italie qui recense le plus grand nombre de saints, et cela va continuer, selon toutes probabilités : en 1975, il y avait 346 causes d'Italiens morts aux 19e et 20e siècles. La présence de la Papauté à Rome et la sensibilité religieuse particulière à ce pays y sont pour quelque chose. Viennent ensuite l'Espagne et la France. De nos jours, l'éventail des pays jouissant d'un enfant canonisé s'est très notablement élargi, et la nouvelle procédure devrait développer à cet élargissement.

Enfin, les introductions récentes de causes montrent que les types de sainteté vont se différencier et s'enrichir : sainteté des laïcs dans leurs divers types d'activité, des pères et mères de famille, peut-être des couples, sainteté des enfants, sainteté de nouveaux mouvements spirituels, etc. Mais les types longtemps classiques (papes et évêques, religieux, mystiques, etc.) continueront à être honorés. Déjà notre époque assiste à une transformation profonde et étendue du paysage de la sainteté proposée par l'Église, une transformation aussi importante que celle qu'avait assurée le 17e siècle. Le troisième millénaire y trouvera les modèles dans lesquels il pourra se retrouver et s'appuyer.

Pour la liste des saints, bienheureux et reconnaissances de culte, la base de la documentation est constituée par l'*Index ac Status Causarum* (Rome, 1985) ; à compléter par l'éd. de 1975 en ce qui concerne l'état des causes qui ont été depuis renvoyées aux archives ; – *Appendice I* de la *Bibliotheca Sanctorum* (Rome, 1987). – Depuis 1865, AAS, puis ASS publient les documents officiels concernant les béatifications et les canonisations.

Procédure : bon résumé dans EC, t. 3, 1949, col. 569-607 (bibliographie). – Y. Poutet, *La sainteté d'après le droit canon et les normes en usage pour les causes de béatification, du concile de Trente à nos jours*, dans *Histoire et sainteté*, Actes de la 5e Rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud, Angers, 1982, p. 53-64.

Histoire : P. Delooz, *Sociologie et canonisations*, La Haye, 1969. – P. Delooz et R. Mols, *Une approche sociographique de la sainteté*, NRT, t. 95, 1973, p. 748-63. – M. Foralosso, *Indagine sociografica sulle Cause dei Santi* (thèse de l'Univ. Angelicum, Rome, 1981). – R. Darricau, *La sainteté en France au 17e siècle*, dans *Histoire et sainteté*, cité *supra*, p. 65-94. – J. de Viguerie, *La sainteté au 18e siècle, ibidem*, p. 119-30. – B. Peyrous, *La sainteté en France aux 19e et 20e siècles, ibid.*, p. 155-73 ; *La sainteté dans l'Église depuis Vatican II*, NRT, t. 107, 1985, p. 641-57.

A. Borkowska-Szuba, « Le type contemporain de la sainteté » (en polonais), dans *Zycie Mysl*, t. 21, 1971, p. 85-87. – J.M. Cordobes, *Santidad y Concilio Vaticano II. Introducción histórico-doctrinal*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 34, 1975, p. 149-65. – L. Ravetti, *La santità nella « Lumen Gentium »*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 83, 1980, p. 344-55. – V. Lelièvre, *Les jeunes peuvent-ils être canonisés ?*, Paris, 1984.

Raymond Darricau et Bernard Peyrous.

SALA (ACHILLE), oratorien, 1647-1687. – D'origine noble, fils de Giovanni Battista Sala et de Lavinia Lupatini, Achille entre à 17 ans à l'Oratoire *della Pace* à Brescia. Il eut pour confesseur l'oratorien Crescini, puis comme directeurs spirituels, au noviciat, les pères E. Pavoni et Cadei. Il étudia la philosophie avec l'augustin Serafino Rodella, puis la physique et la théologie scolastique avec d'autres maîtres augustins.

Sala était doué et cultivé en musique et en poésie, au point qu'il put corriger certains cantiques entrés en usage à l'Oratoire. Amateur de livres, il mit de l'ordre dans la bibliothèque de l'Oratoire de Brescia ; le reste de son temps fut occupé par les confessions et les prédications et par l'entretien de l'église où il s'adonnait aux plus humbles travaux. Les évêques Bartolomeo Gradenigo et Marino Giovanni Giorgio lui demandèrent souvent de prêcher la retraite aux ordinands, retraites auxquelles l'évêque Giorgio en personne participait.

Sala eut peu de chance pour les livres qu'il a écrits : une première publication concernant les deux saints évêques brescians Apollonio et Filastro est perdue. Sa deuxième publication, *Theoremata moralia seu phisica spiritualis,* dont on sait à peine un peu plus que le titre, avait quelque chose d'excentrique. Enfin son livre intitulé *L'Ecclesiastico in solitudine, composto da N., prete della congregazione dell'Oratorio* (Brescia, Rizzardi, 1685), fut mis à l'Index le 2 avril 1686. L'historien brescian Paolo Guerrini regrettait qu'il soit devenu introuvable et qu'on n'en connaisse pas une seule copie. On suppose que ce livre contenait des pensées à tendance quiétiste-moliniste alors en vogue à Brescia. Tuberculeux, Sala mourut dans de grandes souffrances le 25 janvier 1687.

Une vie de Sala, par son contemporain Giovanni Girolamo Brunelli, est introuvable dans l'*Archivio della Pace* de Brescia qui en garde cependant un résumé fait par Tommaso Grossi, mais dans un état matériel qui rend sa consultation impossible. – Paolo Guerrini, notice de Sala dans *La congregazione dei padri della Pace,* Brescia, 1933, p. 307-10.

Pietro ZOVATTO.

SALA I MASNOU (BERNARD), bénédictin, 1810-1885. – Joan Sala naquit le 20 décembre 1810 à Sant Martí Sescorts (diocèse de Vic, Espagne). Il fit des études de grammaire chez les Pères des Écoles Pies de Moià et, à dix-sept ans, il entra à l'abbaye de Sant Feliu de Guíxols ; il y fit profession sous le nom de Bernat.

Au début de l'exclaustration forcée de 1835, il se retira dans sa maison natale et peu de temps après partit pour la Sicile ; admis en 1840 au couvent de San Martino de Scalis, près de Palerme, il y remplit les charges de bibliothécaire et de professeur de théologie morale. Les événements politiques de 1848 l'obligèrent à retourner en Catalogne. C'est là qu'il entra en contact avec saint Antoine-Marie Claret qui venait de fonder les Missionnaires du Cœur de Marie. Il donna à leurs premières recrues des cours de langues, de liturgie et de morale. Il fut alternativement professeur, apôtre, écrivain et suppléant de son frère Estève, supérieur général de la Congrégation.

Le 2 juin 1854, l'évêque de Vic nomma Sala directeur général des Carmélites de la Charité, charge qu'il garda durant 17 ans. L'œuvre, fondée par sainte Joaquima de Vedruna, trouva dans ses conseils une aide pour son développement et sa fécondité. Afin de stimuler les religieuses, il écrivit l'histoire de l'institut (1861) ; trois ans plus tôt, il avait publié un opuscule de conseils spirituels : *Consejos que da a las Hermanas Terciarias de Ntra. Sra. del Carmen...* (Vic, 1858).

Cependant, au fond du cœur, Sala se sentait toujours bénédictin. C'est pourquoi, en 1875, il entra à Montserrat où l'abbé Miquel Muntadas venait de réorganiser la vie communautaire. Les sources des Clarétins indiquent que ce fut l'abbé qui l'appela, alors qu'une nécrologie de Montserrat attribue à Sala lui-même l'initiative du retour à la vie du cloître. Il y vécut les dix dernières années de sa vie, comme maître des novices et lecteur de théologie morale, se faisant remarquer par son zèle pour le culte de la Vierge. Il mourut le 19 avril 1885.

Outre les œuvres mentionnées, Sala traduisit de l'italien une vie de Anne-Marie Taïgi (Vic, 1869) ; de l'anglais trois ouvrages d'ascétique : *El confesionario,* Manrèse, 1880, de l'abbé allemand de Wilten, Aloysius Roeggl ; *Explicación de la Letanía Lauretana,* Lérida, 1884, et *La vida de N.S. Jesucristo, sacada de los cuatro Evangelios,* de Henry Rutter (Manrèse, 1881). Il écrivit aussi un *Compendio de gramática castellana,* publié à Vic.

Cependant son œuvre la plus caractéristique, écrite en castillan, appartient au courant apologético-catéchétique cher à Claret ; spécialement destinée au clergé, elle compte 12 ouvrages : 1) *Algunas reflexiones sobre la Comunión de las personas seglares,* Vic, 1851. – 2) *El sacerdote instruído en las ceremonias de la misa rezada y cantada...,* Barcelone, 1853 (cette œuvre a connu huit éditions et a joui d'une grande autorité dans presque tous les diocèses d'Espagne et quelques-uns d'Amérique). – 3) *Filosofía de la Confesión...,* Barcelone, 1856. – 4) *Manual de Erudición Sagrada y Eclesiástica ordenado en forma de diccionario,* Barcelone, 1858. – 5) *Prontuario del Confesor de personas piadosas,* Vic, 1866. – 6) *Memorándum litúrgico-teológico para uso de los párrocos y demás ministros sagrados,* Vic, 1867. – 7) *La Teología moral en noventa conferencias,* Vic, 1868. – 8) *La Constitución « Apostolicae Sedis » ilustrada con notas,* Vic, 1871. – 9) *La vocación considerata bajo todos sus aspectos,* Manrèse, 1875. – 10) *Instrucción sobre las prácticas de piedad más comunes y populares,* Manrèse, 1878. – 11) *Explicación de cuarenta y cinco textos sagrados, que, mal entendidos, podrían inducirnos a desconfiar de la salvación,* Barcelone, 1855. – 12) *Exposición apologética del Syllabus, de la encíclica « Quanta cura » y de las Dos Constituciones dogmáticas del Concilio Vaticano...,* Manrèse, 1875.

B. Plaine, *Series Chronologica Scriptorum O.S.B. Hispanorum,* dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden,* t. 5/2, 1884, p. 456. – Notice nécrologique anonyme en allemand, *ibid.,* t. 6/2, 1885, p. 196-98. – E. Fort i Cogul, *Sant Antoni M. Claret i Montserrat,* Tarragone, 1954, p. 52-66. – DS, t. 1, col. 1428 ; t. 4, col. 1184, 1188.

Bernabé DALMAU.

SALADIN (BARNABÉ), franciscain récollet, † après 1702. – Tout ce que nous savons de la vie de Barnabé Saladin provient des préfaces et des permis d'imprimer de ses nombreux ouvrages. Il dit être « enfant » de Câteau-Cambrésis (Nord). Il appartient à la province de Saint-André (Nord de la France actuelle et Hainaut belge) des Récollets de Saint-François. Il est

dit prédicateur, supérieur du couvent de Barbançon (1680), confesseur des religieuses Urbanistes de Valenciennes en 1697 (il a dû le rester assez longtemps), puis des Clarisses de Lille (1702). Il est décédé après cette date.

Œuvres. – *Le Tableau du vray religieux crayonné sur l'exemple de Jésus et achevé par son directeur qui l'adresse à la perfection de son estat* (Mons, La Roche, 1677, 1687 p.) ; – *Le bon hermite, ou le religieux solitaire dans ses Exercices spirituels...* (Lille, Fiévet, 1681, 577 p.) ; – *Le Solitaire mourant ou se disposant à la mort naturelle par la mort mystique pendant les huit à dix jours de sa retraite sur l'exemple de Jésus* (Lille, Fiévet, 1685, 392 p.).

La Famille chrétienne formée sur l'idée de la Sainte Famille du Sauveur... (Lille, Fiévet, 1689, 587 p.) ; – *Le Médecin spirituel des âmes craintives et scrupuleuses...* (Lille, Fiévet, 1690, 497 p.) ; – *Le confesseur charitable à l'âme timide... au sujet des peines intérieures* (Lille, Fiévet, 1691, 316 p.) ; – *Le sage pédagogue ou l'Ange Gardien instruisant Philange en l'art de bien vivre et de bien mourir* (Lille, Malte, 1692, 435 p.).

La véritable spiritualité du Christianisme, ou la haute science des saints enseignée par Jésus-Christ (Mons, Preud'homme, 1698, 493 p.) ; – *Directorium confessarii monialium* (Douai, Mairesse, 1700, 352 p.).

Ces ouvrages sont publiés anonymement, mais les initiales signant les préfaces ou les permis d'imprimer permettent de les attribuer sûrement à Saladin. Il serait possible qu'on lui doive encore *La Vierge souffrante moralisée, ou Marie dans ses douleurs idée de l'âme juste affligée* (Mons, 1694).

Le confesseur charitable souleva une querelle à la suite de la dénonciation, par un certain Romain de Bonne-Espérance, des *Erreurs du P. Saladin* (1702) auprès de divers évêques de la région ; Saladin y répondit sous le nom de Romain de Bonnefoy ; les écrits se succédèrent durant les années 1702-1703. Voir L. Willaert, *Bibliotheca Janseniana Belgica*, n. 6863, 6891, 6894-96, 6899-6900, n. 6963, 7009, 7042-43 (t. 2, Bruxelles-Paris, 1950).

Voici quelques renseignements sur le contenu des ouvrages que nous avons vus. Le plus faible, verbeux et superficiel, est *Le sage pédagogue*, destiné aux laïcs, dont les dialogues entre l'ange gardien et Philange abordent de nombreux thèmes spirituels (suivre Jésus, l'intention droite et pure, la prière et l'oraison, etc.) sans rien approfondir. *Le bon hermite* et *Le Solitaire mourant* sont deux retraites ; la première suit le schéma des trois voies après avoir donné des « Instructions générales » sur la manière de faire la retraite (p. 5-65 ; avec un horaire détaillé pour les séculiers, p. 42-45) ; chaque méditation (3 par jour) comporte un prélude, trois points avec des réflexions et des « affections et résolutions ». Tout y est exprimé avec détail et le texte semble ne laisser guère d'initiative au retraitant. L'influence ignatienne y est nette. La seconde retraite, centrée sur le thème de la mort, contemple Jésus allant à sa passion, à la croix, au tombeau et au ciel ; chaque méditation se termine par un « bouquet spirituel » (influence de François de Sales).

Le *Médecin spirituel* est organisé en trois parties : sur la tentation et les pensées mauvaises, sur les craintes et les scrupules, et enfin sur divers exemples particuliers (pensées contre la foi, blasphème, désespoir de son salut, sécheresses intérieures, tiédeur, etc.). L'ouvrage est de qualité, pondéré, faisant sa part au psychologique ; Saladin y apparaît comme un directeur spirituel expérimenté. L'ouvrage le plus intéressant au point de vue de la doctrine spirituelle est *La véritable spiritualité*. Le franciscanisme de Saladin n'y apparaît que dans la place centrale qu'y occupe Jésus Christ. La doctrine reprend, sans les approfondir et sans grande originalité, les thèmes devenus habituels chez les spirituels français du 17e siècle : l'accent est mis sur la vie spirituelle conçue essentiellement comme l'approfondissement de la vie intérieure sous l'influence de l'Esprit Saint et à l'imitation des mystères de Jésus. Rares sont les allusions aux aspects concrets de l'existence, aux rapports avec autrui, au devoir d'état, etc.

Dans l'ouvrage sont insérées cent méditations sur la passion et la mort de Jésus (p. 356-431) et une méthode pour se renouveler dans l'abandon (p. 431-35) ; il s'achève avec un petit office en l'honneur de la Sagesse éternelle incarnée.

Saladin fait souvent appel aux auteurs spirituels, mais il les cite peu. Il semble avoir une assez vaste culture patristique (Clément d'Alexandrie, Cyprien, Augustin, Jérôme, les Pères du désert, Jean Cassien, Jean Climaque, etc.). Du moyen âge, il cite surtout Bernard et Bonaventure ; il se sert de la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry pour exposer ce qu'est l'homme spirituel. Parmi les modernes, il se réfère le plus souvent à Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, François de Sales, J.-P. Camus, H.-M. Boudon. Dans *Le bon hermite* il conseille à son retraitant la lecture de l'*Imitation de Jésus-Christ*, d'A. Rodriguez, L. de Granada, François de Sales, J.-B. Saint-Jure, P. de Barry.

Saladin, qui n'a jamais été étudié, semble être un bon témoin de la spiritualité devenue classique au 17e siècle sous les influences jésuites et salésiennes ; ses ouvrages permettent de percevoir comment cette spiritualité était mise à la portée des religieuses et des laïcs, en particulier dans la zone Nord de la France et la partie wallonne de l'actuelle Belgique.

Biographie nationale (de Belgique), t. 21, 1911/13, col. 178-80. – *Bibl. catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française*, 17e siècle, Paris, 1966, p. 1813. – DS, t. 5, col. 1644.

André Derville.

SALAS (Balthazar de), augustin, 16e-17e siècle. – On ne sait quasi rien de ce Balthazar de Salas, qui est dit « augustin de Salamanque, âgé de 52 ans ». On le retrouve, semble-t-il, à Lima en 1603 et 1604. Un homonyme apparaît aussi à Mexico ; est-ce le nôtre ? Quoi qu'il en soit, Salas a publié un *Devocionario y contemplaciones sobre los Quince Misterios del Rosario de Nuestra Señora* (Madrid, 1588, 156 f.) ; il est divisé en trois parties selon les mystères joyeux, douloureux et glorieux. Chaque mystère fait l'objet d'une méditation qui oriente vers la contemplation afin que la récitation des Ave soit fructueuse et que grandisse la dévotion envers Marie. L'ouvrage fut approuvé et loué par Alonso de Orozco. A noter que Salas défend l'usage de l'espagnol pour les livres de dévotion.

T. Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, t. 1, Madrid, 1644, p. 116. – J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 785. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, t. 7, El Escorial, 1925, p. 44. – I. Monasterio, *Misticos Agustinos Españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 294-95.

Teófilo Aparicio López.

1. **SALAZAR** (Étienne de), osa puis chartreux, 1532-1596. – Né à Grenade en 1532, Esteban de Salazar

commença très jeune ses études de droit, car dès ses quatorze ans il entra dans l'ordre de saint Augustin. Il y fit profession deux ans plus tard, en janvier 1548.

En 1550, il est envoyé en Nouvelle Espagne. Il est inscrit à l'université de Mexico en 1553 pour la théologie. Une fois prêtre, il fut prédicateur. Sa lettre de 1562 à son supérieur général dit qu'il est alors prieur d'un petit couvent parmi les indiens Chichimèques pour apprendre leur langue et rédiger des commentaires scripturaires. Il semble que des désaccords avec ses confrères aient motivé son retour en Espagne (1565). On le trouve dès cette année parmi les théologiens augustins de l'université de Salamanque. Il participe au chapitre général de Padoue (juin 1567) et reste en Italie pour prendre le doctorat en théologie à l'université de Bologne (1568).

De retour en Espagne, Salazar se met à la disposition de Juan de Ribera, évêque de Valence (DS, t. 8, col. 652-55). Les bonnes relations de ce dernier avec les Chartreux de Porta Coeli ont peut-être aidé Salazar à réaliser ses désirs d'une vie plus austère. Il entra dans cette chartreuse et y prit l'habit en 1569. Il n'en sollicitera pas moins, huit ans plus tard (lettre du 14 novembre 1577), son retour dans l'ordre augustin ; en vain. En 1582, Salazar est prieur de la chartreuse d'Aniago, en 1583 de celle de Jerez. En 1584 il assiste au chapitre général à la Grande Chartreuse et y prêche. En 1590, il obtient de quitter les charges et de se consacrer à ses commentaires scripturaires. Il meurt le 18 (ou le 28) janvier 1596.

Salazar n'est pas un auteur spirituel. Signalons-le cependant pour ses deux ouvrages sur la doctrine chrétienne : *Veynte discursos sobre el credo...* (Grenade, 1577, 240 f. ; Lyon, 1584 ; augmenté, Séville, 1586 ; Alcalá, 1591 et 1595 ; Barcelone, 1591 ; Salamanque, 1597) ; – *Segunda Parte de los Discursos...*, sur les commandements de Dieu, avec des préparations pour la Messe et la communion (Salamanque, 1596, 280 p.). Ont encore été imprimés : *Genealogia Iesu Christi... secundum Mattheum* (Lyon, 1583, 176 p.) et sa *Concio habita ad capitulum generale S. Ord. Cartusiensis, hoc anno 1584* (Lyon, 1584, 27 p.).

Mss : *Commentarii in quinque libros mosaicos* (1593 ; au Colegio del Corpus Christi, Valence) ; – *Comentarios sobre el libro de Job* (autrefois à la chartreuse de Jerez).

Outre les bibliographes Th. Petreius, N. Antonio, A. Palau et l'encyclopédie Espasa (t. 53, 1926, p. 178) : C.J. Morotius, *Theatrum chronologicum S. Ord. Cartusiensis*, Turin, 1681, p. 132. – B. Tarin Juaneda, *Biblioteca Cartujana-Española*, ms Aula Dei 127/8 ; *La Cartuja de Porta Coeli*, Valence, 1897, p. 79 et 299. – J.I. Valenti, *San Bruno y la Orden de los Cartujos*, Valence, 1899, p. 115. – Roch Ausseil, *Notice historique des chartreuses d'Espagne*, t. 2/2, 1910, p. 73, 77, 80. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín*, t. 7, 1925, p. 45-56 (bibliogr.).

M. Esteve Guerrero, *Notas... fundación de la Cartuja Jerezana*, Jerez-Frontera, 1934, p. 9. – N. Pérez, *Historia Mariana de España*, t. 1/2, Santander, 1937, p. 332. – J.O. Puig et I.M. Gómez, *Escritores cartujos de España*, Montserrat, 1970, p. 139-40. – DS, t. 2, col. 766 ; t. 10, col. 1142.

Domènec M. Cardona.

2. SALAZAR (François), jésuite, 1559-1599. – Né à Alcalá de Henares en 1559, Francisco Salazar entra dans la Compagnie de Jésus, probablement à Villagarcía, le 10 avril 1577. A la fin de ses études, il fut destiné à l'enseignement (latin, humanités) ; il passa 18 ans à Valladolid (le catalogue de 1590 l'y mentionne encore), puis fut envoyé à Villagarcia, toujours dans l'enseignement. Vers la fin de sa vie, il alla à León où il mourut en août 1599, ayant contracté la maladie des « pestiférés » qu'il soignait. Il avait fait sa profession des trois vœux en 1592.

L'unique ouvrage connu de Salazar fut publié pour la première fois dans la *Suma teológica* de Jerónimo Pérez (Madrid, 1628, t. 1, p. 205-50) sous le titre *Afectos y consideraciones devotas sobre los cuatro novissimos.*

Pérez dit avoir reçu le manuscrit des mains de Salazar. Il semble bien qu'il faille attribuer l'ouvrage à ce dernier et non à son confrère I. Quintanadueñas († 1655 ; DS, t. 12, col. 2853) sous le nom de qui parut une édition (Pampelune, 1657). – Cette œuvre a été plus de cent fois éditée en espagnol et dans diverses traductions (anglais, allemand, flamand, français, italien, polonais, portugais et même en tagal). Les titres varient : *La conversion d'un pécheur reduite en principes*, trad. J. de Courbeville (Paris, 1730) ; *Retraite du P. Salazar*, trad. J.-B. de Margat (Paris, 1732) ; *Considerazioni sopra la prima semana degli Esercizi spirituali* (Rome, 1734) ; *Meditaciones... para los santos Ejercicios* (Manille, 1762) ; *Les principes de la sagesse* (Turin, 1821).

Quant au contenu, les *Afectos y consideraciones* sont un commentaire des *Exercices* ignatiens de la première semaine, mais certaines éditions comportent aussi des considérations sur le Règne, le choix d'un état de vie, l'examen de conscience, la préparation à la pénitence et à l'eucharistie. A côté des considérations, les *afectos* abondent. L'ensemble est de bonne qualité, stylistique, psychologique et spirituelle.

On a aussi attribué à Salazar des *Apuntamientos morales y espirituales y sobre las Reglas S.I.* (ms, Academia de la Historia, Madrid, *Cortes 466*, p. 337).

Rome, Archives S.I., *Cast. 14*, f. 3, 68v, 247, 277 ; *Cast. 35*, f. 384v-385 ; *Hist. Soc. 42*, f. 44v. – Rome, Institut historique S.I. : Valdivia, *Colegios de Castilla*, f. 265-68.

Sommervogel, t. 7, col. 452-56 ; t. 9, col. 831 ; t. 12, col. 273-74, 781. – J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas...*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 61, 457, 889, 4025. – J. Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI-XVII*, Madrid, 1975, p. 385-86.

M. Saderra Mata, *El P.F. de Salazar... y el libro « Afectos y consideraciones... »*, dans *Manresa*, t. 8, 1932, p. 356-64. – DS, t. 5, col. 372.

Manuel Ruiz Jurado.

SALAZAR Y SALINAS (Lope de), franciscain, † 1463. Voir Lope de Salazar y Salinas, DS, t. 9, col. 993-96.

SALIAN (Jacques), jésuite, 1558-1640. – Né en 1558 en Avignon, entré dans la Compagnie de Jésus en 1578, Jacques Salian fut successivement professeur d'humanités, de philosophie, de théologie morale et d'Écriture sainte. Son admiration pour les *Annales ecclesiastici* de C. Baronius, qui commencent à paraître en 1588, lui fit concevoir un ouvrage semblable pour la période antérieure. Pour achever ce travail, soutenu par Louis Richeome (DS, t. 13, col. 659-63), Salian fut envoyé au collège de Clermont à Paris en 1613. Ses *Annales Veteris Testamenti, in quibus res gestae ab orbe condito ad Christi Domini nativitatem et mortem, per annos... digeruntur et explicantur* parurent à Paris (6 vol. in-fol., 1619-1624 ; 4e éd., 1641).

Le succès incita Salian à publier un abrégé (*Epitome*, 1635, etc.), puis un *Enchiridion chronologicum* (1636). Il fut un

savant estimé, mais son érudition ne pouvait suppléer les insuffisances de la documentation historique à sa disposition. Prédicateur, directeur de conscience, bon religieux, il mourut à Paris le 23 janvier 1640.

Avancé en âge, il avait publié en latin puis en français trois ouvrages de spiritualité : 1) *De timore Dei libri IX* (Paris, 1629) ; *L'ambassade de la princesse Crainte de Dieu, fille du Dieu vivant et de sa justice* (1630). – 2) *De amore Dei libri XVI* (Paris, 1631) ; *Traité de l'amour de Dieu...* (1634). Cet ouvrage « débute par deux livres sur la vraie amitié entre Dieu et les hommes, et sur ceux à qui s'étend cette amitié ; il traite ensuite des deux principaux stimulants pour l'amour de Dieu, sa beauté et sa bonté ; enfin des fruits de la charité : amour doux, ingénieux, fort, libéral, miséricordieux, attentif, unitif, actif, fervent, zélé, vigilant, aimable. Rien n'est plus caractéristique de l'humanisme dévot que le choix de ces fruits de l'amour et de la science des saints » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 344).

3) *Ars placendi Deo quatuor libris comprehensa* (Paris, 1635) ; *L'art de plaire à Dieu* (1635). Salian s'inspire de la doctrine de Fr. Suarez ; il décrit la nature et les propriétés, puis les moyens, les degrés et enfin les pratiques de cet art dont le Christ est le parfait modèle. A noter que le 3e degré consiste à entendre et à suivre les inspirations de l'Esprit Saint. Sur ces trois thèmes, crainte, amour de Dieu, art de lui plaire, Salian exerce ses talents de professeur et de prédicateur, mais on perçoit parfois aussi l'expérience du directeur de conscience.

Sommervogel, t. 7, col. 466-70. – DTC, art. *Salian,* t. 13, 1939, col. 1034, qui donne la bibliogr. ancienne ; y ajouter : Cl.-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence...,* t. 2, Marseille, 1787, p. 188-89. – C.F.H. Barjavel, *Dictionnaire du département de Vaucluse,* t. 2, Carpentras, 1841, p. 389-90. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus,* Assistance de France, t. 1, p. 117-18.
DS, t. 4, col. 1590, 1608, 1610-11, 1613, 1619.

Paul Mech.

SALICETUS (Nicolas), cistercien, † v. 1493. Voir Nicolas Salicetus, DS, t. 11, col. 299-301.

SALIÈGE (Jules-Géraud), archevêque de Toulouse, 1870-1956. – Né le 24 février 1870 à Crouzy-le-Haut (Cantal), Jules-Géraud Saliège fait ses études secondaires au petit séminaire de Pleaux, puis ses études cléricales à Issy et à Saint-Sulpice (Paris). Ordonné prêtre le 21 septembre 1895, il est nommé professeur à Pleaux, puis au grand séminaire de Saint-Flour (1905) ; il en devient supérieur en 1907. Évêque de Gap en 1925, il est bientôt nommé archevêque de Toulouse (1928) et créé cardinal le 18 février 1946. Il est mort à Toulouse le 5 novembre 1956.

Œuvres. – On trouve la plus grande partie de ses productions pastorales dans les *Semaines religieuses* de ses deux diocèses. Ont parus, posthumes : *Voilà ta Mère,* pages mariales recueillies et présentées par Mgr Garrone (Toulouse, 1958) ; – *Écrits spirituels* (même responsable de l'édition, Paris, 1960 ; textes en majorité inédits). – Des anthologies intitulées *Témoignages* (Paris, 1945) et *Menus propos* (Toulouse, 1947) contiennent nombre de passages relevant de la spiritualité.

Dès 1931 Mgr Saliège a ressenti les atteintes d'une paralysie progressive très éprouvante aussi bien par ses conséquences du moment que par ses menaces. Il sut en faire le tremplin d'un dépassement héroïque. Son courage s'est aussi manifesté durant les deux guerres mondiales ; en 1942 il dénonça les exactions commises à l'encontre des Juifs et autres victimes du nazisme. Une intelligence ouverte, allant droit à l'essentiel, maintenue alerte par un vif souci de culture, le rendait accueillant aux nouveautés dans lesquelles son optimisme spontané percevait des promesses fécondes. Il ne manquait cependant pas de prudence et sa rigoureuse fidélité aux enseignements de l'Église tempérait ses enthousiasmes. Les biographes n'ont pas tu ses limites : tendance à l'autoritarisme, brusqueries parfois blessantes, partialités, un certain goût de la popularité. Elles ne peuvent faire oublier sa piété et son énergie, sa pauvreté et sa bonté. La formule proposée par Jean Guitton : « Silence. Croix. Joie » (p. 294) est sans doute pertinente. D'ailleurs, la méditation écrite le soir de son ordination au sous-diaconat (22 décembre 1894) donne à cet égard un juste pressentiment (*Écrits spirituels,* p. 25-26).

Cet ouvrage rassemble des conférences ou causeries (aux carmélites de Saint-Flour, à des prêtres) ; des lettres de direction (mêmes destinataires) ; une retraite de huit jours suivant l'itinéraire des *Exercices* ignatiens (1930). Une incontestable finesse d'analyse et de discernement n'altère pas la confiance en la grâce qui suscite et soutient l'effort. Car il ne s'agit pas, avec Mgr Saliège, d'atténuer si peu que ce soit les exigences d'une purification lucide et résolue, d'un amour fervent pour Jésus crucifié et d'un dévouement total à son œuvre rédemptrice. On le constate aussi à lire certaines interventions au cours des retraites sacerdotales. Plus simples et affectives, les « Pages mariales » ne s'écartent pas de cette ligne. Mgr Saliège aimait une liturgie vivante et adaptée ainsi que les manifestations de la dévotion populaire.

Malgré la rareté des citations explicites, l'influence de saint Paul est patente. Outre saint Ignace, Mgr Saliège allègue d'autres Jésuites (L. Lallemant, R. Plus), mais aussi Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, W. Faber, Colomba Marmion. La spiritualité de l'École française l'a également marqué. Une caractéristique évidente de ses textes, et qui en accroît l'impact, c'est leur style concis, imagé, procédant par aphorismes volontiers paradoxaux et qui parfois s'équilibrent vaille que vaille. On a pu parler de « variations », d'autres préfèrent dire « évolution ». Quoi qu'il en soit, J. Guitton a légitimement mis en relief, dès 1957, la dimension prophétique de Mgr Saliège.

J. Guitton, *Le cardinal Saliège,* Paris, 1957. – Ch. d'Aragon, *Éloge de S.E. le cardinal Saliège,* dans *Recueils de l'Académie des Jeux floraux,* Toulouse, 1959, p. 112-39. – J. Chansou, *Sous l'épiscopat du cardinal Saliège. Contribution à l'histoire du diocèse de Toulouse,* ronéotypé, Toulouse, 1978. – H. Sempéré, *Ouvertures et anticipations de Mgr Saliège (1929-1956),* dans *Histoire du diocèse de Toulouse,* sous la direction de Ph. Wolff, Paris, 1983. – En novembre 1986 plusieurs manifestations ont commémoré le trentième anniversaire de la mort du cardinal : *Foi et vie de l'Église au diocèse de Toulouse,* t. 127, 1986, p. 368 ; t. 128, 1986, p. 390, 419-22, 445-47. A cette occasion le cardinal G.M. Garrone a donné une conférence intitulée *Le cardinal Saliège ; son âme et sa vie ; un témoignage 1947-1956. – Supplément au Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), Chronique 2, 1987 (n. spécial).

Henri de Gensac.

SALLIER (Jean), chartreux, 1806-1861. – Jean-Baptiste-Uldaric Sallier naquit à Aix-en-Provence le 7 juillet 1806 dans une famille de riche bourgeoisie. Au cours d'une enfance très protégée, il fréquenta successivement l'œuvre de jeunesse fondée par Eugène de Mazenod, le collège municipal et celui des Jésuites de sa ville natale. Il ressentit l'appel à la vie solitaire dès l'âge de quatorze ans, mais se heurta à l'opposition formelle de sa famille. Il entra donc après ses études classiques, en 1828, au grand séminaire d'Aix. Pour éprouver sa vocation, sa famille l'envoya l'année suivante à celui de Saint-Sulpice à Paris, mais la Révolution de Juillet le ramena à celui d'Avignon, où il suivait ses professeurs. Il revint à Aix pour sa dernière année et fut ordonné diacre le 23 décembre 1832. En août suivant, au lieu d'accéder au sacerdoce, passant outre à la résistance de sa mère, il entra au noviciat de la Grande Chartreuse ; il y fera profession le 6 octobre 1834 et sera ordonné prêtre le 19 décembre suivant. Il fut nommé presqu'aussitôt maître des novices et réussit fort bien dans cette charge.

Par contre, envoyé en décembre 1838 comme vicaire, c'est-à-dire sous-prieur, à la chartreuse nouvellement restaurée de Turin, il connut l'échec dans la mission très délicate de rétablir l'intégralité de l'observance parmi des vieillards qui reprenaient la vie régulière après quelque trente ans d'interruption : il n'osa pas s'imposer devant les déficiences de son prieur. Il s'attira au contraire la vénération et l'amitié du roi Charles-Albert de Sardaigne, fondateur de la maison. Déposé en 1841, il retrouva sur place l'emploi de maître des novices, pour lequel il était mieux fait, mais la faveur royale, qui s'attachait uniquement à lui, créait une situation délicate pour ses nouveaux supérieurs. Sur ce, il fut atteint d'une forte surdité qui fournit l'occasion de le rappeler à la Grande Chartreuse en novembre 1846. Le chapitre général de 1847 le destina à la nouvelle fondation de Montrieux, près de Toulon. Dans cette petite maison, proche de sa région d'origine, il exerça rapidement une influence spirituelle très étendue. En 1856, peut-être pour y couper court, mais aussi pour devenir confesseur, directeur et prédicateur dans une grande communauté, il fut rappelé à la Grande Chartreuse. Il y mourut le 2 janvier 1861 d'un cancer à l'estomac, après une brève maladie.

Il laissait un lot très important d'écrits spirituels manuscrits, conservés aux Archives de la Grande Chartreuse. Ils comprennent : 1) un *Mémorial,* rapportant des souvenirs d'enfance et de famille ; – 2) des conférences de noviciat, que complètent un commentaire du *Directoire des novices* de dom I. Le Masson, des *Questions* sur les Statuts cartusiens et une *Méthode de Direction* ; – 3) *Les Mœurs de la Sainte Famille,* instruction morale pour une première communiante, sa nièce ; – 4) une série importante d'ouvrages de mariologie : mois de Marie qui résumaient ses méditations, *Le Très Saint Règne de Marie,* projet d'apostolat social, et les *Paroles de la Très Sainte Vierge,* compilation faite à partir de l'Écriture et surtout de révélations privées ; – 5) une correspondance de direction d'environ 1.500 lettres, adressées à sa famille, à quelques confrères et surtout à des amis séculiers.

Pour lui-même, Sallier poussait la mortification physique au dernier degré, surtout pour le sommeil et la nourriture, mais sous le contrôle de l'obéissance ; il y joignait une profonde humilité qui, sans l'obéissance encore, l'aurait volontiers enfermé en cellule. Ces divers points de vue s'unissaient dans une vive dévotion à la Passion datant de son enfance. Il transportait celle-ci dans son enseignement, nourri par ailleurs de cinq auteurs classiques, dont il fit des analyses approfondies : A. Rodriguez et J.-J. Surin, qui rappellent sa formation initiale ignatienne, Jean Cassien, qui représente l'élément monastique, la *Cité Mystique* de Marie d'Agreda et les *Visions* de sainte Brigitte enfin, qui correspondent à un indéniable appétit de merveilleux, mais sont surtout appelées à fournir à l'auteur des *exempla.* Aucune synthèse n'a été tentée entre ces éléments hétérogènes : Sallier n'est pas un théoricien, mais un praticien de la vie spirituelle, qui a cherché à puiser dans ses livres aimés les solutions des problèmes concrets de ses dirigés ; et de fait il y trouva de quoi satisfaire également les familiers de la cour de Sardaigne, les bourgeois provençaux, les jeunes Chartreux et les garçons de ferme de la Grande Chartreuse.

V. Doreau, *Vie du père dom Jean Sallier,* Paris, 1888, 343 p., dont l'abondance des citations fait une véritable anthologie. – *Études,* 1888, t. 44, p. 318 (compte rendu). – DS, t. 2, col. 771.

Augustin Devaux.

1. SALMERON (Alphonse), jésuite, 1515-1585. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. Vie. – Alfonso Salmerón est né à Tolède le 8 septembre 1515, d'Alfonso Salmerón et de Marina Díaz. Après des études dans sa ville natale, il fut reçu dans le célèbre collège trilingue d'Alcalá où il étudia, outre le latin et le grec, probablement aussi la philosophie. Il s'y lia d'amitié avec Diego Lainez, avec lequel il se rendit en automne 1532 à Paris. Là il fut reçu *magister artium* après Pâques 1536. Là aussi les deux amis entrèrent dans le petit cercle des disciples d'Ignace de Loyola, avec lesquels ils émirent les vœux de Montmartre, le 15 août 1534 : c'était le commencement de la Compagnie de Jésus.

Après avoir achevé leurs études à Paris, Salmerón et ses compagnons gagnèrent l'Italie pour se livrer aux travaux apostoliques. Lui-même prêcha à Bologne, Parme, Modène, Padoue, Vérone et en d'autres villes de Lombardie, mais aussi à Venise, Sienne, Rome, et plus tard à Naples. Il célébra sa première messe à Venise le 8 septembre 1537. En 1541-1542, il voyagea avec le jésuite Paschase Broët, en qualité de nonce apostolique, à travers l'Irlande pour réconforter les catholiques de ce pays. Avec Lainez, à partir de 1546 il prit part au concile de Trente en qualité de théologien du Pape (cf. Astrain, t. 1, p. 511-66 ; Tacchi Venturi, p. 501-35 ; Hughes).

Promu docteur en théologie à Bologne le 4 octobre 1549, Salmerón donna des cours d'exégèse (sur l'épître aux Romains) à l'université d'Ingolstadt, à la demande du duc Guillaume IV de Bavière. En 1550, il fut rappelé en Italie, d'abord à Vérone où il prêcha sur l'évangile de Matthieu (sur la méthode de Salmerón, voir A. Durand, art. *Jésuites,* DB, t. 3, 1903, surtout col. 1404-06), puis à Rome où il aida Ignace de Loyola dans la rédaction des *Constitutions.* En 1551, Salmerón et Lainez sont de nouveau à Trente (2e session). Puis il travaille à la fondation du collège de Naples. La même année il prend part à la Diète d'Augsbourg avec le nonce apostolique Lippomani.

En 1555 il accompagne le même nonce à Vilna (Lituanie). En 1556-1557 il est envoyé aux Pays-Bas, une première fois comme conseiller du légat, le cardinal Scipio Rebiba, une

seconde fois dans la même charge auprès du cardinal Antonio Caraffa. En juin-juillet 1558, il participe à la congrégation générale de son ordre qui élit Lainez comme deuxième général de la Compagnie.

Ce dernier le nomma, cette même année, provincial de Naples, charge dans laquelle il resta jusqu'en 1576 (cf. sur cette période, Scaduto, 1963, p. 299-308). Lors de la mission de Lainez en France (1561), Salmerón le remplaça à la tête de l'ordre. De fin mai 1562 au 4 décembre 1563, date de la clôture du concile, il est de nouveau à Trente comme théologien du Pape. A la demande des légats pontificaux, c'est lui qui prend le premier la parole sur les questions traitées. Ses nombreuses interventions sont éditées parmi les textes du concile (*Concilium Tridentinum,* t. 5-9, surtout t. 6 ; cf. Scaduto, 1974, p. 206-67 ; Astrain, t. 2, p. 164-95).

Lorsque sa santé ne lui permit plus l'apostolat direct et la prédication, Salmerón retravailla ses nombreuses notes, ses cours et ses sermons, surtout ce qui concerne le Nouveau Testament ; il fut aidé dans ce travail par plusieurs jésuites, dont Robert Bellarmin (1579). Son œuvre monumentale compte près de huit mille pages : *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum* (12 vol. in-fol., Madrid, 1598-1601), auxquels s'ajoutent 4 volumes de commentaires sur les épîtres du Nouveau Testament (1602). Tout cela parut posthume. A propos de son œuvre, Salmerón dit que c'est à la demande de François Borgia et de ses compagnons qu'il mit par écrit « ea quae diuturna sacrarum Scripturarum meditatione et longa veterum Patrum lectione eram assecutus, ad communem sanctae Dei Ecclesiae utilitatem » (t. 1, *Praefatio,* p. 3). Salmerón mourut à Naples le 13 février 1585.

Il fut l'un des plus proches compagnons d'Ignace, l'un de ceux qui porte le plus sa marque. Lors de l'élection d'Ignace comme général de la Compagnie, il écrit : « C'est lui qui nous a tous engendrés dans le Christ et nourris de lait pendant nos enfances spirituelles, et il nous a conduits en soutenant nos forces par l'obéissance... à la fontaine de Vie » (*Epist.* 1, MSHI, *Epistolae Salmeron,* t. 1, p. 1). Tous les aspects spirituels que nous percevons en lui portent la marque d'Ignace et il réalise bien l'idée que se faisait le fondateur d'un vrai jésuite : l'aspiration à la perfection évangélique, le zèle apostolique, le *sentire cum Ecclesia,* l'amour de la Compagnie.

Avez Lainez, Salmerón est aussi le plus doué des premiers compagnons et il avait acquis de très vastes connaissances. Ribadeneira écrit à son sujet : « Il fut enclin dès son enfance aux études et il s'est adonné à toutes espèces d'érudition, de sorte qu'il n'y avait aucun auteur qu'il n'ait lu ou étudié » (*Vida del P. Salmerón,* dans *Historias de la Contrarreforma,* Madrid, 1945, p. 596). Et de fait, ses écrits montrent qu'il connaissait les classiques grecs et latins, les Pères et les conciles, les poètes et les historiens, les philosophes et les théologiens. Il disposait d'une exceptionnelle mémoire ; même dans sa vieillesse, il citait des passages entiers de ce qu'il avait lu. Ses nombreuses occupations ne l'empêchèrent pas de poursuivre ses études et ses lectures. Dans ses échanges épistolaires avec Pierre Canisius, Mariana, le cardinal Hosius, Sirleto, Minturno, Florimonte, le cardinal Antonio Caraffa, Latino Latini, etc., il n'est pas seulement question de la foi, mais aussi d'érudition humaniste.

Grâce aux talents de Salmerón et de Lainez, Ignace de Loyola comprit qu'il pourrait introduire son ordre naissant dans le monde des autorités savantes. L'occasion s'en présenta lors de l'ouverture du concile de Trente en 1546. Il y envoya ses deux compagnons comme aumôniers, escomptant bien qu'on ne tarderait pas à demander leurs lumières théologiques. Il ne se trompa pas. Salmerón et Lainez furent consultés sur presque toutes les questions abordées au concile et firent jusqu'à la fin autorité en théologie. Voir Tacchi Venturi, p. 501-35 ; Scaduto, 1974, p. 137-267 ; Hughes ; excellente appréciation de la personnalité de Salmerón dans Scaduto, 1964, p. 299-308 (sur son caractère, p. 304-08).

2. Œuvres. – *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum,* 12 vol., Madrid, 1598-1601 ; – *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli et canonicas,* 4 vol., Madrid, 1602 ; – 2e éd. de l'ensemble, 16 vol., Cologne, 1602-1604 ; 3e éd., 16 vol., Cologne, 1612-1615. – Le vol. 7 des *Commentarii* est éd. à part : *Sermones in parabolas evangelicas totius anni,* Anvers, 1600 ; Cologne, 1612.

Oratio... Salmeronis... nuper in concilio tridentino habita, in qua... vera praelatorum forma describitur, Rome, 1547 : premier texte édité d'un jésuite. – Discours au concile : *Concilium Tridentinum,* Fribourg-Br., 1901 svv, t. 5-11, surtout t. 6.

De residentia episcoporum non jure divino sed ecclesiastico inducta, dans *Commentarii...,* t. 12, Cologne, 1604, p. 404-546 (sur l'authenticité, voir *Epistolae Salmeronis,* citées *infra,* t. 1, p. xxix-xxxiii).

Epistolae P. Alphonsi Salmeronis, MHSI, 2 vol., Madrid, 1906-1907. – Sur d'autres œuvres, surtout inédites, voir Sommervogel (t. 7, col. 478-83 ; t. 9, col. 835 ; t. 12, col. 784-86) et la *Prefatio generalis* de l'éd. des *Epistolae* (p. xxxiii-xxxv).

3. Spiritualité. – Salmerón n'est pas un écrivain spirituel au sens précis du mot : ses écrits sont à la fois d'un théologien, d'un exégète, d'un prédicateur. Tandis que ses discours à Trente n'ont guère d'intérêt pour l'histoire de la spiritualité, on n'en peut pas dire autant de ses sermons et de son exégèse. L'analyse des sermons sous le rapport de la vie spirituelle n'est pas possible parce que, sauf exception, ils sont restés inédits (analyse sommaire dans Scaduto, 1974, p. 505-13). L'œuvre exégétique est abordable dans les éditions. Sans aucun doute, Salmerón y pratique un type de commentaire qui intéresse la spiritualité et son histoire.

1° L'importance théologique des *Commentarii* est caractérisée par Ribadeneira, le premier biographe de Salmerón, de la manière suivante, qu'on peut penser pertinente pour son temps : « Dans ces œuvres, il y a une telle érudition, variété et masse de pensées merveilleuses, tant de lieux obscurs et difficiles de l'Écriture... éclairés, tant de docteurs cités et appelés comme témoins, tant de sentences portées contre les hérésies de notre temps, qu'on y peut bien voir l'esprit et la doctrine que Notre Seigneur lui a communiqués » (*Vida...,* p. 597). Cependant ces *Commentarii* n'ont guère rencontré d'intérêt jusqu'à présent dans la recherche contemporaine.

La principale raison est probablement qu'il y s'agit moins d'exégèse que de théologie biblique. Mais aussi, dans le passé, on a porté contre eux des jugements injustes. Ainsi L. Ellies Dupin : « Salmeron parlait et écrivait facilement, il était même savant et profond ; mais il n'a ni la critique ni le discernement qu'il serait à souhaiter. Il est peu méthodique et par trop diffus, il traite des matières de la religion d'une manière trop philosophique » (*Bibliothèque ecclésiastique,* 16e siècle, t. 5, p. 463). En 1939, Lanversin écrit : « Il eut le mérite d'ouvrir la voie vers une théologie plus profondément et plus largement fondée en Écriture et en Tradition, pour-

suivant les adversaires sur leur propre terrain et ouvrant aussi la voie aux grands controversistes et aux études patristiques » (col. 1047). Mais Lanversin ne donne pas d'appréciation d'ensemble et ne situe pas l'œuvre dans le panorama de l'histoire de la théologie. D'autres en sont restés à tel ou tel aspect précis, comme la mariologie (M. Andrés et Del Páramo) ou la théologie conciliaire (Sieben).

Une appréciation de l'ensemble de l'œuvre de Salmerón serait d'autant plus souhaitable qu'elle éclairerait la figure d'un homme qui fut avec Lainez un des théologiens de premier plan de Trente, et aussi le premier théologien important de la Compagnie de Jésus. Nous savons qu'il a influencé des jésuites de la génération suivante comme Bellarmin, Maldonat, mais nous ne savons pas en quoi.

2° Le plan des *Commentarii* exprime clairement le dessein de Salmerón : rattacher l'ensemble de la foi chrétienne à l'Écriture. Certes, la réalisation de ce projet reste schématique, mais elle ne manque pas d'originalité. Les propos sur la foi sont offerts dans le cadre de la *Vita Christi* lue dans les évangiles. Ce que représente l'Évangile, Salmerón le dit explicitement :

« Est enim Evangelium, nucleus omnium scripturarum et compendium ; clavis omnia recondita et abstrusa mysteria aperiens ; sacramentorum inexhaustus, infinitusque spiritualium operum thesaurus ; ...panis noster quotidianus ad esuriem nostram sublevandam semper frangendus atque ruminandus ; ...denique pelagus quoddam immensae Dei sapientiae... » (*Praefatio*, p. 10 non paginée).

Si on laisse de côté les commentaires sur les épîtres du N.T., le plan de l'œuvre est le suivant. Le livre I donne ce que nous appelons aujourd'hui une introduction aux évangiles. Les onze livres suivants ont Jésus Christ pour objet : II : Le Christ préexistant, sur la base de *Jean* 1 et *Luc* 1 (De Verbi ante incarnationem gestis). – III-XI : le Christ « historique ». – XII : Le Christ vivant dans son Église (De Ecclesiae nascentis exordiis, Acta Apostolorum).

Sur le Christ « historique » : III, De infantia et pueritia... – IV, la vie du Christ jusqu'à la Cène, mais laissant de côté ce qui fait l'objet précis des 4 livres suivants. – V, De sermone Domini in monte. – VI, De miraculis. – VII, De parabolis (pour Salmerón elles constituent une sorte de *summa* de l'Évangile). – VIII, De disputationibus Domini (avec les apôtres et les adversaires). – IX, De sermone in Cena (*Jean* 13-17). – X, De passione et morte Domini. – XI, De resurrectione et ascensione Domini. – Sur le plan des *Commentarii*, voir la *Praefatio*, p. 11 (non paginée).

Dans quel esprit ces *Commentarii* sur la vie du Christ sont-ils rédigés, du moins dans de larges passages d'entre eux ? A propos de *Luc* 2, 19 Salmerón écrit :

« Quod autem Maria conservaret omnia verba in corde suo, atque illa conferret, didicit... ipse Lucas ab ipsa B. Virgine ; docuitque nos exemplo suo quid agere debeamus. Nam non satis est... cuivis Christiano scire Christi gesta et dicta scripta esse in chartis evangelicis, sed opus est ut illa memoriae commendes et illa cordi tuo imprimas ; nam ex illis fides tua confirmabitur, stabilietur spes, charitas inflammabitur, bonique mores ad exemplum Christi facile componentur. Nam quae Christus, qui lex tua est, vel gessit, vel dixit, vel passus est, te... quae sis acturus, quid dicturus, quid denique propter illum toleraturus efficaciter et suavissime docent... » (III, tract. 35, *in fine*).

C'est dans cette orientation des *Commentarii* vers l'éveil des vertus théologales, des autres vertus chrétiennes et des *affectus* pieux dans le cœur des lecteurs que consiste le caractère spirituel de l'œuvre. Il s'agit d'une exégèse spirituelle au meilleur sens du mot. Ce n'est pas également le cas de toutes les pages, mais même les dures controverses avec les Réformateurs et les humanistes (Érasme) n'affectent pas durablement cette orientation de fond.

3° Quelques textes révélateurs de cette orientation : les commentaires sur les différents cantiques du Nouveau Testament, le Magnificat (III, tractatus 12-15), le Benedictus (III, tract. 17-24), Le Nunc dimittis (III, tract. 42-43). – Belle exégèse de l'évangile de Noël, avec recours aux révélations de Brigitte de Suède (III, tract. 33-35). – Sur la tentation de Jésus éclairant les nôtres (IV/I, tract. 8-9). – Sur le jeûne du carême (IV/I, tract. 11). – Dans les commentaires sur la vocation des disciples (*Jean* 1, 43-51) on sent en filigrane la méditation du Règne des *Exercices* ignatiens ; le Christ y dit : « ... bellum, in quo magna erunt spolia, aggredior et propterea meum est eligere milites. Sequere ergo me non communi solum sequela, vero peculiari consiliorum et perfecta martyrii » (IV/I, tract. 18).

Les béatitudes font l'objet d'une véritable exégèse spirituelle (V, tract. 4-24), de même que le Pater (V, tract. 46-53), la transfiguration (VI, tract. 33-35) et toute la passion (X). Celle-ci est introduite par une exégèse d'*Héb.* 12, 3-4 et elle s'achève en s'arrêtant sur Marie Mère des douleurs (De rationibus propter quas dies sabbati dicatus est beatae Virgini, X, tract. 51 ; cf. 41). L'influence des *Exercices* ignatiens apparaît encore en ceci que le Ressuscité apparaît d'abord à sa Mère (XI, tract. 11).

Jean 20, 23 donne à Salmerón l'occasion de traiter du sacrement de Pénitence (XI, tract. 21-22 et 26). D'autres témoignages de sa dévotion mariale se trouvent à la fin du livre XI, tract. 37-39 : De altissimae Virginis anticipata resurrectione et in caelum assumptione. Voir aussi sa défense de l'immaculée conception (XIII/II, tract. 49-52) ; pour d'autres passages, cf. Del Páramo, p. 386-87.

Biographies et études. – P. de Ribadeneira, *Vida y muerte del P. Alfonso Salmerón*, dans *Historias de la Contrarreforma*, éd. E. Rey, Madrid, BAC, 1945, p. 583-99. – G. Boero, *Vita del Servo di Dio P.A.S.*, Florence, 1880. – *Praefatio generalis* de l'éd. des *Epistolae*, citée *supra*. – F. de Lanversin, art. *Salmerón*, DTC, t. 14/1, 1939, col. 1040-47. – A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 1, Madrid, 1902, p. 511-66. – C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, p. 54-67. – P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 2, Rome, 1951. – G. Schurhammer, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, t. 1, Fribourg/Br., 1955, *passim*. – R. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. 2, Burgos, 1964, p. 505-08. – M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, 2 vol., Rome, 1964 et 1974. – A. Ravier, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris, 1973, *passim*.

M. Andrés, *La compasión de la Virgen al pie de la Cruz deducida de su triple gracia según Salmerón*, dans *Estudios Marianos*, t. 5, 1946, p. 359-88. – I. Riudor, *Influencia de S. Bernardo en la mariologia de Salmerón y Suárez*, *ibid.*, t. 14, 1954, p. 329-52. – R. De Maio, *Le origine del Seminario di Napoli*, Naples, 1957 ; *Alfonso Caraffa, cardinale di Napoli*, Rome, 1961, p. 138-87. – S. Del Páramo, *Maria Madre de la Iglesia y su influjo en el Cuerpo mistico según el P.A.S.*, dans *Maria et Ecclesia*, Actes du congrès marial de Lourdes, t. 6, Rome, 1959, p. 383-99.

J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers Jésuites*,

Rome, 1961, p. 154-58. – J.C. Hughes, *Alphonso Salmeron. His Work at the council of Trent*, Lexington, 1974. – J. Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII ; escritos localizados*, Madrid, 1975, p. 387-89. – H.J. Sieben, *Ein Traktat des Jesuiten Salmeron über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils*, dans les mélanges offerts à Remigius Bäumer (Paderborn, 1988) ; *Option für den Papst. Die Jesuiten auf der dritten Sitzungsperiode des Konzils von Trient*, dans *Noster modus procedendi*, mélanges préparés pour l'anniversaire de saint Ignace (1590-1990 ; à paraître).

DS, t. 1, col. 1698 ; – t. 2, col. 1271, 1427 ; – t. 3, col. 1170 ; – t. 4, col. 218, 421, 1141 ; – t. 5, col. 1021, 1574 ; – t. 7, col. 1268, 1271, 1273 ; – t. 8, col. 965, 967, 969, 972 ; – t. 9, col. 111, 247, 267, 272 ; – t. 10, col. 64, 762.

Hermann Josef Sieben.

2. SALMERON (Marc), mercédaire, 1588-1648. – Né à Buendía (Cuenca) le 25 avril 1588 dans une famille distinguée, Marcos Salmerón prit à quinze ans l'habit des Mercédaires au couvent de Huete (Cuenca) ; il fit profession le 7 septembre 1603.

Après ses premières études au collège des Jésuites de Huete, il étudia dans son couvent puis à l'université d'Alcalá (immatriculé pour le cours de théologie en 1611-1612). Salmerón enseigna dans divers couvents de son ordre. Il fut commandeur de ceux de Ségovie et de Guadalajara, provincial de Castille de 1632 à 1639. Le chapitre général tenu à Calatayud en juin 1642 le choisit comme maître général de l'ordre. A ce titre il assista aux *Cortes* du royaume de Valence (1645). Il fut prédicateur royal et qualificateur du Saint-Office. Philippe IV le présenta pour l'évêché de Trujillo (Pérou) le 7 août 1647, mais la mort de Salmerón, survenue à Madrid le 21 janvier 1648, résolut l'affaire.

Durant son généralat, eurent lieu trois « rédemptions » importantes, deux en Algérie (1644 et 1646), la troisième à Tétouan.

Surtout connu comme prédicateur à travers l'Espagne, ses ouvrages publiés ont été retenus comme autorités en vue de la rédaction du premier dictionnaire de la langue espagnole. Outre de nombreux sermons et des *Recuerdos históricos y políticos...* (Valence, 1646) qui rappellent les services rendus par l'ordre à la couronne espagnole, deux livres sont à retenir dans le domaine spirituel : *Tesoro escondido en el campo de la Humanidad del Hijo de Dios. Glorias de María...* (Barcelone, 1641, 512 p. in-4° ; Séville, 1644) réunit douze traités mariais (immaculée conception, naissance, présentation au temple, annonciation, etc., avec quelques textes sur la Merci, Pierre Nolasque, saint Joseph). L'autre ouvrage, *El Príncipe escondido. Meditaciones de la vida oculta de Christo, desde los doce a los treinta años* (Madrid, 1648, 391 p. in-fol. ; Madrid, 1921), est divisé en 22 méditations orientées vers la formation et l'éducation des grands de ce monde, en particulier l'héritier du trône. C'est le meilleur livre de Salmerón du point de vue de la langue. Il utilise plus de trois cents auteurs pour appuyer son enseignement !

José Abad, *Panegírico funeral* de M. Salmerón, Huesca, 1648. – P. N. Pérez, *Los obispos de la orden de la Merced en América*, Santiago de Chile, 1927. – G. Vásquez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966, p. 501-06. – G. Placer, *Biografía del... M. Salmerón...*, Madrid, 1948 ; *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 705-11. – *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2155. – DS, t. 4, col. 1175 ; t. 10, col. 1035-36.

Ricardo Sanlés.

SALMINGER (Sigmund), anabaptiste, † après 1562. – Né à une date inconnue à Munich, Sigmund Salminger fit partie de l'Ordre des Frères mineurs. L'ayant quitté et s'étant marié avec Anna Haller, il arriva à Augsbourg probablement dans le courant de 1526. Vers cette même année il publia la dernière partie du *Buch von geistlicher Armuth*, traité mystique anonyme du 14e siècle (cf. DS, t. 1, col. 1976-78), sous le titre *Ausz was grund die lieb entspringt*.

Dans sa préface, Salminger loue l'auteur d'avoir été inspiré par l'Esprit Saint (cf. 2 *Pierre* 1,21) pour montrer le chemin du renoncement à soi-même et de l'union à Dieu, qui est le fond (*grund*) du cœur de l'homme (cf. art. *Fond de l'âme*, DS, t. 5). Salminger édite aussi *Zwey Sendbrieff von der Liebe Gottes* (Augsbourg, 1526), œuvre du tisserand et *Meistersinger* d'Augsbourg, Georg Breuning († vers 1505), qui enseigne le détachement intérieur et la marche sous la conduite de l'Esprit de Dieu. Ces deux publications sont dans la mouvance des écrits pseudo-taulériens.

Il est probable que Salminger fut en contact avec le prédicateur itinérant Hans Denck en 1526 et fut par son intermédiaire en relation avec Andreas Karlstadt et Thomas Münzer. Toujours est-il qu'au début de 1527, lui et sa femme sont rebaptisés par Hans Hut, chef des anabaptistes d'Augsbourg, auquel il succède peu après. Le groupe augsbourgeois des anabaptistes semble s'être étoffé au point de susciter la méfiance des chefs luthériens, hostiles à toute nouvelle explosion de fanatisme anti-sacramentel, et celle du Conseil de la ville qui craignait des agitations populaires renouvelant l'insurrection paysanne de 1525. Salminger fut alors emprisonné durant plus de trois ans ; interrogé, il reconnut avoir rebaptisé vingt-cinq adultes. S'étant rétracté, en décembre 1530, il fut libéré et autorisé à vivre dans la ville, où il recommença à enseigner, mais il ne semble pas avoir été inquiété à nouveau.

En 1537, à Augsbourg et à Ulm, il publia en allemand le psautier et trois cantiques de G. Breuning : *Der gantz Psalter* ; il y ajoute une brève instruction sur la manière de chercher Dieu par-delà les choses extérieures, à travers la *Gelassenheit* intérieure. En 1540, à Strasbourg, parut son ouvrage principal, *Guldin Schatz*, dont le but est d'enseigner la foi et la vie chrétienne d'une manière simple et accessible. Salminger y publie une « épître d'or », texte de 30 pages présentant l'économie du Salut et appuyé sur 90 pages de références bibliques. La doctrine du *Guldin Schatz* reste compatible avec celle de l'*Ausz was grund*, mais elle est nettement moins mysticisante.

Les publications de Salminger montrent l'influence de la mystique rhénane sur le secteur augsbourgeois de l'anabaptisme. Elles transmettent un enseignement spirituel centré sur le dépouillement de tout regard sur soi-même, le repos de l'âme en Dieu et l'inspiration intérieure de Dieu : l'Esprit nourrit et guide son élu sur le chemin de la souffrance patiente. Le *Guldin Schatz* enseigne une voie plus pratique et vise un public plus large : il faut servir Dieu de bon cœur, obéir aux commandements de la Bible, se confier à la miséricorde de Dieu. Les sacrements n'apparaissent pas. Les chrétiens pieux souffrent aujourd'hui en attendant le jugement divin sur les méchants. Le Christ a enseigné et donné l'exemple : son commandement nouveau est l'amour, un amour qui supporte et s'efface ; ceux qui suivent le Christ ont à porter leur croix de souffrance, sans chercher appui auprès des sages et des puissants de ce

monde, attendant le Jour du Seigneur qui viendra rassembler ses élus dans le Royaume éternel.

S. Ozment, *Mysticism and Dissent.* New Haven-Londres, 1973, p. 98-103 (sur Denck et Hut). – W.O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531,* Scottdale, Pennsylvanie, 1977. – G. Épiney-Burgard et I. Backus, *La mystique allemande et l'anabaptisme à Augsbourg...,* dans *Revue de théologie et de philosophie,* t. 116, 1984, p. 13-28. – I. Backus, *Bio-bibliographie* de Salminger, dans *Bibliotheca Dissidentium,* t. 6, Baden-Baden, 1985, p. 109-42.

Jared Wicks.

SALONIUS DE GENÈVE, évêque, première moitié du 5e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Les seules dates sûres de la vie de Salonius de Genève sont celles des conciles auxquels il a assisté. En 441 il a signé les actes du concile d'Orange, en 442 ceux du concile de Vaison. Entre 449 et 461 nous le trouvons au 3e concile d'Arles où il a élaboré avec d'autres évêques un texte qui mit fin à un conflit entre Théodore, évêque de Fréjus, et Fauste, abbé de Lérins.

Jadis les savants se sont demandé si Salonius avait été évêque de Vienne, de Lyon, de Gênes ou de Genève. Cette querelle est aujourd'hui dépassée. Les actes des conciles précisent en effet que Salonius était un évêque « ex prouincia Vienninsi ciuit. Genauensis » ou « ex prouincia qua supra (= Vienninsi) ciuit. Geneuentium ». C'est donc bien de Genève qu'il a été l'évêque.

Salonius est le fils d'Eucher de Lyon qui lui a dédié ses *Instructiones.* Il avait dix ans quand avec son père, sa mère Galla et son frère Véran il vint s'établir à Lérins où il a été formé par Salvien de Marseille, Vincent de Lérins et Hilaire, le futur évêque d'Arles. Étant donné que la communauté de Lérins a été fondée entre 400 et 410 et que Salonius assista, en qualité d'évêque de Genève, au concile d'Orange de 441, on peut admettre que ce dernier est arrivé à Lérins autour de 415 et qu'il a accédé à l'épiscopat peu avant 441. Il est impossible de déterminer la date de sa mort.

Eucher de Lyon, *Instructionum ad Salonium libri 2,* éd. C. Wotke, CSEL 31, 1894, p. 65-161. – *Concilia Galliae (A.314 – A.506),* éd. C. Munier, CCL 148, 1963, p. 87-90, 102, 133. – Salvien de Marseille, *Epistulae* VIII et IX, éd. G. Lagarrigue, SC 176, 1971, p. 118-32. – Gennade, *De uiris illustribus* 64, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 83. – M. Besson, *Un évêque exégète de Genève au milieu du Ve siècle : Saint Salone,* dans *Anzeiger für schweizerische Geschichte,* t. 9, 1902-1905, p. 252-65. – S. Pricoco, *L'isola dei Santi,* Rome, 1978, p. 46-48.

2. Œuvres. – La seule œuvre authentique connue de Salonius est une lettre que notre évêque de Genève a adressée avec son frère Véran, sans doute évêque de Vence, et Ceretius, évêque de Grenoble, à Léon le Grand pour accuser réception du *Tomus ad Flauianum.*

La tradition voit en Salonius l'auteur de *Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten.* Pourtant les mss de ces commentaires, qui se présentent sous la forme de dialogues, ne comportaient à l'origine aucun nom d'auteur. J.A. Brassicanus, le premier éditeur de ces œuvres (1532), a pris plusieurs initiatives fâcheuses : il a attribué les commentaires à Salonius, a fait de ce dernier un évêque de Vienne et a donné aux interlocuteurs anonymes des dialogues le nom de Veranius et celui de Salonius. Un frère cadet interroge ainsi son frère aîné. Les autres éditeurs ont aveuglément suivi Brassicanus. L'éditeur moderne, C. Curti, se fondant sur le consensus de ses prédécesseurs, a fait de même, mais a eu le mérite de signaler au lecteur les initiatives prises par Brassicanus, ce qui a permis les recherches ultérieures.

En 1968 C. Curti a publié l'*editio princeps* de deux autres dialogues intitulés *De euangelio Iohannis* et *De euangelio Matthaei.* Il les a également attribués à Salonius après avoir démontré d'une façon convaincante que les quatre commentaires sont d'un seul et même auteur.

Par la suite l'authenticité des œuvres de Salonius a été récusée par J.P. Weiss d'une part, et Valeric I.J. Flint de l'autre.

Si, comme nous le verrons, V.I.J. Flint a eu raison d'enlever à Salonius la paternité des commentaires, elle a cependant eu tort de les attribuer à nouveau, comme cela a été fait pour trois d'entre eux au 18e siècle, à Honorius dit d'Autun. En 1793 M. Denis avait été amené à cette conclusion parce qu'il avait noté qu'un même ms réunissait des commentaires « saloniens » et l'*Elucidarium* d'Honorius, et que la forme dialoguée était commune à toutes ces œuvres. Le point de vue de M. Denis n'est plus défendable pour plusieurs raisons. Nous connaissons aujourd'hui un ms, nettement supérieur aux autres, qui est sans doute antérieur au début du 12e siècle où le jeune Honorius a commencé à écrire, puisque même V.I.J. Flint, tout en contestant la datation de C. Curti qui voit dans l'*Augiensis CCV* un ms de la fin du 10e siècle, pense que la partie de ce *codex* qui contient des commentaires « saloniens » est de la fin du 11e. Par ailleurs, J.A. Endres a consacré en 1906 une étude à Honorius où il affirme que, s'il est incontestable que Honorius a publié une copie des *Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten,* il ne saurait en être l'auteur. En 1968 C. Curti a relevé, dans un important article (que V.I.J. Flint cite, mais ne se donne pas la peine de réfuter), les omissions et transpositions de textes que comporte la copie établie par Honorius à partir d'un ms de moindre valeur. Honorius lui-même ne mentionne pas les *Commentarii* dans la liste qu'il a dressée de ses œuvres et fait suivre la copie infidèle qu'il en a faite d'une *peroratio* où il décline la paternité de l'œuvre en écrivant : « Haec de Parabolis Salomonis nos humiliter descripsimus ».

Mais si Honorius n'est pas l'auteur de nos commentaires, Salonius ne l'est pas davantage. Il existe une parenté étroite entre le *Commentaire sur les Proverbes* de Bède le Vénérable et celui qui est attribué à Salonius. Curti, dans son édition de 1964, estimait que Bède dépendait de Salonius ; V.I.J. Flint et J.P. Weiss ont soutenu le point de vue inverse. Le rapprochement de quelques passages des deux commentaires avec des textes de Grégoire le Grand a permis à J.P. Weiss de montrer que ce dernier a servi, dans ces cas-là, de source à Bède qui, à son tour, a influencé celui qu'il convient dorénavant d'appeler Pseudo-Salonius. Celui-ci a d'ailleurs complété, ça et là, sa documentation grégorienne en puisant directement dans les *excerpta* de Grégoire le Grand constitués par Paterius.

L'étude du genre littéraire employé par le Pseudo-Salonius permet d'aller plus loin. Pour écrire, par exemple, son *Commentarius in Parabolas Salomonis,* notre anonyme a transformé une partie du commentaire de Bède en jeu de questions et de réponses. Dans les mss les questions sont introduites par une forme abrégée du mot *interrogatio,* et les réponses par une forme abrégée du mot *responsio* ; dans le *Vindobonensis 1278* les sigles *INT.* et *R.* sont remplacés au

cours du texte par *D.* et *M.* qu'il convient de décoder en *Discipulus* et *Magister*. L'ensemble de cette terminologie renvoie au genre littéraire du dialogue entre maître et disciple, mis au point par Alcuin. Après avoir appliqué ce genre scolaire au domaine profane, notamment à la grammaire, Alcuin l'adapte à l'exégèse dans ses *Interrogationes et Responsiones in Genesim*. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on ait réuni dans un même ms double, l'*Augiensis CCV*, l'*In Genesim* d'Alcuin et trois des commentaires « saloniens ». Après avoir été au service de l'exégèse, en particulier pendant la « renaissance carolingienne », le dialogue entre maître et disciple servira au 12e siècle la théologie systématique. On passera ainsi de l'exégèse expliquée aux élèves à une sorte de « catéchisme ». Le genre littéraire commun explique que dans un ms du 12e siècle les commentaires « saloniens » voisinent avec l'*Elucidarium* d'Honorius qui illustre la nouvelle utilisation de notre genre littéraire.

La plupart des mss qui contiennent nos commentaires sont d'origine germanique. Or nous savons que c'est Boniface qui a fait venir le *Commentaire sur les Proverbes* de Bède le Vénérable en Allemagne, une de ses lettres en témoigne, et que c'est Raban Maur, disciple d'Alcuin, qui y a importé le genre littéraire du dialogue entre maître et disciple. Nos commentaires pourraient donc être postérieurs à certains écrits de Raban Maur. Ce point de vue de J.P. Weiss est confirmé par V.I.J. Flint. Celle-ci estime, en effet, qu'en plus du *Commentaire sur les Proverbes* de Bède, notre anonyme a connu les *Commentaria super Ecclesiasten* attribués à Alcuin, qui ne se distinguent cependant guère du commentaire de Jérôme, les *Commentaria in S. Ioannis Euangelium* d'Alcuin qui dépendent d'Augustin, et les *Enarrationes in Mathaeum* de Raban Maur qui doivent beaucoup à Jérôme.

Ces faits sont cependant à interpréter avec circonspection. Même si le Pseudo-Salonius a connu leur existence, il est imprudent, sans examen approfondi, d'affirmer, comme le fait V.I.J. Flint, que notre anonyme s'est inspiré directement des commentaires d'Alcuin et de Raban Maur. En tous cas l'étude comparée des *Commentaires sur l'Ecclésiaste* de Jérôme, d'Alcuin et du Pseudo-Salonius montre que ce dernier n'a rien pris au commentaire attribué à Alcuin qui ne soit déjà dans Jérôme. En revanche, notre anonyme fait preuve d'une certaine initiative par rapport à la source ancienne, puisqu'il complète sa documentation hiéronymienne par des emprunts à Grégoire le Grand et à une tradition exégétique qui remonte à Olympiodore d'Alexandrie.

Contrairement à V.I.J. Flint, qui est pour une datation tardive de l'œuvre du Pseudo-Salonius puisqu'elle l'attribue à Honorius dit d'Autun, J.P. Weiss aurait tendance à croire que l'écolâtre qui a transformé des commentaires exégétiques en manuels scolaires dialogués a écrit au 9e siècle. Il ne s'agit là cependant que d'une hypothèse. Seule la datation rigoureuse de la 2e partie de l'*Augiensis CCV*, ms le plus ancien de trois de nos commentaires, pourrait fournir un *terminus ante quem* incontestable. Quant à C. Curti, il estime dorénavant, avec J.P. Weiss, que nos commentaires ne sont ni d'Honorius ni de Salonius.

Il serait vain de chercher à dégager une doctrine spirituelle commune de nos commentaires. Ces derniers dépendent en effet trop étroitement de leurs sources qui sont, pour l'essentiel, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand et Bède. Signalons cependant que les *Commentarii in Parabolas et in Ecclesiasten* relèvent de l'exégèse « cléricale » ou « missionnaire ». Nous entendons par là que, selon une tradition qui remonte à Grégoire le Grand, les versets de nos livres sapientiaux sont volontiers appliqués aux prédicateurs. Ce type d'exégèse est particulièrement bien adapté à l'Allemagne du 9e siècle qui reste encore « terre de mission ».

Éditions de l'*Epistula dogmatica* : PL 54, 887-890 ; – des *Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten* : Haguenau, 1532 (J.A. Brassicanus) ; Bâle, 1555 (*Orthodoxographa Theologiae* II) ; Lyon, 1577 (*Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* VIII ; reprise dans PL 53, 967-1012) ; Cologne, 1618 (*Bibliotheca Veterum Patrum* 5, III) ; Paris, 1624 (*Bibliotheca Veterum Patrum* I) ; Catane, 1964 (C. Curti) ; – du *De euangelio Iohannis* et du *De euangelio Mathaei* : Turin, 1968 (C. Curti).

Études : M. Denis, *Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis Latini aliarumque occidentis linguarum*, t. 2, pars I, Vienne, 1795. – J.A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten, 1906. – Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954. – C. Curti, *Vienna, Nationalbibliothek, Latino 807, ff. 66 v.-110 r. è di Salonio, non di Onorio d'Autun*, dans *Orpheus*, t. 11/2, 1964, p. 167-84. – J.P. Weiss, comptes rendus des éd. de C. Curti, dans *Revue des Études Latines*, t. 44, 1966, p. 482-84 ; t. 46, 1968, p. 481-82. – C. Curti, *Due commentarii inediti di Salonio ai vangeli di Giovanni e di Matteo*, Turin, 1968. – R. Étaix, comptes rendus des éd. de Curti dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, t. 45, 1968, p. 67-68 et dans RHE, t. 65, 1970, p. 133-35. – J.P. Weiss, *Essai de datation du Commentaire sur les Proverbes attribués abusivement à Salonius*, dans *Sacris Erudiri*, t. 19, 1969-1970, p. 77-114 ; *L'authenticité de l'œuvre de Salonius de Genève*, dans *Studia Patristica* X = TU 107, 1970, p. 161-67. – V.I.J. Flint, *The true author of the Salonii Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*, RTAM, t. 37, 1970, p. 174-86. – J.P. Weiss, *Les sources du Commentaire sur l'Ecclésiaste du Pseudo-Salonius*, dans *Studia Patristica* XII = TU 115, p. 178-83. – *Dizionario patristico...*, t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3070-73 (C. Curti).

Jean-Pierre Weiss.

SALUCIO (Augustin), frère prêcheur, 1523-1601. – Né à Jerez de la Frontera (Cadix) en 1523, fils de Jerónimo Salucio et d'Isabel Adorno, tous deux originaires de Ligurie, Agustín Salucio entra au couvent dominicain de sa ville natale et y fit profession le 20 mars 1541. Il fit ses études d'humanités et de philosophie à Palma del Rio (Cordoue), où il eut le bonheur de connaître Juan de Avila et Luis de Granada ; il les admira et les prit pour modèles d'une prédication renouvelée. De 1548 à 1556, il réside comme *colegial* à San Gregorio de Valladolid, qui était alors le centre le plus important des Dominicains espagnols en ce qui concerne les études. A partir de 1556 il est professeur dans son couvent d'origine. En 1570 il obtient une chaire à Santo Tomás de Séville et en est le recteur en 1574. Mais sa vraie vocation est la prédication ; il l'illustre au point d'être surnommé *predicador de reyes y rey de predicatores*.

Ceux qui n'avaient pas la possibilité de l'entendre cherchaient à se procurer des copies manuscrites de ses sermons ; par ce moyen sa prédication semble avoir eu une réelle diffusion. Thérèse d'Avila en est le témoin quand elle écrit à María de San José, prieure du Carmel de Séville : « Voici ce que je vous demande d'obtenir : une année entière de sermons du P. Salucio, les meilleurs qui soient » (lettre du 4 juin 1578).

Salucio participa aussi aux débats concernant les « Statuts de la pureté du sang » (pour les gens d'origine juive) ; il en

proposait la suppression ou du moins la modération. Il mourut à Cordoue le 29 novembre 1601.

Prédicateur, Salucio est surtout un moraliste : « Mon intention a toujours été *parcere personis, dicere de vitiis* » (*Avisos*, p. 236) ; « La matière de la prédication est en grande partie de persuader de la vertu et de dissuader des vices » (p. 141 ; cf. p. 162). Il est aussi l'un des prédicateurs qui a le plus réfléchi à son office : c'est le sens de ses *Avisos para los predicatores del santo Evangelio*, où il se montre bon écrivain et où sa théorie de la prédication est illustrée par des conseils pratiques. La comparaison qu'il fait du prédicateur et du prophète est très profonde (p. 129-32). Bien prêcher est un don plus qu'œuvre humaine ; ce qui n'empêche pas qu'il faille s'y préparer soigneusement, surtout par une vie chrétienne authentique et par l'étude de la Bible, des Pères et de la théologie.

De son vivant, Salucio n'a presque rien publié. Son *Discurso acerca de los estatutos de limpieza de sangre* (s l, s d – Madrid, 1600) le fut à son insu. Son *Oración fúnebre* de Philippe II à l'occasion des cérémonies faites à Cordoue fut publiée par J.I. de Lequerica dans ses *Sermones funerales* (Madrid, 1599, f. 200v-213v).

En 1639, L. Nuñoz publia un discours sur le cas de Maria de la Visitación, la « Monja de Lisboa » (*Vida de fray Luis de Granada*, Madrid, f. 127-128). – Nous avons publié les *Avisos para los predicatores del santo Evangelio* (coll. Espirituales españoles 2, Barcelone, 1959), avec 3 sermons (p. 225-56). – *Del origen de los villanos*, éd. F. López Estrada dans *Al-Andalus*, t. 16, 1951, p. 331-61 ; depuis lors on a retrouvé un autre ms de cet ouvrage au Vatican (*Barb.* lat. 3605, f. 69r-74r). – Un *Año de sermones*, analogue à ce que Thérèse d'Avila souhaitait obtenir, a été localisé à Valence, Bibl. del Patriarca, ms 1078. – Voir aussi les *Sermones que predicó en la ciudad de Jerez* (1573 ; El Escorial, ms L.III. 28). – Renseignements supplémentaires dans l'*Estudio preliminar* de notre éd. des *Avisos*.

G. Argote de Molina, *Nobleza de Andalucia*, Séville, 1588, p. 246. – G. Arriaga, *Historia de S. Gregorio de Valladolid*, éd. M. Hoyos, t. 2, Valence, 1930, p. 145-60. – Quétif-Échard, t. 2, p. 346-47.

J.I. Gongora, *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, t. 2, Séville, 1890, p. 129-32. – H. Sancho de Sopranis, *El V. P. fr. A. Salucio*, dans P. Alvarez, *Santos, bienaventurados, venerables de la Orden de Predicadores*, t. 3, Vergara, 1922, p. 185-95 ; *El Maestro fr. A. S...*, dans *Archivo hispalense*, t. 16, 1952, p. 9-47 ; *Saluciana. Notas y documentos nuevos para la biografía del gran predicador andaluz. ibid.*, t. 42, 1965, p. 119-23. – A. Sicroff, *Les controverses des statuts de pureté de sang*, Paris, 1960, p. 186-220. – A. Castro, *De la edad conflictiva*, Madrid, 1961, p. 267-69. – I. Revah, *La controverse sur les statuts de sang : un document inédit, « Relación y consulta del card. Guevara sobre el negocio de fr. A. Salucio »*, dans *Bulletin hispanique*, t. 73, 1971, p. 263-306. – DS, t. 9, col. 1044, 1053.

Alvaro Huerga.

SALUT. – I. – *Problématique.* – II. – *Les grandes catégories doctrinales du salut ordonnées selon le double mouvement de la médiation du Christ.* – *Conclusion.*

Le thème du salut est au cœur de la foi chrétienne. La foi au salut apporté par Yahvé dans l'Ancien Testament, puis par Jésus Christ dans le Nouveau est l'élément unificateur qui a permis la constitution tant du corpus littéraire qu'est l'Écriture, que de l'ancien et du nouveau Peuple de Dieu. Yahvé est le sauveur (*Is.* 43,3.11 ; 45,15 ; 62,11 ; etc.) et le rédempteur (*Is.* 41,14 ; 44,24 ; 49,26 ; 63,16 ; etc.) ; le nom même de Jésus signifie « Yahvé sauve ». Jésus est aussi appelé Messie ou Christ, terme qui exprime ce qu'il est pour nous, l'Oint de Yahvé envoyé par lui pour nous apporter le salut. La motivation sotériologique a porté tout le développement de la christologie conciliaire pour laquelle une question identique était retournée selon toutes ses facettes : qui devait être le Christ, pour que le salut apporté par lui selon le message de la révélation soit fondé et réel ?

Il n'est donc pas étonnant que le vocabulaire biblique, théologique et spirituel exprimant le salut chrétien soit d'une variété et d'une richesse considérables. Il développe et subdivise ce thème central en de nombreux sous-thèmes dont chacun a son propre poids, son histoire et ses vicissitudes. Les grands auteurs, théologiens et spirituels, ont donc inévitablement abordé le sujet et par le fait ce dictionnaire en a déjà largement rendu compte. Les articles consacrés aux thèmes et aux personnages bibliques ont fait de même (cf. en particulier les art. *Jésus* et *Paul*).

En évitant de doubler de nombreux articles de ce dictionnaire, notre exposé se contentera de proposer une problématique générale et d'ordonner les grandes catégories doctrinales qui servent à dire le salut chrétien autour de l'unique médiation du Christ. Il renverra, chaque fois que cela sera possible aux autres articles du dictionnaire. Son but est de donner un « fil d'Ariane » ou, pour prendre une image plus moderne, de constituer une table d'orientation.

I. PROBLÉMATIQUE

1. **Du Sauveur au salut : qu'est-ce que le salut ?** – En Jésus l'être et l'agir coïncident. Il n'est donc pas suffisant de dire qu'il accomplit notre salut. Il *est* lui-même l'événement salvifique (cf. K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 328). Il est en personne à la fois notre Sauveur et notre salut. Ces mots sont utilisés jusqu'à l'usure par le langage de la foi, comme s'il s'agissait d'une évidence. Des questions se posent cependant : qu'est-ce qu'un Sauveur et qu'est le salut ? Avons-nous besoin d'être sauvés, et de quoi ?

Dans la révélation biblique les termes de sauveur et de salut interviennent à propos de deux situations humaines de détresse fondamentale : la maladie et la servitude.

La maladie, signe avant-coureur de la mort, met en jeu notre existence même. Elle menace de nous enlever le bien par excellence qu'est la vie. Elle est le signe de notre « être pour la mort », c'est-à-dire d'une finitude que nous ne pouvons accepter, en même temps qu'elle fait chavirer notre rapport au monde et à nous-même par la souffrance physique et morale. Au contraire le salut, c'est la santé (les deux sens se rejoignent dans le même mot en certaines langues), c'est la vie. De celui qui revient d'une grave opération, on dit volontiers qu'il « est sauvé » ou « ressuscité » ; et celui-ci appellera volontiers le médecin son sauveur. Tel est aussi le langage de la Bible : les psaumes sont pleins de cris de détresse qui appellent l'aide de Dieu pour recouvrer la santé (*Ps.* 6, 30, 38, 41, 102) ; la maladie y est d'ailleurs signe de péché et avec elle s'accumulent tous les types d'adversités. De même, dans les évangiles nous voyons Jésus plein de compassion pour la détresse de la maladie : quand il guérit les malades, il les « sauve », car le même terme désigne le retour à la santé physique et le salut total de la personne au regard de Dieu, en particulier la libération du péché (*Mt.* 9,22 ; *Marc* 3,4 ; 5,23.28.34 ; 6,56 ; etc. ; mais aussi *Mt.* 18,11 ; *Luc* 7,50 ; le lien des deux sens est souligné en *Jacq.* 5,15.20). Le retour à la santé devient le symbole efficace du salut et de l'entrée dans le Royaume.

L'autre situation fondamentale de détresse est celle de la servitude, soit personnelle comme celle de l'esclave dans les sociétés antiques, soit collective, dans le cas d'une armée vaincue, voire d'une population entière déportée et opprimée, comme ce fut le cas d'Israël au pays d'Égypte. Le salut devient alors avant tout « libération » : Dieu a sauvé son peuple en lui permettant d'échapper à la servitude sous le pharaon. Notre époque a connu et connaît encore des situations de ce genre : camps de concentration, goulag, détention d'otages, ou situations d'oppression économique ou politique. La détresse ne vient pas, comme dans le cas précédent du rapport de l'homme à la nature, mais du rapport de l'homme à l'homme. Ici encore, pour la Bible, la libération politique d'Israël a été vécue comme le symbole d'une libération de tout mal et de l'accès à la terre promise, c'est-à-dire d'une vie heureuse et aussi longue que possible. Les théologies de la libération ont retrouvé aujourd'hui la prégnance de ce symbolisme. Ces deux situations de détresse habitent l'homme de manière radicale : elles appartiennent à sa condition. Elles ne connaissent ici-bas que des saluts provisoires. A travers les vicissitudes de son existence tout homme se trouve donc confronté à la question d'un salut absolu et définitif, c'est-à-dire d'une vie pleinement et définitivement « ressuscitée ».

L'approche biblique de la question du salut est donc profondément anthropologique. Elle conduit à une définition théologique du salut, en nous renvoyant à une double situation de l'homme vis-à-vis de Dieu : sa situation de créature destinée à voir Dieu et sa situation de pécheur.

Le paradoxe de l'anthropologie chrétienne consiste en effet à révéler que l'homme a déjà besoin d'un salut, du fait même de sa vocation d'être créé et indépendamment de tout péché. En tant que créature, l'homme est un être fini. A ce titre, il y a entre lui et Dieu une distance infranchissable, au moins de son côté. Mais il a été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Gen.* 1,26) et à ce titre il est habité par une vocation, celle de connaître Dieu, de le voir et de communier à sa propre vie. « Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3,2). Faisant écho à cette révélation du mystère de l'homme dans le dessein de Dieu, Irénée a lancé le mot célèbre, souvent cité à moitié : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; mais la vie de l'homme, c'est de voir Dieu » (*Contre les hérésies* IV, 20, 7 ; trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 474). Augustin exprimera plus tard la même idée sur le ton de l'expérience personnelle : « Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose en toi » (*Confessions* I, 1 ; Bibliothèque Augustinienne = BA 13, Paris, D.D.B. 1962, p. 273).

Tout récemment le concile Vatican II s'est exprimé ainsi : « L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu » (*Gaudium et Spes* 29, 1). La fin de l'homme, c'est Dieu ; son salut, de communier avec Dieu. Cependant, en tant qu'il est un être créé et fini, l'homme est incapable de réaliser par ses propres forces son désir d'infini et de vivre la communion à la vie divine qui seule peut le « sauver » et le rendre heureux. Il ne peut que recevoir du don gratuit de Dieu ce dont il a vitalement besoin pour être lui-même.

Dans la Bible Dieu donc prend l'initiative de se communiquer lui-même à l'homme dans une proposition d'alliance. Celle-ci commence en quelque sorte avec la création considérée de manière rétrospective comme le premier temps d'un projet de salut. L'Alliance se concrétise avec Noé après le déluge (*Gen.* 9,9-11), puis avec Abraham (*Gen.* 15 et 17) ; elle prend une forme publique pour le peuple d'Israël au Sinaï (*Ex.* 19). Elle est le fruit d'une élection et comporte des stipulations précises qui conditionnent l'appartenance mutuelle entre Dieu et son peuple (*Lév.* 26,12). Du fait du péché réitéré du peuple, elle connaît des renouvellements où elle prend la valeur d'une réconciliation et d'un nouveau départ. La réflexion prophétique en approfondit le sens ; elle l'exprime à travers l'image de l'engagement conjugal et de la communion dans l'amour ; elle dévoile la promesse d'une nouvelle alliance, faite d'amour, de justice et de fidélité (*Osée*), d'une alliance qui changera les cœurs de pierre en cœurs de chair, car la Loi de Dieu ne sera plus inscrite sur des tables extérieures, mais dans les cœurs (*Jér.* 31,31-33 ; 36,17-21). Cette alliance nouvelle et définitive est accomplie en Jésus, à travers sa vie et son mystère pascal : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (*Luc* 22,10). Car il est « médiateur d'une alliance plus parfaite fondée sur des promesses supérieures » (*Héb.* 8,6). Cette alliance de communion conduit l'homme à l'adoption filiale (*Rom.* 8,15.23 ; *Gal.* 4,5) et nous fait « participer à la nature divine » (2 *Pierre* 1,4). La patristique grecque a mis en un grand relief ce thème de la divinisation. Son anthropologie est volontiers trichotomique. Selon 1 *Thess.* 5,23, l'homme est « esprit, âme et corps ». Les Pères interprètent le terme d'esprit de la participation de l'homme à l'Esprit de Dieu qui habite en lui. L'homme privé de l'Esprit, réduit à son corps et à son âme, est en quelque sorte un homme amputé. La participation à la vie de Dieu appartient donc à la définition entière de l'homme en tant qu'homme. Elle est indispensable à son salut. De nos jours K. Rahner exprime cette donnée centrale de la foi chrétienne en appelant l'homme l'« événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu » (*Traité fondamental de la foi*, p. 139-62).

C'est en fonction de cet horizon originel et toujours actuel qu'il faut comprendre que la situation pécheresse de l'homme met celui-ci à un titre nouveau dans le besoin du salut. Car le péché est intervenu avec son double effet de rupture de la relation d'amitié de l'homme avec Dieu, et de blessure intérieure à l'être humain, habité désormais par un déséquilibre et un désordre de ses désirs et partiellement désorienté de sa fin qui est Dieu. Cet état est décrit dans l'Écriture comme une servitude, une aliénation de l'homme par rapport à lui-même. C'est pourquoi l'alliance divinisatrice avec Dieu devra prendre la forme d'une réconciliation, comme on l'a déjà noté ci-dessus. Cette réconciliation sera le fruit d'un combat, onéreux mais victorieux, avec les forces du mal, d'un combat qui mènera le Christ jusqu'à la mort de la croix et sera scellé par sa résurrection glorieuse. Mais ce mystère est la forme rédemptrice que prend le dessein divinisateur de Dieu. Car s'il convient de distinguer ces deux aspects logiquement différents, on ne peut oublier qu'ils se rencontrent dans l'unité concrète d'un même don. Si l'Orient a privilégié le thème de la divinisation, l'Occident s'est davantage attaché à celui de la « rédemption » du péché, ce terme devenant souvent un synonyme pratique de celui de salut.

Ces considérations sur le contenu du salut chrétien ne doivent pas faire oublier que dans le Christ salut et Sauveur coïncident. Il est en lui-même la nouvelle Alliance, en lui-même « l'Évangile » (cf. Origène,

Comment. sur saint Jean v, 28-29 ; SC 120, 1966, p. 75), le Royaume en personne (*autobasileia*, dit Origène, *In Mt.* xiv, 7 sur *Mt.* 18,23, GCS 40, 289), la « résurrection et la vie » (*Jean* 11,25), toutes expressions qui traduisent de manière suggestive ce qu'est le salut.

Ouvrages généraux sur le salut et la rédemption : J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, Lecoffre, 1905 ; *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1931 ; *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934 ; art. *Rédemption*, DTC, t. 13/2, 1937, col. 1912-2004 ; *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, 1948. – A. Hamman, *La rédemption et l'histoire du salut*, Paris, Alsatia, 1947. – *Jésus le Sauveur*, dans *Lumière et Vie*, n. 15, 1954 (A. Gelin, J. Schmidt, J. Giblet, L. Cerfaux, M.E. Boismard). – L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, Paris-Tournai, Desclée, 1959. – S. Lyonnet, *De Peccato et redemptione*, Rome, Institut biblique, 1960. – F.X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, 10e éd. refondue, Paris, Cerf, 1976. – W. Foerster et G. Fohrer, art. *sôzô*, etc., dans Kittel, TWNT, t. 7, 1964, p. 966-1024. – C. Andersen, art. *Erlösung*, RAC, t. 6, 1964, col. 54-219. – J. Galot, *La rédemption mystère d'alliance*, Paris-Bruges, D.D.B., 1965. – H.E.W. Turner, *Jésus le Sauveur*, Paris, Cerf, 1965. – H. Urs von Balthasar et A. Grillmeier, *Le Mystère Pascal*, dans *Mysterium Salutis*, t. 12, Paris, Cerf, 1972 (trad. de l'all. *M.S.*, t. 3/2, 1962). – J.-P. Jossua, *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut*, RSPT, t. 54, 1970, p. 24-45. – K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983. – A. Manaranche, *Quel salut ?*, Paris, Seuil, 1969 ; *Pour nous, les hommes. La rédemption*, Paris, Fayard, 1984. – W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976. – R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Munich, Kösel, 1986.

2. **Problématique historique et doctrinale.** – 1° Écriture et Tradition. L'attestation scripturaire du salut est, on l'a dit, variée et surabondante : elle traverse les deux testaments et s'exprime dans une multitude de catégories dont voici les principales : salut, révélation, rédemption, c'est-à-dire délivrance et rachat, achat, libération, justice et justification, pardon et rémission, réconciliation, adoption filiale et divinisation, sacrifice, expiation, propitiation. Par contre, au regard de cette abondance les références dogmatiques formelles au mystère du salut apparaissent étonnamment réduites. Sans doute celui-ci est-il au cœur des confessions de foi et il convient de donner toute son importance à la mention « pour nous les hommes et pour notre salut » du Symbole de Nicée-Constantinople de 381 (Denzinger-Schönmetzer = Denz.-S. 150). En 529 le 2e concile d'Orange, dans un canon dirigé contre l'erreur pélagienne (can. 21 ; Denz.-S. 391), rappelle que la justification et le salut nous viennent de la mort du Christ. Les conciles de Constantinople ii (553) et de Constantinople iii (681) sont plus explicites que leurs prédécesseurs sur la portée sotériologique du dogme christologique, en développant la doctrine de la communication des idiomes d'une part et celle des deux volontés du Christ d'autre part. Beaucoup plus tard le concile de Trente dans sa session vi sur la justification (1547) expose l'économie rédemptrice qui justifie par le Christ les païens et les juifs (Denz.-S. 1521-1524). Il consacre également au plan dogmatique le vocabulaire de la satisfaction (ch. 7 ; Denz.-S. 1529). En 1653 le pape Innocent x affirme contre les Jansénistes que l'universalité de la rédemption appartient à la foi de l'Église (Denz.-S. 2005-06).

Le concile Vatican I prévoyait une constitution dogmatique « De fide catholica », traitant explicitement de la rédemption. Le schéma préparatoire (largement cité par L. Richard, *Le mystère de la Rédemption*, p. 186-89) souligne le caractère surnaturel de la grâce qui vient du rédempteur et fait intervenir les catégories de satisfaction et de mérite. Du fait de l'interruption du concile le schéma conservé n'a été ni discuté ni voté. Il est donc très exagéré d'arguer de son autorité pour en conclure à ce qui est « définissable » en la matière. Certains auraient souhaité que Vatican II mette à son programme une définition dogmatique du salut et de la rédemption, trouvant paradoxal qu'un mystère aussi central ne soit même pas « défini ». C'était mal comprendre la nature et le sens des définitions dogmatiques, dont le but n'est pas de tout dire, mais de répondre à des questions effectivement posées en matière de foi. Ici la difficulté est particulière : la rédemption structure le tout de la foi à un point tel qu'elle échappe à toute définition.

2° Un tournant historique *dans l'interprétation du salut*. La multiplicité des catégories scripturaires exprimant le salut ouvrait à la réflexion chrétienne des pistes très différentes. La tradition du premier millénaire, en particulier dans l'Église d'Orient, a privilégié le mouvement descendant selon lequel Dieu le Père envoie son Fils dans le monde selon la kénose de l'incarnation et de la croix. Celui-ci accomplit, par son mystère pascal de mort et de résurrection, à la fois notre divinisation, c'est-à-dire notre adoption filiale, et notre rédemption, c'est-à-dire notre libération du péché, de la mort et de l'esclavage diabolique. Ce mouvement descendant a son origine en Dieu et son terme en l'homme, selon les formules scripturaires du type : « Dieu nous a réconciliés avec lui par le Christ » (2 *Cor.* 5,18). Sans doute les anciens Pères n'oubliaient-ils pas le mouvement ascendant, qui souligne le rôle de l'humanité libre du Christ ; car celui-ci donne sa vie pour ses frères et s'offre au Père, faisant de toute son existence un grand et unique sacrifice, scellé dans sa mort et sa résurrection, afin de reconduire à Dieu toute l'humanité. Mais il reste vrai que les termes de salut et de rédemption évoquent d'abord pour eux une initiative amoureuse de Dieu envers l'homme, celle d'un « achat » et d'une libération de l'humanité.

Le deuxième millénaire au contraire, principalement en Occident à partir d'Anselme de Cantorbéry, a orienté sa réflexion sur le salut selon le mouvement ascendant par lequel l'humanité, représentée par le Christ, renoue l'amitié avec Dieu par un acte de conversion, de sacrifice onéreux, d'expiation et de satisfaction pour les péchés. Ce fut le mérite de G. Aulen de discerner avec rigueur ce changement de sens entre les deux orientations de la théologie du salut :

> « La différence la plus frappante entre le type dramatique (c'est-à-dire la conception ancienne qui voit d'abord dans le mystère du Christ une victoire sur les forces du mal) et celui qu'on désigne généralement sous le titre d'objectif réside dans le fait que le premier considère logiquement et en permanence la rédemption comme une action propre de Dieu, comme un *acte divin ininterrompu*, alors que le second trouve, sans doute, la source de la rédemption dans la volonté de Dieu mais relie, par contre, sa réalisation elle-même à une prestation que l'on considère que le Christ a accomplie en tant qu'homme et par des voies humaines ; c'est pourquoi il est question ici d'un acte divin qu'on peut appeler interrompu » (G. Aulen, *Christus Victor*, Paris, Aubier, 1949, p. 12-13).
>
> « Il n'est plus question, comme cela était le cas pour la notion classique, d'une seule action divine, ininterrompue et

continue. La ligne allant d'en haut vers en bas est croisée par une autre ligne allant d'en bas vers en haut, et cela parce qu'apparaît ici la notion d'une prestation d'en bas, d'une satisfaction donnée par le Christ en tant qu'homme, d'une ' compensation ' offerte à Dieu, comme le dira ensuite cette expression spécialement caractéristique du 17e siècle. La double perspective de la notion classique de rédemption, selon laquelle Dieu réconcilie et est réconcilié *en même temps*, a maintenant disparu. Une division apparaît par contre : Dieu est *en partie* le sujet et *en partie* l'objet de l'œuvre de rédemption, il est sujet en ce qu'il la met en train et l'organise, il est objet lorsqu'il s'agit de son accomplissement lui-même » (*ibidem*, p. 127-28).

L'intention d'Aulen était de revaloriser le mouvement descendant qui va de Dieu à l'homme et de remettre en honneur les thèses des Pères de l'Église, malgré le caractère mythologique de certaines de leurs représentations, au détriment de l'aspect « légaliste » dans lequel se sont enfermées bien des théories modernes. Sans doute sa lecture historique est-elle marquée d'un certain unilatéralisme : Aulen oppose les deux mouvements, au lieu de chercher à les organiser dans une synthèse qui marque leur complémentarité et qui semble plus conforme à la visée profonde des deux traditions, ancienne et moderne ; sa préférence pour la thèse de l'action ininterrompue de Dieu est sans doute liée à un a priori luthérien qui a tendance à sous-estimer, jusque dans le Christ lui-même, la nécessaire coopération de l'homme à son salut. Pour l'essentiel cependant, l'intuition qui préside à sa lecture de la tradition reste profondément juste, en particulier son jugement sur les temps modernes. Il est remarquable de voir le glissement qui amène à interpréter selon le mouvement ascendant des catégories bibliques dont le contexte originel de sens s'inscrivait à l'évidence dans le mouvement descendant. Par exemple le terme même de rédemption, qui signifiait à la fois délivrance, rachat et libération, en est venu à être synonyme de satisfaction, en raison de l'inversion du thème de la « rançon » (cf. *infra*).

Une autre différence marque les deux millénaires : le premier faisait une place centrale à la résurrection, manifestation glorieuse de la victoire du Christ ; le second en est venu à chercher exclusivement dans la croix la cause de notre salut, la résurrection n'apparaissant plus que comme une conséquence. Or les deux côtés du mystère pascal forment une unité indéchirable. Le renouveau biblique et patristique a contribué au 20e siècle à faire évoluer cette situation, de même que le grand livre de F.X. Durrwell consacré à *La résurrection de Jésus* qui a exercé une grande influence sur la théologie.

3. **Malaise et contestation dans la culture contemporaine.** – Cette vue cavalière de l'histoire doctrinale permet de comprendre le malaise de beaucoup de nos contemporains vis-à-vis des représentations courantes qui accompagnent la présentation de la sotériologie chrétienne.

Sans traiter ici du refus culturel de tout salut transcendant, tel qu'il a pu s'exprimer par exemple à travers les prises de position d'un Nietzsche, retenons de quelques ouvrages récents l'émergence écrite, et d'ailleurs inégalement fondée, d'une difficulté diffuse chez certains chrétiens. J. Pohier critique vigoureusement les thèmes de l'expiation, de la satisfaction et de la substitution. Il refuse l'idée que le vœu de mort exercé par l'homme sur Dieu mérite que Dieu veuille à son tour la mort de l'homme et que, pour que l'homme retrouve la vie, une mort doive intervenir. G. Morel exprime un refus radical de l'idée même de médiation du Christ et d'une conception de la rédemption qui fait de l'homme un être livré entre les mains d'un maître paternaliste qui le manipule comme un objet, au nom de son intention de se réconcilier le monde.

René Girard est connu pour sa critique de la notion de sacrifice. Il comprend celui-ci comme un processus régulateur de la violence qui habite toute société, comme une résolution de ses conflits toujours renaissants par la coalition de tous contre un, devenu bouc émissaire. Il propose une lecture non sacrificielle de l'Évangile, dans lequel il lit une condamnation de toute violence. Du côté des hommes la passion de Jésus se déroule comme un processus victimaire. Mais celui-ci est dénoncé comme une injustice criante. Jésus est le juste non violent qui persiste dans son option et sa mission jusqu'à la mort inclusivement, essayant de se faire entendre « dans le bref instant qui précède son écrasement ». En tout cela il n'y a aucun « pacte sacrificiel » entre Jésus et le Père. Le tort de la théologie chrétienne, au contraire, est d'avoir progressivement réintroduit le pacte sacrificiel dans la compréhension du salut et fait reposer la chrétienté sur un fondement victimaire. Le succès de l'ouvrage en milieu chrétien est dû, pour une large part, au fait qu'il mettait le doigt sur la plaie interne de sa foi, en dénonçant une représentation retenue, à tort ou à raison, du catéchisme : un Dieu vengeur et cruel, voulant satisfaire « sa » justice et obtenir une compensation au péché des hommes, se l'est offerte en condamnant à mort un innocent, qui de surplus est son propre Fils.

Plus récemment, un auteur allemand non chrétien, Nathan Leites, proposait une synthèse des doctrines de la rédemption chez les théologiens chrétiens depuis cent ans sous le titre caricatural *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ?* Toute l'étude, pour sérieuse et bienveillante qu'elle soit dans ses analyses de textes, repose sur un tragique contre-sens : elle prête au dogme chrétien comme tel l'idée que c'est le meurtre de Jésus, *en tant que meurtre*, qui est la cause du salut. Sur l'horizon de cette conception, l'auteur cherche à montrer comment les théologiens essaient de biaiser au mieux ou au moins mal avec une doctrine aujourd'hui irrecevable.

Dans le but de redonner aux chrétiens un accès à la foi au salut et à la rédemption, François Varone oppose pour sa part vigoureusement les deux schémas, l'ascendant qui passe par l'immolation et la satisfaction, et le descendant qui passe par un sacrifice de révélation. Malgré une théologie lacunaire et unilatérale, il exprime le souci légitime de libérer la théologie de théories qui véhiculent inconsciemment une conception odieuse de Dieu lui-même.

J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977. – G. Morel, *Questions d'homme* : 3. *Jésus dans la théorie chrétienne*, Paris, Aubier, 1977. – R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978 ; *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1981. – N. Leites, *Le meurtre de Jésus moyen de salut ?*, Paris, Cerf, 1982. – F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1984.

La raison doctrinale profonde de ces difficultés, voire de cette allergie devant les thèmes chrétiens du salut, vient de ce que le schème anthropologique de la *compensation* a progressivement parasité la réflexion théologique, de manière d'abord discrète et inconsciente au Moyen Âge, puis de manière explicite et formelle, surtout à partir du 17e siècle. Le schème de la compensation, sorte d'archétype du fonctionnement des relations humaines et de la justice, véhicule l'idée

qu'il doit y avoir une correspondance aussi exacte que possible entre le mal commis et sa réparation. Il sous-tend les deux idées d'une justice commutative et d'une justice vindicative. D'une part, le mal commis doit être supprimé, si la chose est possible (par ex. une restitution), ou, si c'est impossible, donner lieu à un châtiment constituant une souffrance jugée équivalente à la souffrance causée à la victime, ou encore d'une équivalence contraire au plaisir injuste retiré de la faute. D'autre part, l'ordre de la justice ayant été lésé, il importe qu'un plus soit donné, soit au titre du « pretium doloris », soit à celui du manque à la jouissance. Enfin le délinquant doit « expier » son crime de manière proportionnée, non seulement à titre médicinal, mais aussi à titre vindicatif, car il faut venger le droit. Ces conceptions ont été indûment transportées dans le domaine des rapports de l'homme avec Dieu au risque de projeter en lui des schèmes humains marqués par le péché, et en oubliant sa transcendance absolue qui inscrit toutes choses dans un amour source de miséricorde et de justice justifiante.

C'est ainsi que les catégories bibliques de sacrifice et d'expiation, même celle de rédemption, que l'image de la « rançon », ou que les catégories théologiques de satisfaction et de substitution, ont été de plus en plus analysés à la lumière de ce schème. La révélation biblique a évidemment repris dans son expression le vocabulaire religieux de l'histoire humaine, mais elle a exercé sur chaque mot une conversion de sens, afin de le purifier d'éléments liés au péché et d'exprimer à travers lui un aspect de la nouveauté chrétienne. Il y a là une source de difficulté, car ces mots n'ont jamais en contexte chrétien le même sens que dans les mentalités courantes, voire dans la recherche scientifique. Avec le temps la réflexion théologique en est venue à entraîner une relative « déconversion », voire une perversion de ces vocabulaires. L'idée de sacrifice, par exemple, va s'inscrire à nouveau dans celle du « pacte sacificiel » ; celle d'expiation véhiculera une conception de justice vindicative ; l'idée de compensation pénale va s'attacher au caractère sanglant et souffrant de la mort de Jésus. Le terme de satisfaction sera interprété en fonction d'une justice commutative, celui de substitution accréditera l'idée de quelqu'un qui « paie » à la place d'un autre.

En vérité aucun texte biblique ne peut être légitimement invoqué en un sens vindicatif ou commutatif. A propos de cette interprétation on peut parler d'une sorte de « court-circuit » entre le pôle positif du salut, c'est-à-dire l'amour miséricordieux du Père donnant son Fils aux hommes pour leur salut, et le pôle négatif, c'est-à-dire la situation pécheresse de l'humanité développant une violence mortifère contre la personne de Jésus le Juste. Toute l'épaisseur du péché humain est alors oubliée. Et malgré l'insistance des récits évangéliques de la Passion et du kérygme primitif (*Actes* 2,23-24) sur le fait que ce sont les hommes, païens et juifs, qui ont condamné Jésus à mort, la responsabilité de cette mort est attribuée immédiatement au Père, comme s'il l'avait voulue en tant que telle. Il y a là un transfert objectivement pervers sur Dieu de ce qui est le fait des hommes, alors que la responsabilité propre du Père, selon l'Écriture, est d'avoir ressuscité son Fils (*Actes* 2,32). Contre la pensée de la tradition ancienne (cf. Augustin, *La Trinité* XIII, 11, 15 ; BA 16, Paris, 1955, p. 304-07), on ne retient dans la Passion que deux partenaires, le Père et le Fils, on oublie le rôle propre des hommes, troisième partenaire de ce drame. On projette alors l'irritation mortifère des hommes contre Jésus comme une irritation de Dieu contre lui, parce qu'il représente notre péché. Du même coup on sacralise à tort la souffrance et la mort comme des biens en soi. Or souffrance et mort sont des maux et, en elles-mêmes, elles n'ont aucune valeur salvifique. C'est la qualité de l'amour et de l'obéissance avec lesquels Jésus a assumé souffrance et mort qui a transformé ce qui était de soi mal et malédiction en source de fécondité. L'« alchimie » toute-puissante de l'amour de Jésus a transformé ce qui était *par le péché des hommes* cause de mort en un *pour les hommes* cause de vie. Sans doute peut-on parler à ce sujet d'une mystérieuse « coïncidentia oppositorum », mais à condition de garder à cette expression son sens dialectique et de ne pas confondre les opposés.

Ce court-circuit a été alimenté également par la méconnaissance de l'usage de la métaphore dans l'Écriture. Toute métaphore a ses limites, au-delà desquelles elle ne joue plus. Le logion de la rançon (*Marc* 10,45) exprime une métaphore qu'il ne faut pas filer jusqu'à demander à qui a été payée la rançon. La « rhétorique du sang » (*Rom.* 5,9 ; *Héb.* 9,12.14 ; 1 *Jean* 1,7 ; 1 *Pierre* 1,18-19 ; *Luc* 22,20) demande à être comprise par métaphore avec les sacrifices anciens.

On voit ici à quel point les interprétations exégétiques et les réflexions théologiques concernant le salut commandent immédiatement des orientations spirituelles : l'idée qu'on se fait du salut est liée à une certaine image de Dieu (voir par exemple *infra* à propos de la satisfaction les citations de Bourdaloue et de Hugon) et au chemin qu'il convient de suivre pour se laisser rencontrer par lui. On est ici au cœur de toute spiritualité.

P. Lamarche, *Le Christ est-il mort pour nous ?*, dans *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique*, Lyon, Fac. de Théol. de Fourvière, 1971, p. 28-39. – B. Sesboüé, *Esquisse critique d'une théologie de la rédemption*, NRT, t. 106, 1984, p. 801-16 ; 107, 1985, p. 68-86.

4. Le salut, œuvre de l'unique Médiateur. – Les réflexions précédentes nous ramènent toutes à un centre de perspective à partir duquel doit se comprendre la théologie chrétienne du salut. Jésus est en personne notre Sauveur et notre Salut. Au nom de quoi et comment peut-il l'être ? Parce qu'il est *médiateur* entre Dieu et les hommes. Le terme de médiateur fait le lien entre la christologie et la sotériologie, mais aussi entre le mystère éternel de la Trinité et la communauté des hommes rassemblée en Église au cours des temps et conduite vers le Royaume sans fin du Père, du Fils et de l'Esprit. Le terme de médiateur se trouve inscrit par le Nouveau Testament dans une formule qui a la frappe d'une confession de foi : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous » (1 *Tim.* 2,5-6). On le retrouve dans l'*épître aux Hébreux* qui parle du « médiateur d'une alliance bien meilleure » (*Héb.* 8,6), et du « médiateur d'une alliance nouvelle » (9,15) ou « neuve » (12,24).

La médiation du Christ se fonde sur son incarnation qui fait de lui à la fois un vrai Dieu et un vrai homme. En tant que Dieu il n'était pas médiateur, il le devient une fois qu'il s'est fait homme, du fait de la double solidarité naturelle qu'il entretient avec chacun des

partenaires qu'il a à réconcilier et à remettre en communion de vie. Le texte de 1 *Tim.* 2,5-6 relie l'affirmation du médiateur au fait que Jésus est un homme, d'une part, et à l'activité sotériologique qui lui fait se « donner en rançon *pour tous* », d'autre part. Le « pour nous » (*Rom.* 5,8 ; 8,32 ; *Éph.* 5,2 ; *Luc* 22,19 ; 1 *Pierre* 2,21-24) et le « pour nos péchés » (*Gal.* 1,4 ; 1 *Cor.* 15,3) appartiennent aux formulations primitives de la foi du Nouveau Testament en Jésus Sauveur. Dans ses formules le *hyper* fait parfois place au *dia* (*Rom.* 4,25), dont l'usage est par ailleurs répété pour définir le rôle propre du Christ dans le dessein du Père (1 *Cor.* 8,6 ; etc.). Dans l'*épître aux Hébreux* l'activité de médiateur est décrite comme celle de l'unique grand-prêtre (cf. DS, art. *Hébreux* d'A. Vanhoye, t. 7/1, col. 114-19).

Ce n'est pas ici le lieu de suivre le thème de la médiation dans la tradition chrétienne. Contentons-nous de citer deux beaux textes patristiques d'inspiration toute biblique. Irénée commente ainsi 1 *Tim.* 2,5, en développant à son propos l'aspect rédempteur et l'aspect divinisateur du salut :

« Il a donc mélangé et uni, comme nous l'avons déjà dit, l'homme à Dieu. Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'une façon stable. Et si l'homme n'avait pas été uni à Dieu, il n'aurait pu recevoir en participation l'incorruptibilité. Car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu. Comment aurions-nous pu en effet avoir part à la filiation adoptive à l'égard de Dieu, si nous n'avions pas reçu, par le Fils, la communion avec Dieu ? Et comment aurions-nous reçu cette communion avec Dieu, si son Verbe n'était pas entré en communion avec nous en se faisant chair ? » (*Contre les hérésies* III, 18, 8 ; trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 365-66).

Augustin fit, au terme d'un cheminement difficile, l'expérience bouleversante du Christ médiateur, le libérant de sa faiblesse et de son péché pour lui permettre de trouver Dieu :

« Je cherchais la voie, pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi ; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé *le médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais* (1 *Tim.* 2,5 et *Rom.* 9,5) ; il appelle et il dit : *Je suis la voie, la vérité et la vie* (*Jean* 14,6) ; et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, puisque *le Verbe s'est fait chair* (*Jean* 1,14), afin que pour notre enfance ta sagesse devînt du lait, elle par qui tu as créé toutes choses » (*Confessions* VII, 18, 24 ; trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, BA 13, Paris, 1962, p. 631).

Qui dit médiation, dit échange (cf. le thème patristique et liturgique, bibliquement fondé, de l'« admirable échange ») et donc double mouvement : le mouvement de don qui va de Dieu à l'homme et le mouvement de réponse et d'offrande de soi qui va de l'homme à Dieu. En référence à ce qui a été dit plus haut, on peut appeler ces deux mouvements médiation descendante et médiation ascendante. Le propre du médiateur est en effet d'assumer en sa propre personne les deux côtés de l'échange : il est d'abord du côté de Dieu qui se donne aux hommes, mais il est aussi du côté des hommes qui se donnent à Dieu. Dans son propre mouvement de retour vers le Père, dans le « passage » de sa Pâque, c'est le mouvement de retour de toute l'humanité qu'il inaugure, qu'il contient en quelque sorte et qu'il rend concrètement possible. Selon le premier mouvement on peut dire qu'en Jésus Dieu aime l'homme à en mourir ; selon le second en Jésus l'homme aime Dieu à en mourir.

Les grandes catégories du mystère du salut attestées dans l'Écriture et développées dans la tradition chrétienne peuvent alors s'organiser et se répartir selon ces deux mouvements. Le mouvement descendant est logiquement premier, car tout a son origine en Dieu « qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3,16). Il l'est aussi chronologiquement, puisque c'est celui sur lequel porte l'insistance du Nouveau Testament et du premier millénaire. Le mouvement ascendant est logiquement second, puisqu'il demeure conditionné par le premier et qu'il est une réponse à l'initiative absolue de Dieu ; il l'est aussi chronologiquement, puisqu'il a été analysé surtout au cours du second millénaire. C'est pourquoi ils seront traités ici en cet ordre.

II. LES GRANDES CATÉGORIES DOCTRINALES DU SALUT ORDONNÉES SELON LE DOUBLE MOUVEMENT DE LA MÉDIATION DU CHRIST

1. **La médiation descendante.** – 1° Le Christ révélateur et illuminateur. – Dans la Bible révélation et salut vont de pair et progressent ensemble. Il faut même dire que la révélation est en elle-même acte de salut et que le salut est révélation. « Il est hors de doute, écrit H.E.W. Turner, que le concept du Christ Maître de vérité, apportant comme partie intégrante de son œuvre de rédemption pour l'humanité la connaissance et l'illumination, est un élément fondamental de la doctrine chrétienne de la rédemption. Une doctrine de la croix qui n'expliquerait pas en quoi le monde est rendu meilleur par elle ne saurait prétendre représenter la totalité de la tradition chrétienne » (*Jésus le Sauveur,* p. 51). Cette perspective biblique est confirmée par les premiers témoins de la tradition ; elle accompagne toujours la doctrine du salut ; elle reprend vigueur chez plusieurs théologiens contemporains.

Si le but et le bien de l'homme sont d'entrer en communion de vie avec Dieu, il n'y a pas pour lui de salut sans qu'il en vienne à « connaître Dieu », selon toutes les harmoniques existentielles que ce terme revêt dans la Bible. Mais une telle connaissance ne peut être le fruit de l'effort de l'homme, elle est une « révélation » de Dieu. C'est pourquoi, après la révélation du Dieu unique qui fait alliance avec son peuple dans l'Ancien Testament, Jésus se présente comme le révélateur du Père. Il donne la connaissance, il est Maître de Sagesse ; il révèle le mystère de Dieu, parce qu'il est le seul à connaître le Père (*Mt.* 11,27). Il enseigne avec autorité (*Marc* 1,22). L'évangile de Luc le salue comme la « lumière pour la révélation aux païens » (2,32 ; cf. 1,79). La scène de la transfiguration symbolise l'être-lumière de Jésus (*Mt.* 17,2 et par.). Ce thème est fortement souligné chez Jean à travers l'opposition de la lumière et des ténèbres (*Jean* 1,4-5.9 ; 12). Jésus donne la lumière et se présente comme la lumière du monde (*Jean* 9 et 12,46). Jésus fait lui-même le lien entre vie éternelle et connaissance :

« La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (*Jean* 17,3). Enfin Jésus est lumière et révélateur du Père, non seulement par sa parole, mais aussi par le témoignage de son existence qui culmine dans le mystère pascal de mort et de résurrection, révélation de l'absolu de l'amour de Dieu pour les hommes et révélation du mystère de Dieu comme amour éternel, c'est-à-dire comme Trinité.

Le thème du salut comme connaissance est également central dans la tradition paulinienne (*Rom.* 15,13-14 ; *Gal.* 4,9 ; 1 *Cor.* 8,3 ; 13,12 ; 2 *Cor.* 4,3-6 ; *Phil.* 3,8). Citons seulement cette formule d'1 *Tim.* 2,4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». Dans la même perspective le baptême est une illumination (*Hèb.* 6,4 ; 10,26).

Les premiers Pères de l'Église sont restés très affectionnés à cette manière de présenter le salut : Clément de Rome, *Lettres aux Corinthiens* 36, 2 ; 41, 4 ; 59, 2 (rappelant *Col.* 1,12-13) ; 59, 3 (évoquant *Jean* 17,3) ; *Didachè* 9, 3 ; 10, 2 ; Ignace d'Antioche, *Ephes.* 19, 1-2 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon* 7, 3 ; 8, 1 ; 39, 2 ; *1e Apologie* 61, 12-13 où le baptême est présenté comme une illumination ; Théophile d'Antioche, *A Autolicus* I, 2 ; Irénée, *Contre les Hérésies* IV, 20, 4-6 (où la fameuse formule citée ci-dessus : « la vie de l'homme c'est de voir Dieu » se trouve inscrite dans un développement qui présente l'histoire du salut comme un long processus de révélation et d'accoutumance de l'homme à la vision de Dieu) ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XI, 114, 1-4, et Origène, *passim*, tous deux théologiens de la « vraie gnose » ; Léon le Grand, soulignant la valeur d'exemple de la croix du Christ (*Serm.* 59, 2e sur la résurrection), et Augustin, malgré sa lutte contre Pélage, voyant dans la mort et la résurrection du Christ un « sacrement pour l'homme intérieur et un exemple pour l'homme extérieur » (*La Trinité* IV, III, 6 ; M. Mellet et Th. Camelot, BA 15, Paris, 1955, p. 351).

Sans doute Abélard a-t-il tenté au Moyen Âge de rendre compte du salut selon un point de vue trop purement exemplariste. Il a été suivi en cela par les Sociniens et plus tard par le protestantisme libéral. Mais ces excès réducteurs n'infirment nullement la validité de l'exemplarité du Christ comprise par saint Thomas comme une véritable cause de notre salut (textes rassemblés par B. Catão, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, p. 113-18).

Ce thème reste vivant dans la théologie contemporaine. Hans Urs von Balthasar a construit son « esthétique théologique » autour de la manifestation de la Gloire de Dieu dont le sommet se situe dans le mystère de la Croix glorieuse où la *kénose* du Fils défiguré en raison d'un *amour* plus fort que la mort devient transfiguration du Fils et révélation définitive de la *gloire* du Dieu Trinitaire. Influencé par H. Urs von Balthasar, J. Moltmann, selon une systématisation qui lui est propre, lit dans l'événement de la croix la doctrine de la Trinité. K. Rahner met en relief l'unité anthropologique fondamentale du connaître et de l'aimer. L'homme est « luminosité intérieure et autopossession personnelle ». Notre salut réside dans l'autocommunication de Dieu qui « doit être entendue d'entrée de jeu comme condition de possibilité de connaissance immédiate et personnelle et d'amour de Dieu » (*Traité fondamental de la foi*, p. 146).

Une telle perspective du salut ne doit pas être qualifiée d'« intellectualiste ». Elle prend au sérieux la révélation inouïe faite à l'homme du mystère interne de Dieu, par Jésus Christ son Verbe, c'est-à-dire sa Parole communiquante, et dans le don de son Esprit, Esprit de vérité et de lumière en même temps que d'amour. Si l'économie de la grâce correspond à l'économie de la gloire, le salut par révélation correspond à la « vision béatifique ».

W. Rordorf, *La foi, une illumination*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 23, 1967, p. 161-79. – J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, RSR, t. 37, 1950, p. 195-251, 398-421, 537-64 ; t. 38, 1951, p. 82-118. – M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Seuil, 1958. – B. Catão, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Paris, Aubier, 1965. – H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, III *Nouvelle Alliance*, Paris, Aubier, 1975. – J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf-Mame, 1974.

2° Le Christ vainqueur et rédempteur. – Le terme de rédemption est souvent pris pour synonyme de salut. Nous l'entendons dans cette section au sens biblique et patristique : il désigne l'aspect selon lequel le salut a été acquis par la victoire du Christ sur les forces du mal, victoire par laquelle nous sommes délivrés de celles-ci.

Le thème du salut comme rédemption est dominant dans la Bible. Dès l'Ancien Testament le vocabulaire de la rédemption prend un sens technique pour exprimer la « délivrance » du peuple d'Israël de la servitude égyptienne, délivrance qui est de la part de Yahvé un « achat » ou une « acquisition » de son peuple (*Ex.* 6,6 s. ; *Deut.* 7,8). Ce thème se retrouve dans les livres historiques (2 *Sam.* 4,9 ; 7,23 ; 1 *Macc.* 4,11) et surtout dans les Psaumes où la délivrance est l'objet de la prière du croyant : *Ps.* 24(25),22 ; 25(26),11 ; 129(130),7-8. Chez les prophètes Yahvé lui-même est appelé le rédempteur, c'est-à-dire le *go'el* de son peuple, « celui qui rachète » (*Is.* 41,14 ; 43,1 ; 43,14 ; 44,6 ; 46,4 ; 48,17). Le terme de rédempteur est lié dans le deuxième Isaïe à celui de Sauveur (43,11.12) et de créateur (43,15.21). Ces entrecroisements de vocabulaire traduisent le lien intrinsèque entre création et salut : le salut est création nouvelle, recréation, de même que la création originelle était déjà salut et offre de salut. La rédemption a donc un double effet : d'une part elle nous arrache à la servitude du péché ; d'autre part elle constitue une acquisition par Dieu de son peuple.

Le vocabulaire de la rédemption dans le Nouveau Testament (*lutrôsis, Luc* 1,68 ; 2,38 ; *Hèb.* 9,12 ; *apolutrôsis, Luc* 21,28 ; *Rom.* 3,24 ; 8,23 ; 1 *Cor.* 1,30 ; *Éph.* 1,7 ; etc. ; rançon, *lutron, Mt ;* 20,28 ; *Marc* 10,45 ; *antilutron*, 1 *Tim.* 2,6 ; acheter, *agorazein*, 1 *Cor.* 6,20 ; 7,23 ; achat, *peripoièsis*, 1 *Pierre* 2,9) est donc un héritage spontané de ce qui était préfiguré dans l'Ancien selon une perspective messianique. On y retrouve le thème de la victoire. Notre rédemption a été acquise par le Christ au terme d'un combat qui a duré toute sa vie (cf. *Luc* 4,13 ; 11,22), mais dont le sommet a été constitué par sa passion, véritable combat de la croix (1 *Cor.* 15,24-26 ; cf. 1 *Pierre* 3,22), et qui a débouché sur la victoire éclatante de la résurrection, par laquelle Jésus traîne les puissances du mal dans son triomphe (*Col.* 2,15) et nous emmène dans son cortège (2 *Cor.* 2,14). Jésus a vaincu le monde (*Jean* 16,33). L'*Apocalypse* orchestre le thème du « lion de la tribu de Juda » et de l'« agneau » immolé et victorieux (*Apoc.* 5,5.12 ; 6,2), celui qui a fait de tous les fidèles persévérants des vainqueurs (2,7.11.17.26 ; 3,5.12.21), celui à qui la victoire eschatologique est promise (19,11-21).

Mais cette victoire de la croix a été onéreuse : elle a coûté un prix élevé qui est la vie même du Christ donnée en « rançon » (*Marc* 10,45 ; *Mt.* 20,28 ; 1 *Tim.* 2,6). C'est pourquoi les lettres apostoliques rappellent souvent que ce prix a été celui du sang du Christ (*Actes* 20,28 ; 1 *Cor.* 6,20 ; 7,23 ; *Éph.* 1,7 ; *Héb.* 9,12 ; 1 *Pierre* 1,18-20 ; *Apoc.* 3,9-10). Comment faut-il comprendre ces affirmations répétées du « prix » payé pour notre achat-rachat-délivrance ? Si l'on voit bien de quoi l'homme est délivré (de l'esclavage du péché et de la mort, *Rom.* 8,2 ; 2 *Tim.* 1,10, mais aussi de l'adversaire qui se cache derrière la mort et le péché, *Héb.* 2,14-15), doit-on comprendre que le prix ou la « rançon » ait été versé à quelqu'un ? A cette dernière question il faut répondre résolument par la négative. Nulle part le Nouveau Testament ne nous parle d'une transaction commerciale de ce genre. Nous touchons ici la limite d'un langage métaphorique qui ne demeure signifiant qu'à travers certaines transpositions. Nous employons de même cette métaphore pour exprimer que quelqu'un a réalisé une œuvre moyennant un effort douloureux et « coûteux » : « Il n'a pas hésité à y mettre le prix » ; « il a payé de sa personne » ; « cela lui a coûté cher ». Dans le cas de Jésus le langage de la rançon ou du prix exprime la générosité d'un amour prêt à donner le « prix » le plus cher, parce que ceux pour lesquels il agit sont d'un « grand prix » à ses yeux et lui sont très chers. Tel est le sens des paroles qui accompagnent l'institution de l'eucharistie (*Mt.* 26,28 ; *Marc* 14,24). Cet amour nous révèle le sens de la croix du côté de celui qui la subit. Elle est le combat paradoxal entre la puissance de vie qui vient de Dieu et la puissance du péché qui habite les hommes. Contre les apparences premières, ce combat se clôt par la victoire éclatante de la vie, et de l'amour sur la mort et la haine.

Les Pères de l'Église sont les héritiers directs de cette conception dramatique de la rédemption comme combat victorieux. Le témoin privilégié est ici encore Irénée :

> « Notre Seigneur est bien le seul vrai Maître ; il est vraiment bon, lui, le Fils de Dieu ; il a supporté la souffrance, lui, le Verbe de Dieu le Père devenu Fils de l'homme. *Car il a lutté et vaincu* : d'une part, il était homme, *combattant* pour ses pères et *rachetant* leur désobéissance par son obéissance ; d'autre part, il a *enchaîné le « fort », libéré les faibles* et octroyé le *salut* à l'ouvrage par lui modelé, en *détruisant le péché*. Car ' le Seigneur est compatissant et miséricordieux ' (cf. *Tite* 3,4) et il aime le genre humain » (*Contre les Hérésies* III, 18, 6 ; p. 365).

On reconnaît une allusion au thème évangélique de l'enchaînement du « fort » par plus fort que lui (cf. *Mt.* 12,29). L'homme est délivré de l'ennemi, du péché, mais aussi de la mort (III, 18, 7 ; p. 367). On a vu plus haut qu'Irénée fait intervenir à ce sujet le concept de justice en un sens spécial : ce n'est ni la justice justifiante de l'Écriture, ni la justice rendue à Dieu. C'est une justice apparemment dirigée vers le démon, mais qui en fait est rendue à l'homme. Le combat de Jésus avec l'adversaire est la revanche du combat des origines où l'homme avait été injustement trompé et vaincu par le démon. Pour le respect d'une justice qui va à l'honneur de l'homme, il faut que ce soit un homme qui accomplisse la revanche de l'homme sur le démon. Le vaincu devient le vainqueur. Mais cette victoire, fruit d'une initiative de la miséricorde de Dieu envers l'homme, est aussi une victoire de Dieu sur le péché, la mort et le démon (III, 23, 1 ; p. 386-87).

On attribue couramment aux Pères de l'Église une doctrine « grossière » selon laquelle la rédemption de l'homme aurait comporté une rançon versée au diable. Il est incontestable que les Pères ont filé trop loin la métaphore de la rançon et ont employé à ce sujet un langage mythique. Cependant l'accusation est manifestement exagérée. D'autre part, plusieurs Pères ont développé le thème de la rançon, à partir de l'Écriture, sans jamais évoquer un quelconque versement au démon : Irénée (*Contre les hérésies* V. 1, 1 ; 14, 3 ; 24, 4 ; p. 570 ; 610 ; 641) estime en effet que la domination du démon sur l'homme est injuste et que « l'apostasie » ne saurait valoir quelque exigence de justice que ce soit vis-à-vis de l'homme. Athanase fait de même (*Sur l'Incarnation du Verbe* 9, 1-2 ; SC 199, 1973, p. 294-97), parlant de rançon et du prix payé pour notre dette sans faire intervenir le démon. Grégoire de Nazianze s'insurge violemment contre l'idée que le diable puisse recevoir Dieu lui-même en rançon et refuse en même temps que la rançon ait été versée au Père, puisque celui-ci ne nous tenait pas captifs (*Or.* 45, 22 ; PG 36, 653). L'auteur anonyme du *De recta fide* proteste dans le même sens (Ps. Adamantius, *Dial. de recta fide* 1, 27 ; PG 11, 1756-7 ; cité par H. Turner, *op. cit.*, p. 64-65).

D'autre part, les Pères de l'Église qui ont évoqué un « droit » revendiqué par le démon ont tous dit que le démon était défait au moment même où il croyait avoir le dessus et qu'il ne recevait aucun bénéfice du mystère de la croix. Le premier à s'engager sur cette voie fut Origène (*Commentaire sur Mt.* 16, 8 ; PG 13, 1397-1400 ; cf. H. Turner, *op. cit.*, p. 61-62 ; *Commentaire sur Rom.* 2,13 ; PG 14, 911 ; et *sur Rom.* 5,8-9 ; PG 14, 1000). Le démon « réclamait » l'âme ou le sang du Christ pour libérer l'homme. Cette requête s'est traduite par un combat où le démon a perdu la partie et n'a reçu aucune rançon, puisque la résurrection du Christ montre que l'âme du Christ lui a échappé aussi bien qu'à la mort. Ou selon une métaphore très mythique, les démons ont prétendu boire le sang du Christ, mais leur force a été anéantie par ce dont ils croyaient tirer une vie nouvelle. Grégoire de Nysse reprend la métaphore de la rançon et y voit la manière dont Dieu a dépassé en ruse l'action de Satan (*Discours catéchétique*, n. 22-24 ; PG 45, 60-65 ; trad. A. Hamman, *La catéchèse de la foi*, Paris, D.D.B., 1978, p. 65-69). Dieu fait semblant de proposer au démon une transaction commerciale, dans laquelle celui-ci est finalement dupé. C'est sans doute la version la moins défendable de la thèse patristique, puisqu'elle part de l'idée de la reconnaissance d'un certain « droit » du démon sur l'homme et s'achève sur une tromperie. Cyrille de Jérusalem allait déjà dans ce sens (*Catéchèses baptismales* XII, 15 ; PG 33, 741 ; trad. J. Bouvet, Namur, Soleil Levant, 1962, p. 240). Chez Jean Chrysostome (*Homélie sur Jean* 12, 31 ; PG 59, 372-73) le démon a dépassé son propre droit en frappant à mort Jésus qui n'était pas coupable de péché et n'avait donc pas à être soumis à la mort. La même doctrine sera reprise par Augustin (*La Trinité* XIII, 12, 16 à 14, 18) qui la transmettra au premier Moyen Âge. C'est ce que l'on a appelé le « schème juridique » de la rançon, parce qu'il reconnaît une « certaine forme de justice » dans le fait que le genre humain soit livré au pouvoir du démon et une certaine concession de la part de Dieu.

Le Moyen Âge, dont l'orientation sotériologique sera toute différente, retient cependant comme un héritage l'idée que notre rédemption est un arrachement à l'esclavage du diable. On la trouve chez Anselme de Cantorbéry lui-même (*Pourquoi Dieu s'est fait homme* I, 3) et chez saint Thomas qui retient la rédemption parmi les quatre modes selon lesquels la passion opère notre salut (*Sum. theol.* III^a, q. 48, a 4 corp.). Cependant pour ce dernier, même si l'homme était l'esclave du diable, le prix n'était pas à verser au diable, mais à Dieu (*ibid.* ad 2 et ad 3). Cet article atteste le retournement typique dans la théologie latine

de la perspective descendante de la rédemption à la perspective ascendante de la satisfaction.

Il n'y a pas à justifier les exagérations patristiques du thème de la rançon, qui pèseront lourd dans l'avenir par leur manière même de poser une question sans objet. Il fallait cependant situer leur portée exacte. Elles ne doivent pas cacher la grandeur et la beauté de cette sotériologie de la rédemption qui appartient à la foi chrétienne : le Christ dans un combat douloureux qui lui a coûté la vie a affranchi les hommes de l'esclavage où ils se trouvaient vis-à-vis du péché, de la mort et du démon. Il a remporté pour nous la victoire qui nous ouvre à nouveau le chemin de la communion avec Dieu. Le côté dramatique de l'événement vient du déchaînement contre le juste de toute la force du péché des hommes, mystérieusement dominée par la force plus grande de l'initiative d'amour qui vient de Dieu. Ce combat a permis la manifestation d'un amour absolu, plus fort que la mort, d'un amour qui va jusqu'au bout.

W. Eborowicz, *Les approches du mystère sotériologique dans les Confessions de Saint Augustin*, TU 94, 1966, p. 393-404. – M. Pellegrino, *« Salus tua ego sum » (Ps. 34,3) (Conf. I, 5 ; IX, 1)*, dans *Augustinianum*, t. 7, 1967, p. 221-57. – *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (X. Léon-Dufour, A. Vergote, R. Bureau, J. Moingt), Bruxelles, Fac. univ. St-Louis, 1976. – *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3/2 : Basil Studer et Brian Daley, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 1978. – Basil Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1985.

3° Le Christ libérateur. – Le thème du salut comme libération est très proche de celui de la rédemption : ce qui affranchit libère. La connotation sémantique est légèrement différente, plus positive, insistant davantage sur le statut nouveau de l'homme libéré. Aujourd'hui le thème de la libération est affectivement plus parlant et tend à envelopper le contenu traditionnel du salut comme rédemption.

Le thème biblique de la libération dans la Bible a été largement traité par J. Guillet (DS, art. *Liberté, libération*, t. 9, col. 793-809). Non seulement Jésus est par excellence un homme libre, mais il donne la loi de liberté et rend possible la liberté du chrétien. Les Pères de l'Église ont souvent emprunté pour leur anthropologie le vocabulaire de la liberté, comme le montre A. Solignac dans la suite du même article (col. 809-824). Ils analysent volontiers la chute et le relèvement de l'homme comme un asservissement et une libération interne de sa propre liberté. Le salut comme conversion de la liberté humaine est l'objet d'une grande insistance chez Irénée : dans son commentaire de la tentation de Jésus au désert (*Contre les hérésies* v, 21, 1 à 24, 4) il montre que celui-ci revit la tentation originelle ; mais par sa résistance à l'adversaire, il détruit l'effet d'asservissement de la chute originelle. Le non au démon a remplacé le oui. Le nouvel acte de liberté du Christ annule l'effet de l'acte ancien de la liberté de l'homme. En donnant une issue contraire à la tentation, il renverse la situation et rend l'homme à sa liberté première. En Occident Augustin sera plus tard le grand docteur de la grâce qui libère notre libre-arbitre (*art. cit.* col. 815-20).

Le concile de Constantinople III (681), en affirmant les deux volontés du Christ, montre que le salut des hommes a été accompli par la liberté humanisée du Christ. En ce sens notre salut, qui est le fruit d'un acte de liberté, vient aussi de l'homme. Plus tard le thème de la liberté chrétienne de l'homme sauvé sera l'objet de l'insistance de Luther (*Traité de la liberté chrétienne*, dans M. Luther, *Œuvres*, t. 2, Genève, Labor et Fides, 1966 ; *Du serf arbitre, ibid.* t. 5, 1958).

Les Pères de l'Église n'étaient pas indifférents aux aspects sociaux et politiques de la liberté chrétienne et de la libération de l'homme (*art. cit.*, col. 820-23), en particulier du fait de la présence de l'esclavage dans leur société. Ils savaient prendre la défense des opprimés et combattre pour la justice. Aujourd'hui le lien entre le salut chrétien et les différents domaines de la libération de l'homme est scruté avec attention, en particulier par les théologiens de l'Amérique latine. Quoi qu'il en soit de certaines déviations qui ont pu être le fait d'un usage insuffisamment lucide des données de l'analyse marxiste, le lien entre salut et libération de l'homme est un point essentiel du message chrétien. Le salut libère tout l'homme et pas seulement la fine pointe de son âme. Il comporte, à presque toutes les pages de l'Évangile, le salut des corps. Or l'homme n'est pas seulement corps physique, il est aussi corps social et politique. Parce qu'il est corps, il est histoire. Le salut chrétien se doit donc de donner des signes historiques et sociaux de son effectivité. Le critère à appliquer est ici celui de Chalcédoine : ni confusion, ni séparation. Il y a une distinction entre une œuvre de libération humaine et la transcendance surnaturelle du salut : l'une n'est pas l'autre. Mais il n'y a pas de séparation entre elles, puisque c'est dans le monde et l'histoire des hommes que le salut chrétien vient prendre corps et donner des signes de sa présence. Le croyant peut donc légitimement discerner dans les progrès de la justice et de la liberté parmi les hommes un signe et une réalité du Royaume qui vient.

J.L. Segundo, *Catéchisme pour aujourd'hui*, 1. *Chercher Dieu*, 2. *Recréer l'Église*, 3. *Vivre la liberté*, Paris, Cerf-Desclée, 1972. – G. Gutiérrez, *Théologie de la libération, perspectives*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1974 ; *La force historique des pauvres*, Paris, Cerf 1986 ; *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple*, Paris, Cerf, 1985. – L. Boff, *Jésus-Christ libérateur, essai de christologie critique*, Paris, Cerf, 1974 ; *Chrétiens au cœur du monde*, Paris, Centurion, 1982 ; *Chemin de croix de la justice*, Paris, Cerf, 1984. – E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération, perspectives latino-américaines*, Paris, Économie et humanisme – Éd. ouvrières, 1974. – E. Dussel, G. Gutiérrez, J.L. Segundo, *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, Cerf, 1975. – H. Etchegaray, *La pratique de Jésus. Essai de christologie*, Paris, Centurion, 1984. – J. Sobrino, *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Cerf, 1986. – R. Marlé, M. Calderon, G. Petitdemange, *Pourquoi la théologie de la libération ?*, dans *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, Supplément au n° 307. – *Les libérations des hommes et le salut en Jésus-Christ*, Réflexions proposées par le Conseil permanent de l'Épiscopat, Paris, Centurion, 1975. – Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur quelques aspects de ' théologie de la libération '*, dans *Documentation Catholique*, n. 1881, 1984, p. 890-900 ; *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération, ibid.*, n. 1916, 1986, p. 393-411. – *Théologie de la libération, documents et débats*, Paris, Cerf-Centurion, 1985.

4° Le Christ divinisateur. – On a dit plus haut que la divinisation est un élément essentiel du salut chrétien. L'illumination, la rédemption et la libération la

connotaient toujours, puisqu'elles ont pour but de remettre l'homme en communion avec Dieu et de le conduire à l'adoption filiale. Sans doute le terme de divinisation n'est-il pas biblique, mais le thème l'est : Paul revient fréquemment sur notre « adoption filiale » (*Gal.* 4,5 ; *Rom.* 8,15.23) qui fait de nous des membres de la famille de Dieu. Jean évoque le don du Père grâce auquel nous sommes « appelés enfants de Dieu et nous le sommes » (1 *Jean* 3,1.2 ; cf. *Jean* 1,12 ; 1 *Jean* 3,10). La seconde épître de Pierre annonce notre « participation à la nature divine » (2 *Pierre* 1,4). Plus globalement notre communion de « vie éternelle » avec Dieu est au cœur de la révélation du Nouveau Testament.

Le thème de la divinisation a été largement traité dans l'article *Divinisation* (DS, t. 3, col. 1376-98) d'I.H. Dalmais pour les Pères Grecs et de G. Bardy pour les Pères latins, et dans l'article *Inhabitation* (t. 7, col. 1734-56) de R. Moretti. Ajoutons seulement ici qu'il a toujours été gouverné par une perspective sotériologique, et qu'il a constitué la motivation majeure du développement des dogmes trinitaire et christologique. La question était toujours : qui doit être le Christ, ou l'Esprit, quelle doit être la Trinité, pour que nous puissions croire en vérité à notre divinisation ?

Le même thème a été repris dans le vocabulaire de la grâce sanctifiante par les auteurs médiévaux, qu'ils soient témoins de la théologie monastique (art. *Divinisation,* col. 1399-1413, de M. A. Fracheboud) ou de la théologie scolastique (*ibid.*, col. 1413-32, par H.T. Conus). On le retrouve chez les auteurs mystiques de l'École rhénane et flamande (*ibid.*, col. 1432-45, de R.L. Oechslin) et chez les auteurs spirituels du 17e siècle (*ibid.*, col. 1445-49, par J. Guennou). La problématique générale de la grâce est traitée dans l'article *Grâce* de C. Baumgartner (t. 6, col. 708-26).

Au 19e siècle M. Scheeben place au cœur de sa théologie la considération de la Trinité dans son être et ses missions et analyse longuement les questions liées à l'inhabitation trinitaire. Aujourd'hui Karl Rahner fait de l'autocommunication de Dieu à l'homme un concept-clé de sa théologie. On insiste également, à l'encontre de certaines contestations, sur le fait que la divinisation de l'homme n'est pas un arrachement à la consistance de son être créé, mais plutôt sa plus parfaite humanisation : « Correctement entendue, la ' divinisation ' rend l'homme parfaitement humain : la divinisation est la véritable et suprême ' humanisation ' » (Commission Théologique internationale, *Théologie, christologie, anthropologie* I, E, 4 ; dans *Documentation Catholique,* n. 1844, 1983, p. 123).

J.P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal,* Paris, Cerf, 1968. – J. Moingt et B. Sesboüé, *Traité de la Trinité. Étude du développement du dogme trinitaire,* Paris, Centre Sèvres, 1986.

5° Le Christ justice de Dieu. – Une autre catégorie essentielle de la médiation descendante est celle de la justification du pécheur, accomplie par le Christ devenu pour nous « justice, sanctification et rédemption » (1 *Cor.* 1,30). La réflexion des temps modernes avait retourné le sens de la catégorie de justice selon le mouvement ascendant de la justice que l'homme doit rendre à Dieu en raison de son péché. Cette perspective ne correspond pas à la notion de justice salvifique et sanctifiante qui est celle du Nouveau Testament et des Pères de l'Église. La justice de Dieu n'est pas d'abord celle que l'homme doit satisfaire, elle est celle qui prend l'initiative de justifier.

Le grand théologien de la justification de l'homme par la grâce moyennant la foi est saint Paul dans ses épîtres *aux Galates* et *aux Romains* (cf. DS, art. *Justice, justification,* de J.M. Aubert, t. 8, col. 1626-29, et art. *Paul,* de X. Jacques, t. 12, col. 496-504). Les Pères grecs, qui ont pourtant commenté ces épîtres, n'ont pas développé de théologie proprement dite de la justification à propos du salut de l'homme. Par contre Augustin, dans sa lutte contre Pélage, reviendra sur ce thème dans sa théologie de la grâce (cf. art. *Justice,* col. 1630-32).

Pour Luther au 16e siècle la doctrine de la justification par la foi deviendra l'« articulus stantis vel cadentis Ecclesiae » (cf. art. *Luther,* de J. Wicks, t. 9, col. 1208-19). La dogmatique luthérienne considérera toujours qu'il ne s'agit pas là d'une doctrine parmi d'autres, mais du contenu même de l'Évangile. La justification est donc au centre de la Confession d'Augsbourg de 1530. Remarquons d'ailleurs que la thématisation luthérienne de cette doctrine recouvre à la fois l'événement de salut accompli à la croix par le Christ, dans un jugement de justice qui condamne le péché dans la chair (*Rom.* 8,3), un jugement de salut pour tous ceux « qui sont justifiés par la faveur de la grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus » (*Rom.* 3,24) qui « a été livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (*Rom.* 4,25) et la justification personnelle de chaque pécheur au cours des temps. Mais la « justification forensique » est formellement autre que le processus de sanctification qui lui fait suite. La dogmatique catholique, au contraire, traite l'événement fondateur sous la catégorie de rédemption, tandis qu'elle considère que le processus intérieur de transformation de l'homme par la grâce appartient aussi à la justification. Cette divergence dans l'usage du vocabulaire a contribué au cours de l'histoire à beaucoup de malentendus.

La réponse doctrinale de l'Église catholique aux questions soulevées par Luther fut le décret sur la justification du concile de Trente (VIe session, 1547). Ce décret majeur a été commenté dans l'article *Grâce* par P. Tihon (DS, t. 6, col. 733-35). Ajoutons simplement que le ch. 7 décrit l'ontologie de la justification à l'aide du schéme des causes : la cause finale est la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle de l'homme ; la cause efficiente est la miséricorde du Père, qui prend l'initiative de notre justification et la réalise gratuitement ; la cause méritoire est la forme historique que prend la cause efficiente dans l'événement de la croix où le Christ a « mérité notre justification » ; la cause instrumentale, autre détermination historique que prend la cause efficiente, est le baptême, sacrement de la foi ; enfin l'unique cause formelle « est la justice de Dieu ' non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes ' » (Denz.-S. 1529 ; trad. G. Dumeige, *La Foi catholique,* Paris, Orante, 1969, n. 563-564). Cette dernière formule est reprise de saint Augustin (*La Trinité* XIII, 12, 15). La cause matérielle n'est pas mentionnée, mais il est clair qu'il s'agit de l'homme. Le sens de cette formulation spéculative est de nous dire que de son commencement à sa fin la justification de l'homme doit être attribuée à Dieu, qui a prévu dans son dessein les dispositions historiques selon lesquelles elle devait nous parvenir. Sans doute l'humanité du Christ y est-elle associée, tel est l'enjeu de la cause méritoire. Mais ceci n'est possible qu'en vertu de la grâce de l'union hypostatique qui fait de l'humanité de Jésus l'humanité même du Verbe. La coopération de l'homme à la justification est un don de la grâce. Ainsi en va-t-il analogiquement du Christ comme de la coopération de tout homme. Mais dans le Christ cette coopération n'est pas celle d'une humanité pécheresse et convertie par la grâce, elle est celle d'une humanité innocente appar-

tenant par origine à la personne du Verbe. Le concile enseigne enfin que l'instant de la justification est celui où la charité de Dieu est répandue dans le cœur de l'homme au point de lui devenir inhérente. Au même moment le justifié reçoit la rémission des péchés et les dons infus. La justification a lieu au moment où la foi devient « vive » dans l'amour.

Dans la dogmatique catholique la théologie de la grâce donnera lieu à de nombreux débats, principalement en ce qui concerne le rapport de la grâce de Dieu à la liberté humaine (cf. DS, art. *Grâce,* III. Action de Dieu et activité de l'homme, par P. Tihon, t. 6, col. 726-50).

De nos jours le dialogue œcuménique a considérablement fait avancer le contentieux doctrinal sur la justification par la foi. H. Küng, analysant la dogmatique de Barth, a dégagé naguère la possibilité d'un accord dans la foi, au-delà de réelles divergences dans la systématisation théologique. Le point de tension réside toujours dans le résultat en l'homme de la justification et concerne la capacité de celui-ci à pouvoir, dans la grâce, coopérer à la grâce. De son côté H. Bouillard a exposé la doctrine barthienne de la justification avec une grande finesse critique, à la fois bienveillante et vigilante. Tout récemment d'importants documents œcuméniques ont repris le dossier de la justification en témoignant d'une très large convergence dans la foi.

H. Rondet, *Gratia Christi,* Paris, Beauchesne, 1948. – C. Baumgartner, *La Grâce du Christ,* Paris, Desclée, 1963. – L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église,* Paris, Cerf, 1954. – K. Barth, *Dogmatique,* t. 4 : *La doctrine de la réconciliation,* Genève, Labor et Fides, 1966-1971, fasc. 17-22. – H. Bouillard, *Karl Barth, t. 2, Parole de Dieu et existence humaine,* Paris, Aubier, 1957. – H. Küng, *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique,* Paris, D.D.B., 1965. – Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis, *La justification par la foi,* dans *Documentation Catholique,* n. 1888, 1985, p. 126-62. – Déclaration commune de la seconde Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC II), *« Le salut et l'Église », ibid,* n. 1936, 1987, p. 321-27.

6° *Le Christ réconciliateur.* – Le salut chrétien est aussi pardon (cf. DS, art. *Pardon* de Fr. Marty, t. 12, col. 208-14) et réconciliation (cf. art. *Réconciliation* de P. Adnès, t. 13, col. 236-47), les deux termes s'inscrivant dans l'Alliance que Dieu scelle avec son peuple, comme le rappellent les paroles d'institution de l'eucharistie : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance versé pour la multitude, pour le pardon des péchés » (*Mt.* 26,28). Le paradoxe chrétien de la réconciliation vient du fait que celle-ci est à la fois unilatérale et bilatérale. D'une part, Dieu en est le sujet actif et les hommes en sont les sujets passifs : « Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ » (2 *Cor.* 5,18). En ce sens la réconciliation est un pur don de la médiation descendante du Christ. D'autre part, Dieu ne peut pas nous réconcilier effectivement sans nous : il a besoin de nous. C'est pourquoi le don fait place à l'appel : « Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 *Cor.* 5,20).

Historiquement le thème de la réconciliation s'est développé à propos du sacrement de pénitence ou de réconciliation (cf. art. *Pénitence* de P. Adnès, t. 12/1, col. 943-1010). On constate aujourd'hui un retour du langage pastoral à ce terme, considéré comme catégorie englobante pour dire le salut chrétien. Le mystère du Christ est un mystère de réconciliation de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux (cf. *Éph.* 2,14-17) ; le ministère de l'Église est fondamentalement un ministère de réconciliation ; la mission de l'Église dans le monde est une mission de réconciliation. Cette orientation a été très sensible au cours du synode des évêques de 1983, consacré à la réconciliation et à la pénitence. On la retrouve dans l'exhortation post-synodale du pape Jean-Paul II.

Document de travail pour le Synode des évêques de 1983, *La réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église,* Paris, Centurion, 1983. – Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale. Réconciliation et pénitence,* dans *Documentation Catholique,* n. 1887, 1985, p. 1-31.

2. **La médiation ascendante.** – 1° Le sacrifice du Christ. – Les considérations générales sur le sacrifice (histoire des religions, Écriture, déviation du terme dans les temps modernes) ont été données dans l'article *Sacrifice* de P. Lamarche (t. 14, col. 51-56). L'article *Hébreux* (épître aux) de A. Vanhoye, t. 7, col. 111-26) avait déjà développé la conception néotestamentaire du sacerdoce et du sacrifice du Christ. On a dit que la catégorie sacerdotale appliquée au Christ est une expression de sa médiation (cf. art. *Sacerdoce* de J.M. Tillard, t. 14, col. 1-37). Le lien entre sacrifice de la croix et sacrifice eucharistique est exposé dans l'article *Eucharistie* (de A. Hamman, t. 4, col. 1580-82). Nous n'avons à traiter ici que du rapport entre sacrifice et salut.

Le sens du sacrifice est de nous mettre en communion avec Dieu, selon la définition classique du sacrifice par saint Augustin, à laquelle il faut toujours revenir : « Le vrai sacrifice est donc toute œuvre bonne qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons véritablement être heureux » (*La Cité de Dieu* x, 6 ; trad. G. Combès, BA 34, 1959, p. 445). Notre passage dans la « sainte société » avec Dieu est une Pâque. Cette communion est identiquement le bonheur de l'homme, c'est-à-dire son salut. Sacrifice, communion avec Dieu, bonheur et salut vont donc de pair. On aura remarqué que dans cette définition Augustin ne retient pas l'élément de souffrance ou de privation, qui apparaît premier et parfois exclusif dans la conscience commune. Cet élément n'est en effet qu'une donnée seconde, conséquence de l'état pécheur de l'homme. La liberté désorientée de l'homme ne peut pas vivre, sans un certain arrachement coûteux à son égoïsme et à son orgueil, le mouvement par lequel elle s'offre à Dieu.

Le salut de l'homme ne peut s'accomplir sans que l'homme vienne répondre à l'offre et au don de Dieu qui nous adopte pour ses fils (divinisation), nous délivre de notre péché (rédemption, libération, justification), nous pardonne et nous réconcilie. Cette réponse de notre liberté ne peut consister que dans le don de nous-mêmes à Dieu, dans une préférence inconditionnelle que nous donnons à Dieu sur nous-mêmes et que nous inscrivons dans notre vie. Tel est le sacrifice ou l'offrande de l'homme à Dieu.

Selon cette définition le sacrifice n'est donc pas d'abord une activité rituelle, même si le rite peut le symboliser, mais un acte existentiel. Il ne peut y avoir de victime de substitution. « Je vous exhorte donc, frères, dit Paul, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et

agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel » (*Rom.* 12,1). Pour Augustin, citant ce texte de Paul, le sacrifice a donc pour contenu notre être tout entier, corps et âme, en tant qu'il se réfère à Dieu et exerce envers le prochain des œuvres de miséricorde en vue de Dieu. En définitive, « l'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice » (*Cité de Dieu, ibid.*). Ou encore : « le sacrifice en sa totalité, c'est nous-mêmes » (*ibid.*, p. 449).

Le sacrifice est donc indispensable à notre salut. Cependant l'homme, transformant dès l'origine sa vocation en tentation et voulant devenir Dieu par ses propres forces, a refusé de se donner à Dieu, refusant du même coup son salut. Depuis lors il est devenu incapable d'accomplir le sacrifice qui serait agréable à Dieu. C'est ici qu'intervient le sacrifice du Christ, inaugurant et assumant, dans un mouvement de médiation ascendante, le retour de l'humanité vers Dieu. A l'opposé d'Adam, lui qui était pourtant « en forme de Dieu », « ne voulut pas ravir de force l'égalité avec Dieu », ce qu'avait fait Adam, « mais il s'anéantit lui-même, ayant pris la forme d'esclave. ...Il s'abaissa, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, mais la mort de la croix » (*Phil.* 2,6-9, selon une traduction littérale). L'obéissance de toute l'existence de Jésus, sa fidélité inconditionnelle à sa mission, son amour du Père et son service de ses frères, voilà son sacrifice. « Vivez dans l'amour, dit l'*Épître aux Éphésiens,* comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et victime, comme un parfum d'agréable odeur » (*Éph.* 5,2). Toute la vie de Jésus a été une « existence pour » ou une « pro-existence », selon l'expression de H. Schürmann (*Jesu ureigener Tod,* Fribourg, Herder, 1975, p. 48.121.138). Jésus a été à la fois « l'homme pour Dieu » et « l'homme pour les autres ». L'*Épître aux Hébreux* souligne dans le médiateur l'identité du prêtre et de l'oblation, car le sacrifice de Jésus est celui de son existence et de sa vie : « Le grand prêtre des biens à venir ... s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache » (*Héb.* 9,11-14).

Commentant le texte de *Phil.* 2,6-11, Augustin montre que le sacrifice du Christ est l'offrande à Dieu du corps de toute l'humanité par sa propre Tête : « D'où il suit assurément que cette Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le grand prêtre qui, sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête. C'est en effet cette forme (d'esclave) qu'il a offerte, c'est en elle qu'il s'est offert, parce que c'est grâce à elle qu'il est médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice. ... Tel est le sacrifice des chrétiens : *à plusieurs n'être qu'un seul corps dans le Christ.* Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le célébrer dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que, dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte » (*La Cité de Dieu* X, 6, p. 447-49)

En ces quelques phrases Augustin brasse tout le mouvement sacrificiel chrétien, qui part du Christ, atteint l'Église et s'actualise dans l'eucharistie. Le sacrifice du médiateur a une valeur universelle et il est capable de reconduire l'humanité jusqu'à Dieu, comme le corps d'une si grande Tête. Car désormais, grâce au sacrifice du Christ, le chrétien peut et doit vivre dans l'amour et faire de sa vie un sacrifice spirituel. Mais pour que la médiation de l'unique sacrifice du Christ ne soit jamais oubliée, pour que les chrétiens puissent en vivre constamment, Jésus a institué l'eucharistie, sacrement de cet unique sacrifice, qui rend celui-ci sans cesse présent et actuel. L'eucharistie, sacrement du sacrifice de la croix, nous permet de vivre une existence « eucharistique », autre mot pour dire une existence sacrificielle au sens développé ici.

Y. de Montcheuil, dans un texte d'inspiration augustinienne, a thématisé cette grande unité qui va du sacrifice du Christ au sacrifice total de l'humanité, en se servant du terme de sacrement en un sens analogique :

« Si nous prenons les choses du point de vue de l'histoire humaine dans son ensemble, comme Dieu les voit, nous devrons dire qu'il n'y a qu'un seul sacrifice au sens total : l'acte par lequel l'humanité prédestinée ... passe du péché où elle se trouve à la consommation du salut. ... Mais l'humanité laissée à elle-même est incapable de ce sacrifice ... L'humanité ne peut « se sacrifier » que si la grâce lui est donnée. Or, la condition de cette grâce, c'est l'incarnation. Le sacrifice n'est donc possible que parce que le Christ s'est uni à l'humanité... pour lui donner sa grâce et le désir de passer du mal au bien ... et ce passage lui-même ... Le sacrifice historique, accompli une fois en un moment du temps et en un lieu déterminé, est le sacrement du sacrifice accompli par le Christ total. ... Le sacrifice accompli par le Christ sur la croix est le symbole, le signe, mais le signe efficace du sacrifice que tous les membres doivent accomplir » (*Mélanges théologiques,* Paris, Aubier, 1951, p. 51-53).

Cette grande doctrine du sacrifice, qui n'a rien à voir avec le « pacte sacrificiel » dénoncé de nos jours, exprime un aspect incontournable de notre salut. Cette visée va à la fois à l'honneur de Dieu et à l'honneur de l'homme. Elle nous rappelle que le salut chrétien, c'est notre bonheur.

Augustin, *La Cité de Dieu* X, 4-6 ; BA 34, 1959. – L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique,* Paris, D.D.B., 1961. – S. Lyonnet et L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice,* coll. Analecta Biblica 48, Rome, Biblical Institute Press, 1970. – H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?,* Paris, Cerf, 1977. – A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1980.

2° L'EXPIATION SOUFFRANTE. – Le terme d'expiation souligne le côté souffrant du sacrifice, conséquence du péché de l'homme. Le vocabulaire de l'expiation ou de la propitiation est utilisé par le Nouveau Testament pour interpréter le mystère de la croix (en particulier *hilastèrion, Rom.* 3,25 ; *hilaskesthai, Héb.* 2,17 ; *hilasmos,* 1 *Jean* 2,2 ; cf. 4,10). Il appartient donc au complexe doctrinal concernant la réconciliation de l'homme avec Dieu et le salut. Le sens biblique de l'expiation dans l'Ancien Testament (en particulier son côté purificateur et réparateur, ainsi que le rôle de la prière) et l'usage de ce vocabulaire à propos du sacrifice du Christ ont été exposés dans l'article *Expiation* de L. Moraldi (t. 4, col. 2026-45). On se contentera ici de quelques compléments.

Avec S. Lyonnet nous croyons devoir souligner fortement le lien entre expiation et intercession dans la Bible. Le terme de *propitiatoire* (*kapporet, hilastèrion*), lié à la liturgie du *kippour* et appliqué par Paul au Christ en croix, exprime cette évolution sémantique. La liturgie du *kippour* (*Lév.* 16-17) est une grande prière d'intercession agie et vécue par l'offrande des

sacrifices d'expiation. Le grand jour des expiations est aussi le grand jour des pardons. Déjà Moïse, après l'épisode du veau d'or, était venu *expier* auprès de Dieu le péché du peuple dans une prière ardente et répétée (*Deut.* 9,25-27). Même attitude chez Aaron pour arrêter la colère du Seigneur contre le péché du peuple (*Nomb.* 17,11-13), attitude relevée plus tard par le livre de la Sagesse (18,21). De même le Serviteur souffrant, qui offre sa vie en *expiation* (*asham, Is.* 53,10), « *intercédait* pour les pécheurs » (v. 12). Tout cela est repris métaphoriquement à propos du Christ devenu pour nous propitiatoire ou propitiation. L'expiation est ainsi un aspect de la médiation ascendante du Christ : elle se réalise par son intercession dans les jours de sa chair (*Héb.* 5,7-10), comme par l'intercession éternelle du Ressuscité toujours vivant (7,25). Jean dit de son côté : « Nous avons comme avocat auprès du Père Jésus Christ, le juste » (1 *Jean* 2,1).

C'est dans cette optique qu'il faut comprendre les deux textes les plus rudes du Nouveau Testament dans leur littéralité et qui ont longtemps alimenté le « court-circuit » évoqué plus haut : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a, pour nous, *fait péché*, afin que par lui, nous devenions justice de Dieu » (2 *Cor.* 5,21) ; et « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en se faisant pour nous *malédiction*, car il est écrit : Maudit quiconque est suspendu au gibet » (*Gal.* 3,13). Ces deux textes sont construits sur l'idée d'un échange : le Christ prend sur lui notre péché et notre malédiction, pour que nous recevions sa justice de sa rédemption. Ce qu'il nous communique est facile à comprendre ; ce qu'il reçoit de nous est susceptible d'une interprétation en court-circuit. Le Christ n'est pas rendu pécheur ni maudit à titre personnel, comme certaines interprétations abusives l'ont compris. Il n'y a aucune ressemblance entre lui et le péché. La métonymie dit ici l'action pour l'effet. Jésus a concentré sur lui la fureur du péché. Dans sa chair meurtrie, il est la vivante image de l'effet du péché des hommes. En ce sens bien réel nous lui avons donné notre péché. Du même coup il assume une nouvelle solidarité avec nous, celle du malheur qui est la conséquence du péché. Au cœur de cette solidarité, il convertit ce mal et ce malheur en le vivant comme une authentique pénitence. C'est ainsi qu'il porte les péchés du monde, pour les enlever. La Tête souffre du mal de tout le corps et initie ce corps à l'arrachement du péché qu'est la pénitence. De même le texte de *Gal.* 3,13 joue sur le mot de malédiction. Paul raisonne à la manière des Juifs : Jésus est maudit au regard de la Loi et des Juifs, en raison de la parole de l'Écriture. Il n'est pas maudit au regard de Paul ou de Dieu. L'évocation allégorique de cette malédiction montre jusqu'où Jésus a accepté d'aller dans son amour, pour libérer l'humanité de la malédiction de la Loi et lui communiquer la bénédiction d'Abraham (3,14). La métonymie joue une nouvelle fois : parce que Jésus a été un maudit pour les pécheurs qui le crucifiaient, la malédiction qui pèse sur les hommes s'est manifestée en lui sous la forme de son résultat. La malédiction du supplicié est la vivante image de ce à quoi aboutit le péché.

On peut donc conclure qu'à travers l'Ancien et le Nouveau Testament l'idée d'expiation connaît une conversion profonde qui la fait passer de la sphère de la vengeance, selon la conception spontanée de l'homme religieux qui projette sur le Dieu offensé ses propres réactions, à celle de l'amour. Elle se transforme en propitiation et intercession. En Jésus ces trois concepts se convertissent l'un dans l'autre : l'expiation est la prière spirituelle pleinement exaucée, tandis que l'intercession se fait sacrifice de la vie, pénitence réparatrice de l'homme, don du sang exprimant un amour plus fort que la mort.

Les Pères de l'Église inscriront spontanément leur réflexion sur l'expiation dans cette visée scripturaire. Elle est pour eux un aspect de la théologie du sacrifice. Mais à partir du 11e siècle l'expiation sera reprise à l'intérieur du vocabulaire de la satisfaction, à la fois proche et différent (cf. *infra*). Le concile de Trente insistera pour sa part sur le caractère propitiatoire du sacrifice eucharistique (Session XXII, 1562 ; Denz.-S. 1743).

La notion d'expiation renvoie à la difficile question de la signification chrétienne de la souffrance (cf. DS, art. *Souffrance, infra*). Déjà le Moyen Age avait développé une piété très tendre envers l'humanité de Jésus et approfondi le désir de l'âme chrétienne d'être associée aux souffrances du Christ. Aux 17e et 18e siècles, des harmoniques nouvelles se font sentir. Celui qui aime veut être proche de celui qui souffre et souffrir avec lui afin de le consoler. Ce que les disciples n'ont pas réussi à faire au jardin de l'agonie, veiller et prier avec Jésus, le chrétien veut l'accomplir. La motivation de cette souffrance par amour n'est pas d'abord celle de l'intercession pour obtenir le pardon, mais plutôt la consolation de Jésus souffrant pour le monde. Les diverses formes de la dévotion au Sacré-Cœur entretiendront cette mystique réparatrice en un sens nouveau (cf. art. *Cœur [sacré]* de A. Hamon, t. 2, col. 1023-46).

A l'époque contemporaine une autre attitude se fait jour dans la compréhension de la souffrance du Christ en croix. Celle-ci est vue d'abord comme un acte de solidarité et de miséricorde par lequel Jésus a pris sur lui ce qui appartient à notre condition souffrante, dans ce qu'elle a de scandaleusement désespérant et inexplicable. Pour J. Moltmann la croix du Christ est une question posée à la justice de Dieu (*Le Dieu crucifié*, p. 199-200, 203). Bonhoeffer disait de même : « Si pour le 19e siècle la souffrance a été 'le roc de l'athéisme', il se trouve qu'en notre siècle rien n'attire davantage notre attention sur Dieu que ses défaites dans le monde. Que Dieu dans le monde ait été offensé et supplicié, expulsé et gazé, voilà le rocher de la foi chrétienne ... Ce que les chrétiens ont en commun, c'est la 'participation à la souffrance de Dieu en Christ' » (*Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Munich, Kaiser, 1970, p. 204 ; cité par N. Leites, *op. cit.*, p. 152-53). Pour W. Kasper, « l'interlocuteur d'une théologie actuelle est l'homme souffrant » (*Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 238).

S. Lyonnet, *Expiation et intercession*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 885-901. – B. Sesboüé, *L'expiation dans la révélation judéo-chrétienne*, dans *Rencontre. Chrétiens et Juifs*, t. 3, 1969, p. 233-44.

3° La satisfaction. – La satisfaction appartient d'abord à la doctrine du sacrement de pénitence, puisque c'est à propos de la conduite pénitentielle que Tertullien a fait entrer ce terme du droit romain dans le vocabulaire chrétien (cf. DS, art. *Pénitence*, t. 12, col. 1002-07). Mais à partir d'Anselme de Cantorbéry ce terme devient une catégorie clé de la théologie de la rédemption et du salut en Occident, au point que le sens même du terme de rédemption sera ramené – à tort – à celui de satisfaction.

L'ouvrage décisif est le *Pourquoi Dieu s'est fait homme* d'Anselme. Celui-ci, dans son dialogue avec Boson, entend faire face à une question nouvelle jaillie de la rationalité humaine : pourquoi l'économie du

salut choisie par Dieu est-elle si onéreuse et si humiliante, au point de conduire le propre Fils de Dieu à la mort en croix, alors que Dieu est tout-puissant et qu'il lui était possible de pardonner à l'humanité par un acte de sa seule volonté ? L'objection devient particulièrement redoutable, quand elle souligne que c'est le Père lui-même qui livre à la mort son Fils bien-aimé : « Il est bien étrange, en effet, que le sang d'un innocent représente pour Dieu une si grande volupté ou un besoin si intense que, sans la mort de cet innocent, il ne voudrait pas pardonner au coupable » (I, 10 ; trad. R. Roques, *op. cit. infra,* p. 261). Cette objection « moderne » est à retenir. Anselme est d'ailleurs parfaitement conscient que ce sont les hommes qui ont mis Jésus à mort. Le Père ne l'a pas contraint à mourir, il a seulement « permis » cette mort. La réponse à cette question nouvelle ne peut se trouver seulement dans le caractère dramatique de la victoire du Christ sur le péché, la mort et le démon. Anselme partage cette doctrine. Mais il y a autre chose : Dieu ne peut pas pardonner aux hommes, si quelque chose chez eux ne vient pas répondre à ce pardon. L'image prise est celle de la perle, enlevée par un envieux et devenue souillée, que son propriétaire ne peut, quand il la retrouve, replacer dans son coffret sans la nettoyer (I, 19 ; p. 313). Il appartient à la démarche de l'homme pécheur de réparer le mal qu'il a commis : c'est une exigence qui va à l'honneur de l'homme.

L'argument d'Anselme est bien connu : on se contentera de le résumer brièvement. 1) L'ordre de la justice divine exige que tout péché soit suivi de châtiment ou de satisfaction. Cet ordre de justice est, pour l'Abbé du Bec, intérieur à la miséricorde de Dieu, et non un préalable à son exercice. Néanmoins cet ordre exige que le « vol » que constitue le péché à l'égard de Dieu comporte une restitution parfaite et un *plus* en compensation du préjudice porté (I, 11 ; p. 265). – 2) Cependant l'homme pécheur est dans l'incapacité radicale de satisfaire, parce que tout ce qu'il peut faire, il le doit déjà à Dieu en raison de sa condition de créature, et parce qu'il est incapable de produire une satisfaction correspondant à la valeur infinie du moindre péché, si on considère celui-ci au regard de la majesté offensée de Dieu. – 3) Pourtant la satisfaction est nécessaire à l'achèvement du dessein de Dieu pour l'homme : il s'agit de cette nécessité interne, parfaitement compatible avec la gratuité, qui veut que Dieu ne puisse accepter d'avoir créé l'homme en vain. Il doit à son honneur de mener son œuvre jusqu'à son terme. – 4) Donc seul un homme-Dieu peut accomplir la satisfaction qui sauve l'homme : l'homme ne peut offrir à Dieu pour le péché « une satisfaction qui dépasse en grandeur tout ce qui existe en dehors de Dieu » (II, 6 ; p. 363), alors que c'est à lui qu'il incombe de satisfaire. D'autre part, Dieu seul serait capable d'accomplir une satisfaction digne de lui. Mais il ne lui appartient pas de l'accomplir. Donc si « cette satisfaction ne peut être accomplie que par Dieu et ne doit l'être que par l'homme, il est nécessaire que ce doit un Dieu-homme qui l'accomplisse » (II, 6 ; p. 363-65). A partir de cette conclusion Anselme retrouve rationnellement les données essentielles de la christologie traditionnelle.

La théologie d'Anselme a été soumise au feu roulant d'une critique sévère de la part des penseurs contemporains. L. Bouyer a en particulier prononcé un violent réquisitoire à son sujet (*Le Fils éternel,* Paris, Cerf, 1974, p. 414-17). La justice tout autant que l'histoire demandent cependant de bien distinguer la pensée personnelle d'Anselme de la doctrine ultérieure et moderne de la satisfaction. Nous résumons ici le *pro et contra.*

Voici d'abord les points positifs : 1) La réflexion d'Anselme est habitée par la conviction de la transcendance absolue de Dieu « quo nihil majus cogitari nequit » et sans cesse traversée par le mouvement d'affirmation, de négation et d'éminence qui est le lot de toute pensée humaine concernant Dieu. C'est pourquoi ses « raisons nécessaires » s'inscrivent en fait dans un ordre de haute convenance. Car les raisons cachées en Dieu sont toujours plus grandes et plus profondes que celles que nous pouvons analyser. Cette logique de l'infini est toujours sous-jacente à la logique de l'égalité si présente à ses raisonnements. – 2) Anselme situe sa réflexion du côté de ce que Dieu se doit à lui-même de faire, pour que son honneur soit respecté et que son dessein sur l'homme aboutisse. De ce point de vue le mouvement de sa pensée est d'abord descendant : c'est l'initiative de l'incarnation qu'il cherche à justifier. Aulen, trop polarisé par l'autre mouvement, n'a pas vu cette inclusion fondamentale. La satisfaction accomplie par le Christ est d'abord don et grâce de Dieu. – 3) Il est facile de laver Anselme de tout soupçon de « pacte sacrificiel » et d'appel à une justice « vindicative ». Le terme même d'expiation est absent de son œuvre, celui de sacrifice également. Sa perspective est celle de la « réparation » de l'homme, de sa rénovation ou restauration. Il ne parle jamais de rançon. – 4) Le discours d'Anselme va de la miséricorde (I, 3 ; p. 221) à la miséricorde (II, 20, p. 455), selon une juste remarque de M. Corbin. La satisfaction de la justice divine n'est nullement un préalable à l'exercice de sa miséricorde. – 5) L'économie rédemptrice va d'un même mouvement à l'honneur de Dieu et à l'honneur de l'homme. Car offense de Dieu et défaite de l'homme se rejoignent. – 6) La notion de satisfaction chez Anselme rejoint celle de « contentement » : l'homme doit être « agréable » à Dieu. C'est en ce sens que joue le *plus* qu'engage la satisfaction demandée. Jésus a contenté Dieu par sa manière de mourir, alors que, n'ayant pas péché, il n'était pas tenu par la loi de la mort.

Voici maintenant les données critiques : 1) Le texte d'Anselme est traversé d'une ambiguïté du fait de sa référence constante aux catégories juridiques de son temps, de son insistance sur le péché comme un vol, sur la satisfaction comme une restitution, sur l'idée de compensation quantitative qui donne à penser qu'Anselme réfléchit dans l'ordre de la justice commutative. R. Roques a pu ainsi parler, à tort sans doute quant au fond, mais non sans vraisemblance au plan du discours, d'une « théologie de comptoir » (*op. cit. infra,* p. 185). – 2) M. Corbin (*op. cit. infra*) souligne que le dialogue est traversé par le devenir d'une conversion difficile qui affecte l'auteur lui-même. Le lecteur ne peut entrer en vérité dans la pensée d'Anselme sans revivre à son propre compte cette attitude de conversion. Or il se trouve que l'ouvrage a donné lieu à une scolastique d'interprétation dé-convertie, pour ne pas dire pervertie. Dans la suite des siècles, on a progressivement oublié sa question, son hypothèse de travail et son sens très élevé d'un Dieu qui veut sauver l'homme en le respectant, pour ne retenir que des catégories trop présentes dans son texte et très spontanées, puisqu'elles habitent non seulement l'exercice de la justice humaine, mais encore nos archétypes mentaux. Cette ambiguïté, réellement imputable à Anselme, explique que le développement ultérieur de la théologie de la satisfaction ait donné lieu à cette idée absente chez lui : la satisfaction de la justice divine est un préalable à l'exercice de sa miséricorde. Dans le même sillage le concept d'expiation reprenait la valeur de la satisfaction d'une justice vindicative.

Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme,* intr., texte et trad. de R. Roques, SC 91, 1963. – Anselme de Cantorbéry, *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme,* introd., trad. et notes par M. Corbin et A. Galonnier, Paris, Cerf, 1988. – H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix,* II. *Styles,* 1. *D'Irénée à Dante,* Paris, Aubier, 1968, p. 193-236 sur Anselme.

Selon B. Catão, saint Thomas « n'a pas de ' théorie ' de la rédemption. ... Pour lui la satisfaction n'est pas la notion maîtresse, celle qui ferait comprendre en quoi

consiste la valeur rédemptrice de la croix. Elle est simplement une bonne analogie, qui, entre autres, aide à comprendre pourquoi l'acte humain du Sauveur a été humiliation, souffrance et mort sur la croix » (*op. cit. infra,* p. 79-80). Dans la *Somme* la satisfaction n'intervient que comme la dernière des dix raisons invoquées pour montrer les convenances de l'incarnation (III^a^, q. 1, art. 2 corp.). Elle est le second des quatre modes d'efficience attribués à la passion du Christ : mérite, satisfaction, sacrifice, rédemption (q. 48). Dieu aurait pu remettre nos péchés sans injustice, même en l'absence de toute satisfaction (q. 46, art. 2, ad 3) : celle-ci n'est donc nullement nécessaire. Que la libération de l'homme ait eu lieu par satisfaction est en fait à attribuer à la miséricorde de Dieu (q. 46, a. 1, ad 3). La satisfaction ne peut s'exercer que par l'amour : « L'offense ne s'efface que par l'amour » (*C.G.* III, 157, Adhuc) ; « A proprement parler, celui-là satisfait pour le péché qui présente à l'offensé une chose pour laquelle celui-ci a autant et plus d'amour qu'il n'a eu de haine pour l'offense » (III^a^, q. 48, a. 2 corp. ; trad. B. Catão, *op. cit. infra,* p. 89). La pensée de Thomas sur la satisfaction reste donc gouvernée par les notions de gratuité, de miséricorde et d'amour. Malheureusement une réflexion latérale sur l'homme débiteur de la justice divine l'amène à affirmer que « le prix n'était donc pas à verser au diable, mais à Dieu » (q. 48, a. 4, ad 3). Le centre de gravité de sa pensée n'est pas là : mais Thomas est déjà le témoin d'une idée dangereuse qui parasitera dans la suite la théologie occidentale. La médiation ascendante est privilégiée chez lui par rapport à la médiation descendante : la rédemption est comprise par lui comme une satisfaction.

B. Catão, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ,* Paris, Aubier, 1965.

Le concile de Trente fait passer pour la première fois dans le langage dogmatique le terme de satisfaction dans le cadre de la « cause méritoire » de la justification : « Cause méritoire, le Fils unique bien-aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ qui, ' alors que nous étions ennemis ' (*Rom.* 5,10), à cause de l'extrême amour dont il nous a aimés (cf. *Éph.* 2,4), a mérité notre justification par sa très sainte Passion sur le bois de la croix et a satisfait pour nous à Dieu le Père » (Denz.-S., 1529 ; trad. Dumeige, *Foi catholique;* n. 563). Le concile ne se prononce pas sur le sens qu'il donne à la satisfaction. Le mouvement de la phrase associe le mouvement d'amour qui vient de Dieu le Père et se réalise par l'œuvre de son Fils, au mouvement d'offrande du Fils qui mérite et « satisfait ». On ne saurait donc s'autoriser de ce texte pour affirmer que la satisfaction du Christ apporte une compensation à la justice d'un Père irrité contre nous. Bien au contraire, c'est l'amour de Dieu qui réconcilie l'homme, devenu « ennemi » de Dieu par le péché, sans que pour autant Dieu devienne l'ennemi de l'homme.

Ce n'est pas le lieu de suivre ici tous les développements malheureux de la théologie moderne de la satisfaction évoqués au début de cet article. Dès le 17^e^ siècle Bourdaloue donne le *la* à une certaine éloquence de la chaire : « C'était vous-même, Seigneur, qui justement changé en un Dieu cruel faisiez sentir... à votre Fils unique la pesanteur de votre bras... Le Sauveur attaché à la croix est le sujet que votre rigoureuse justice s'est elle-même préparée. Frappez, maintenant, Seigneur, frappez, sans considérer que c'est votre Fils... » (1^er^ sermon sur la Passion, cité par L. Mahieu, dans *Mélanges de Sc. Rel.,* t. 2, 1945, p. 234). Au 19^e^ siècle l'éloquence sacrée et la spiritualité surenchérissent dans le même sens (nombreux textes de Mgr d'Hulst, Mgr Gay, du P. Monsabré, J. Corne, etc., rassemblés par J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique,* p. 230-49). Ces textes reposent généralement sur une interprétation abusive en « court-circuit » des deux textes de 2 *Cor.* 5,21 et *Gal.* 3,13.

Au début de ce siècle, un théologien présente cette doctrine comme constituant le dogme même de l'Église : « Le criminel, redevable tout d'abord envers l'offensé, est soumis aussi au bourreau qui inflige la punition. L'offensé ici, c'est Dieu ; le bourreau, c'est le démon, auquel Dieu a permis que l'homme se livrât par le péché en se séparant de son véritable maître... A qui doit être versé le prix du rachat ? A celui-là, évidemment, qui est le maître de l'esclave et qui a été offensé. Il est manifeste que l'offensé n'est pas Satan, mais Dieu seul. ... S'il y avait une rançon à payer, c'était à Dieu seul, non point à Satan. Aussi bien disons-nous que Jésus-Christ a offert son sang comme prix de notre rédemption, non point au démon, mais à Dieu son Père. ... Quel sera ce prix ? Pour qu'il y ait rédemption proprement dite, au sens plénier, ... il faut une satisfaction égale à l'offense, par conséquent celle de l'Homme-Dieu » (E. Hugon, *Le mystère de la rédemption,* p. 10-12). Ce texte représente parfaitement l'héritage « perverti » de la théologie d'Anselme. Pour ce théologien la rédemption n'est que la satisfaction et la satisfaction est une « compensation » (*ibid.,* p. 15), un « prix payé à Dieu » pour apaiser « son courroux », « une expiation pénale » (*ibid.,* p. 18).

Y. de Montcheuil semble avoir été l'un des premiers à réagir vigoureusement contre cette théologie. Dans ses *Leçons sur le Christ,* il rappelle que, si l'Église parle bien de satisfaction dans ses textes officiels, elle n'affirme jamais que cette satisfaction ait été demandée par la justice de Dieu. En vérité le péché ne nuit qu'à l'homme, il ne porte pas de tort réel à Dieu. Dieu, dans la transcendance absolue de son amour, peut pardonner à l'homme : il est trop grand pour demander au préalable une compensation quelconque. Mais Dieu ne peut pas ne pas demander à l'homme de détruire son péché. Il ne peut accueillir l'homme en sa présence, sans entreprendre de le purifier. D'autre part, la théorie classique de la satisfaction ne met pas en relief la nécessité pour l'homme d'opérer lui-même son retour à Dieu, alors que le sens de la passion du Christ est de nous rendre possible notre passage en Dieu. Dans une formule très juste, Y. de Montcheuil définit ainsi la satisfaction :

« La satisfaction est bien, en un sens, la réparation du péché ; mais elle n'est pas quelque chose qui précède le pardon et le conditionnerait : elle est quelque chose qui le suit. ... La satisfaction ou la réparation est un besoin qui naît spontanément de l'amour pénitent » (*Leçons sur le Christ,* p. 133-34).

Cette réaction, profondément saine, sous-estimait sans doute en Dieu la volonté amoureuse d'être affecté par le péché de l'homme, alors que de soi il est infiniment au-dessus. Parce qu'elle est « besoin de l'amour en nous », la satisfaction, au sens de la volonté de réparer, est aussi une exigence de l'amour de Dieu pour nous (cf. sur ce point *Humani generis* II, 4 ; Denz.-S. 3891).

En résumé, la vérité du terme de satisfaction est de nous dire que le Christ a assumé, d'une manière originale, notre propre pénitence, puisqu'il a transformé en pénitence pour le péché le mal dont il était la victime innocente. Son amour a vraiment « contenté »

Dieu, en même temps qu'il convertissait le vouloir pécheur de l'homme en vouloir repentant. La satisfaction du Christ s'inscrit dans le mouvement de son sacrifice, elle en souligne le côté réparateur du péché de l'homme. Elle nous invite à la réparation de notre propre péché et à nous associer à la réparation avec le Christ du péché du monde (cf. DS, art. *Réparation,* d'É. Glotin, t. 13, col. 369-413). L'idée de satisfaction est également liée à celle de mérite (cf. art. *Mérite et vie spirituelle,* t. 10, col. 1040-51). Aujourd'hui, même si ce terme est dogmatiquement incontournable, il faut reconnaître qu'il est devenu moins apte à exprimer la vérité doctrinale dont il était chargé. Dans la catéchèse et la pastorale il demande soit à être traduit dans des catégories plus accessibles soit à être l'objet d'une patiente explication.

E. Hugon, *Le mystère de la rédemption,* Paris, Téqui, 1922. – Y. de Montcheuil, *Leçons sur le Christ,* Paris, Épi, 1949. – J. Guillet, *Jésus-Christ dans notre monde,* Paris, D.D.B., Montréal, Bellarmin, 1974, p. 65-77 « Jésus pénitent ».

4° De la substitution à la solidarité. – Les catégories de la médiation ascendante communiquent entre elles : le sacrifice comprend l'idée d'expiation. L'expiation a conduit à la satisfaction. La satisfaction elle-même s'est développée en insistant sur la substitution du Christ aux pécheurs. La substitution est devenue une catégorie importante de la théologie latine du salut dans les temps modernes. Elle a pour une part amplifié la « dé-conversion » de l'idée de satisfaction. Elle prendra d'ailleurs le nom d'« expiation vicaire », ou de « satisfaction vicaire » à partir du début du 19e siècle (cette dernière expression semble venir de M. Dobmayer † 1805, cf. J. Galot, *La rédemption mystère d'Alliance,* p. 249).

Le terme de substitution n'est pas scripturaire. L'idée l'est dans la mesure où l'affirmation kérygmatique du « pour nous » véhicule l'idée du « à notre place » (cf. X. Léon-Dufour, *Mort pour nos péchés, op. cit.,* p. 18). Mais cette idée n'est jamais isolée : elle est étroitement liée à celle de la représentation, c'est-à-dire au fait que le Christ, chef et Tête de l'humanité, la représente, l'engage et déjà la contient dans son mouvement de retour vers le Père. Dans la mesure où le Christ se substitue à nous pour inaugurer ce mouvement, il est légitime de parler de « substitution initiatique » (B. Lauret, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 2, *Dogmatique* 1, Paris, Cerf, 1982, p. 272). Cette capacité de représentation de l'humanité par le Christ se fonde sur la solidarité qu'il a contractée avec nous du fait de l'incarnation, solidarité de nature engageant une solidarité d'existence dans la condition de l'homme pécheur. Cette solidarité est la condition de possibilité de notre entrée dans le mystère de mort et de résurrection du Christ. Les trois catégories de substitution, de représentation et de solidarité doivent être tenues ensemble. « L'avenir de la foi, écrit justement W. Kasper, dépendra en grande partie de la manière dont on réussira à concilier l'idée biblique de représentation et l'idée moderne de solidarité » (*Jésus, le Christ,* p. 335). La recherche scripturaire s'oriente actuellement en ce sens.

Au plan de l'histoire des doctrines la théorie de la substitution pénale viendra pour une part de la dogmatique protestante qui a interprété en un sens paradoxal le logion de l'abandon de Jésus en croix (*Mt.* 27,46). Mais chez les Réformateurs la substitution du Christ au pécheur n'est pas liée à l'idée de satisfaction ; elle est mise au service de la justification par la foi. En suivant J. Galot (*La rédemption mystère d'Alliance,* p. 250-60), on peut distinguer diverses formes de cette théorie, qui souvent se rencontrent chez les mêmes auteurs : la substitution dans la culpabilité (Luther : le Christ est le plus grand pécheur du monde, mais on ne doit pas oublier que l'affirmation est chez lui dialectique et non ontologique ; Boulgakov) ; la substitution dans la condamnation (Calvin ; de nos jours K. Barth) ; la substitution dans le châtiment (Calvin ; Grotius ; plus récemment et en un sens original, W. Pannenberg qui fait intervenir le renversement dialectique du juste et des blasphémateurs à travers la mort de Jésus et sa résurrection, *Esquisse d'une christologie,* Paris, Cerf, 1971, p. 309-56) ; substitution dans le tourment infernal (Luther ; Calvin ; Gerhard ; Boulgakov). Certains auteurs iront jusqu'à chercher dans la liturgie biblique du bouc émissaire un fondement rituel à la substitution pénale du Christ (Estius ; Cornelius a Lapide ; H. Lesêtre ; E.B. Allo).

En récusant les excès de la substitution pénale, J. Rivière avait cependant fait de l'idée de satisfaction vicaire le centre de référence de son élaboration systématique du dogme de la rédemption. Dans un contexte de réflexion tout différent, H. Urs von Balthasar, influencé en cela par K. Barth, insiste toujours sur la substitution, en laissant tomber l'adjectif « pénale ». Celle-ci est pour lui au centre du « pour nous » apostolique et de l'admirable échange auquel conduit la médiation du Christ. Cet « échange de place » permet à Jésus de vivre « la condamnation du péché dans la chair » (*Rom.* 8,3). Sans doute ne s'agit-il pas d'une punition de Jésus, mais « d'une concentration volontaire et amoureuse en Jésus de tout ce qui dans ses frères s'oppose à Dieu ». De même, au centre de l'événement de la Croix « se situe sans aucun doute l'expérience du délaissement par Dieu. Cette expérience est celle du péché livré aux mains de la justice divine, au feu de la sainteté de Dieu » (*Au cœur du mystère rédempteur*). On sait que Balthasar tient aussi que le Christ a subi aux enfers la peine du dam pour tous, de même qu'il a expié à la croix tous les péchés. Cette thèse extrême de l'abandon du Christ n'a pas été reçue par l'ensemble des théologiens.

Si toute théorie de substitution pénale doit être rejetée, il importe de conserver l'élément de vérité de l'idée de substitution, comme aspect de la médiation accomplie par le Christ, mais en la reliant à la perspective de la solidarité. Il ne s'agit pas ici d'une solidarité simplement affective. Celle-ci a un fondement ontologique, elle s'enracine dans l'acte de l'incarnation qui ne fait pas simplement du Christ un homme parmi d'autres, mais le chef et la Tête de l'humanité. « Jésus Christ entre maintenant dans la définition ontologique de l'homme. Mais puisque Dieu lui-même vient avec Jésus-Christ, l'homme entre physiquement avec lui dans la voisinage de Dieu » (W. Kasper, *Jésus, le Christ,* p. 307). Cette solidarité originale fait du Christ le représentant de toute l'humanité et fonde son rôle universel, en fonction duquel nous avons été créés et élus en lui dès avant la fondation du monde. Mais cette théologie de la solidarité reste encore largement à faire.

Bruno Carra de Vaux-Saint Cyr, *L'abandon du Christ en croix,* dans *Problèmes actuels de christologie,* Paris, D.D.B., 1965, p. 295-316. – S. Légasse, *A propos de l'idée de « substitution pénale » dans la Rédemption,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* t. 69, 1968, p. 81-97. – L.-M. Alonso Schökel, *La Rédemption œuvre de solidarité,* NRT, t. 93,

1971, p. 449-72. – H. Urs von Balthasar et A. von Speyr, *Au cœur du mystère rédempteur*, Paris, C.L.D., 1980 (spécialement p. 9-47).

Conclusion : 1. *La croix glorieuse du Christ, unique espoir de salut.* – Ces catégories qui déploient l'exercice de l'unique médiation du Christ pour notre salut nous renvoient toutes au mystère pascal, dont elles sont des interprétations toujours partielles. Ce mystère est l'unité indéchirable de la croix et de la résurrection de Jésus, unité qui rend la croix déjà glorieuse selon la perspective johannique, tandis que les anges de la résurrection appellent toujours Jésus « le crucifié » (*Mt.* 28,5), terme qui le qualifie pour l'éternité. La théologie ancienne de la victoire du rédempteur faisant de nous des fils associait bien ces deux côtés du mystère. C'est sans doute le tort et la lacune de la théologie occidentale du salut, jusqu'à une époque récente, d'avoir concentré trop exclusivement son regard sur la croix. On s'est demandé comment la croix pouvait être la cause de notre salut, sans s'interroger de la même façon sur la causalité propre à la résurrection. Or la croix et la résurrection sont le carrefour du double mouvement de la médiation du Christ. *Médiation descendante d'abord* : A la croix Dieu envoie et livre son Fils pour le combat eschatologique et victorieux avec les forces du mal. Jésus se livre à son tour dans l'obéissance et dans l'amour accomplissant jusqu'à la fin sa mission de réconciliation. Il y est conduit par l'Esprit et va jusqu'à remettre son esprit pour répandre l'Esprit. Mais la croix est un arbre de vie. Le grain tombé en terre lève pour porter beaucoup de fruits. La résurrection, par laquelle s'achève la révélation trinitaire de la croix, est elle aussi un acte de la médiation descendante inaugurant le salut de l'humanité. *Médiation ascendante ensuite* : A la croix Jésus inaugure le grand mouvement de retour de l'humanité vers le Père, accompli dans l'Esprit, mouvement qui arrache les hommes au péché et les « répare » pour une création nouvelle. Le Père de son côté glorifie et élève Jésus, cet homme en qui il reconnaît son Fils éternel. Désormais, c'est un homme, « premier-né d'entre les morts » (*Col.* 1,18), qui siège à la droite de Dieu dans le Royaume. Le salut de l'humanité est accompli dans le symbole de la vie du Christ en Dieu, réalité qui est une promesse pour tous.

2. *Le salut dans l'Église.* – Tout se tient dans le mystère chrétien. Il n'était pas possible de traiter de ce qui est en son centre sans céder aux exigences de l'abstraction et de la discursivité du langage humain. C'est pourquoi il n'a pas été question de l'Église dans cet article. Il est cependant impossible de rendre compte de l'universalité effective du salut chrétien sans faire appel à l'Église, Peuple réconcilié de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit, mais aussi ministre et instrument dans l'histoire de l'unique médiation du Christ (cf. DS, art. *Église*, t. 4, col. 370-479). Car Dieu ne sauve pas les hommes un à un : il est mort « pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jean* 11,52). La réconciliation filiale des hommes avec Dieu est aussi la réconciliation fraternelle des hommes entre eux (*Éph.* 2,14-17). Le salut passe par l'acquisition d'un peuple auquel sont convoqués tous les peuples de la terre. Le salut ne peut parvenir jusqu'à nous que dans ce corps des sauvés, qui est le corps de la Trinité.

Bernard Sesboüé.

SALUTIO (Saluthio, Saluthius, Salustio, etc.) Voir Barthélemy Cambi da Salutio (bienheureux), franciscain, † 1617, DS, t. 1, col. 1264-66.

SALVADORI (Jules), laïc, 1862-1928. – Né à Monte S. Savino (Arezzo) en 1862, Giulio Salvadori reçut une éducation religieuse très marquée par sa mère dont la foi était rigide mais profonde. Il prit ses grades à Rome, eut des rapports étroits avec des écrivains, des poètes et des philosophes comme Giosue Carducci, Gabriele D'Annunzio, Giovanni Pascoli, Giovanni Gentile, Ruggero Bonghi et le barnabite Giovanni Semeria. Il enseigna aux lycées d'Ascoli Piceno et d'Albano, puis à Rome au gymnase et ensuite au lycée.

Salvadori a une place importante dans l'histoire de la littérature italienne comme poète et critique. Collaborateur de la *Cronaca Bizantina*, à la *Domenica letteraria*, à la *Domenica del Fracassa* et à la *Fanfulla della Domenica*, il se laissa gagner par le journalisme littéraire à la manière d'Angelo Sommaruga, alors que ses intérêts le portaient surtout vers la littérature populaire (de l'*umile Italia*). Dans ce milieu culturel où brillait un Gabriele D'Annunzio paganisant et sans scrupules, Salvadori se situait presque à l'opposé, par la sobriété élégante du style, mais surtout par le sérieux moral et l'engagement civil, au point qu'il devint une exception dans ce milieu littéraire.

Pourtant Salvadori partageait, non sans des réserves théoriques de peu de conséquence, l'idéologie de ces milieux culturels romains sous l'influence de D'Annunzio et de G. Carducci. Il en fut ainsi jusqu'à sa conversion à la foi catholique de son enfance. Il revint à la pratique religieuse après une crise sentimentale et grâce à un lent cheminement de sa raison. Son attitude vis-à-vis de l'art et de la science positive (il admirait beaucoup Darwin), qui étaient jusqu'alors sa seule « foi », changea. La foi chrétienne, une fois reconnue, devint sa seule direction de pensée et fit tendre au progrès spirituel.

Un écho de cette conversion a été recueilli par N. Vian : « En somme, je suis redevenu catholique, mû non seulement par un sentiment d'inquiétude, mais aussi par un impérieux besoin de la raison : une analyse longue, minutieuse, terrible m'a conduit au fond de la vie, obligeant mon orgueil à reconnaître que les raisons ultimes de la vie elle-même, devant lesquelles la science doit se retirer, sont des mystères pour la raison... et ne peuvent s'éclairer que dans les mystères de la foi » (*L'Osservatore Romano*, 14 sept. 1962).

Selon Mariano Cordovani, l'essai de Salvadori sur *Emilio* (publié dans *Cronaca Bizantina* du 14 mai 1882) reflète le drame de sa conversion ; on y voit un jeune homme fasciné par l'art et la science que ronge bientôt le « ver de la pensée » et qui se raccroche fermement à la foi comme « à une ancre dans la vie ».

Si ses écrits livrent peu de renseignements sur sa conversion, Salvadori chrétien se montre simplifié, humble, attiré par l'idéal évangélique et par François d'Assise ; sur celui-ci il publie deux articles : *Su San Francesco d'Assisi, a proposito di una sua vita recente* (dans *Nuova Antologia*, 1er et 15 février 1895 ; rassemblés en 1 vol. par N. Vian : *Vita breve di S. Francesco d'Assisi*, Milan, 1941).

Cet essai était une réponse polémique – mais calme – à Paul Sabatier, qui présentait François comme le champion de la fraternité, de la pauvreté et de la liberté, mais devenu très vite victime de la Curie

romaine. Pour Salvadori, qui était devenu tertiaire franciscain, François était l'incarnation de sa conception de la vie spirituelle, faite surtout d'humilité, d'effacement, d'obéissance – sous le primat de la charité –, sans actions éclatantes d'héroïsme, mais capable d'assumer l'universalisme chrétien et de toucher les hommes (cf. lettre à Sabatier dans *Lettere*, t. 1, Rome, 1976, p. 219-20). Salvadori voit François comme maître de vie spirituelle et comme interprète autorisé de l'Évangile vécu.

Pour Salvadori, la spiritualité franciscaine, dans la substance de son message, ne pouvait se réduire à une contemplation de la nature et à une sympathie philanthropique pour les hommes, mais bien plutôt à une contemplation de l'humanité du Christ crucifié, qui transfigure la douleur présente en toute vie. Ainsi voit-on naître une nouvelle perception de la beauté : de celle qui resplendit dans l'humanité marquée par la croix du Rédempteur. Salvadori chercha à retrouver dans la littérature italienne, de Dante à Manzoni, cette intuition de la beauté. Ce qui est certain, c'est que personne mieux que lui – qui venait de l'esthétisme parnassien – n'a su saisir la signification chrétienne de la beauté chez saint François.

Une œuvre de Salvadori montre sa conception du christianisme, qui s'identifiait pour lui avec la vie spirituelle ; ce sont ses *Lezioni dal Vangelo* (introd. et notes de M. Cordovani, Rome, 1930). Pour lui, le christianisme est l'unique doctrine totalement vraie ; les autres peuvent offrir des fragments de vérité. Le christianisme, vu d'abord et surtout comme doctrine éthique à caractère ascétique, offre un ensemble de vertus qui constitue la perfection chrétienne ; il sait qu'il faut toujours partir d'un « besoin du cœur », c'est-à-dire de la vie intérieure, et persévérer dans l'accomplissement du devoir, jour après jour, dans l'effacement, en compagnie de la souffrance inévitable et du nécessaire pardon : une vie humble et libérée de la passion sexuelle. A un niveau plus élevé, le christianisme est lumière d'amour, vérité-charité. Cette vue portait Salvadori à voir la charité comme amour du prochain, ou, mieux encore, comme « faire la vérité ». Il écrivit la vie d'Ozanam parce qu'il voyait en lui réalisée l'union de la foi et des œuvres (*La giovinezza di Federico Ozanam*, Rome, 1907).

Animé de cet esprit, Salvadori fonda à Rome l'*Unione per il bene* à laquelle ont appartenu des hommes célèbres du monde politique, de la culture, et de la grande et cosmopolite société romaine : Angelo De Gubernatis, Luigi Luzzati, Nadina Chakowskoy, Paul Sabatier, etc. Cette Union créa des œuvres d'assistance sociale dans le quartier de San Lorenzo al Verano. Elle eut son périodique : *L'Ora presente* (1895 à 1897) ; le dernier numéro constitue un testament spirituel : « Je voudrais laisser à *L'Ora presente* un héritage : un amour pour tous les hommes, pour tous... Nous excluons toujours quelques groupes d'hommes de la fraternité humaine. Non, non. Tous les hommes sont nos frères. Haïssons le mal, mais aimons les hommes ».

Dans *Lezioni dal Vangelo*, Salvadori trouve surtout dans les Béatitudes et le Pater noster la possibilité de construire le Règne de Dieu sur cette terre de douleur. A ce sujet il fait des élévations de ce genre : « Le secret qui fait que la douleur ne nous abat pas, mais devient pour nous une raison de paix et d'activité, est un secret divin qu'aucun homme n'a jamais pu expliquer : c'est le secret de la Croix qui nous enseigne la patience, l'obéissance, mais dans la lumière de l'espérance divine et dans le sens divin d'une vie présente en nous que nulle adversité ne peut éteindre et que la mort fait fleurir dans l'éternité » (2e éd., 1936, p. 13).

La Vierge Marie occupe une place importante dans la pensée de Salvadori. Aux jeunes étudiants il disait : « Vous êtes dans ce monde, comme moi ; vous devez, comme moi, vous battre avec le monde, avec vous-mêmes et avec l'ennemi des âmes ; vous connaissez les souffrances de cette guerre continuelle et mieux que moi vous savez que sans le regard compatissant de la Vierge... on ne peut tenir dans ce combat, ni vaincre » (*Lezioni dal Vangelo*, Rome, 1930, p. 193).

C'est pour défendre la Mère de Dieu que Salvadori écrivit une lettre irritée à Gabriele D'Annunzio qui, dans le premier volume de ses *Laudi del cielo, del mare, della terra degli eroi* (Milan, 1903), avait exalté « la vie, la joie ! ». D'Annunzio osait opposer à la Mère des Douleurs la déesse païenne du plaisir. Même G. Carducci, maître de D'Annunzio, « n'a jamais écrit des vers contre la *Donna* ; au contraire, dans un de ses plus beaux poèmes, il a fait écho à l'humble salut à Marie de Dante et Aroldo, qui l'ont chantée et devant laquelle ils ont incliné le front » (lettre du 4 juin 1903 ; *Lettere*, t. 1, p. 409).

Salvadori fut un maître de vie ; sa maison romaine fut un cénacle où des esprits d'élite se réunissaient afin d'être fortifiés dans leur foi par le témoignage de cet intellectuel qui avait pris l'Évangile au sérieux et qui écrivait ses *Lettere aperte* (éd. posthume, Rome, 1929) aux plus grands noms de la science et de l'art, comme aussi à des ecclésiastiques. Salvadori fut un témoignage de foi vivante pour les jeunes de l'Université catholique de Milan où il fut appelé par le P. Agostino Gemelli en 1923 et où il resta jusqu'à sa mort. Il leur montrait dans la littérature italienne – matière de son enseignement – l'émergence du fait religieux afin que la foi resplendisse jusque dans l'art. Il les mettait aussi en garde contre un intellectualisme excessif, desséchant, qui éloigne de l'humanité authentique et mène vers les radicalismes et leurs funestes conséquences. La meilleure illustration de son apostolat et de son vaste cercle d'amitiés est constituée par les deux volumes de ses *Lettere* (Rome, 1976).

Ces 750 lettres, en plus des aspects culturels dont elles sont le reflet, pourraient être considérées comme la correspondance spirituelle de celui qui se considérait comme « un ouvrier de la Parole », comme une sorte de conseiller spirituel qui aide, encourage, conforte, éclaire, continuant son œuvre de charité dans la vérité, tendu vers une régénération spirituelle de la vie sociale, parce qu'il sentait que tous les hommes sont frères en tant que fils de la même paternité divine.

La vie spirituelle de Salvadori semble avoir été celle d'un humble, cultivant les vertus quotidiennes avec de forts accents ascétiques, et fasciné par François d'Assise. Toutefois, il était conscient des problèmes que la société moderne, surtout le positivisme, posait à l'intelligence chrétienne : il avait su relativiser les attraits de la science. Son catholicisme était orthodoxe et vigilant, orienté vers les vertus communes des chrétiens. Notons que Pie x lui confia le soin de réviser le catéchisme pour le rendre parfait du point de vue de la langue italienne, à lui qui enseignait le catéchisme aux enfants, comme un simple curé de campagne.

Ainsi Salvadori avançait sur le chemin de la vie chrétienne, avec les vertus communes des simples, et en même temps ayant une présence de qualité dans le monde intellectuel, toujours vigilant avec lui-même, à

la recherche de la volonté de Dieu, même dans la souffrance. Salvadori voit au centre de l'histoire le mystère de la Croix avec sa souffrance inéluctable, mais l'homme peut vaincre celle-ci en regardant le calvaire du Christ, c'est-à-dire en acceptant la volonté de Dieu. Salvadori savait « que parfois, au sommet de la Croix, naît une fleur de consolation qui vient de Dieu ; et à cette lumière toute timidité disparaît et l'Amour ressurgit » (*Lettere,* t. 2, p. 1038, lettre du 5 nov. 1928, deux jours avant sa mort). La cause de béatification de G. Salvadori est en cours ; la *Positio* est à la Congregazione dei Santi.

L'ouvrage collectif, *Giulio Salvadori,* Rome, 1929, donne une bonne bibliographie des œuvres par C. Neidhart. – F. Bonalumi, *Bibliografia degli scritti a stampa di G.S.,* dans *Otto/Novecento,* t. 1, 1985, p. 151-92.

Carlo Calcaterra a édité *Liriche e saggi,* 3 vol., Milan, 1933 (2e éd., 1938) : recueil de poèmes et de textes de critique littéraire. – *Vita breve di S. Francesco d'Assisi,* éd. N. Vian, Milan, 1941 ; avec préface de M. Sticco (p. 7-42), Milan, 1962. – *Lettere aperte...,* introd. et notes de M. Cordovani, Rome, 1929, 1936, 1939. – *Lezioni dal Vangelo,* introd. et notes de M. Cordovani, Rome, 1930, 1936, 1948. – *La vil prosa,* éd. N. Vian dans *Scritti Bizantini,* Bologne, 1963. – *Lettere* : t. 1, 1878-1906 ; t. 2, 1907-1928, éd. N. Vian, Rome, 1976 (fondamental pour la connaissance de la spiritualité de G. S.).

Sur le problème janséniste et sur Manzoni : *Enrichetta Manzoni Blondel e il Natale del '33* (Milan, 1929) et *Libertà e servitù nel pensiero giansenista e in A. Manzoni* (Brescia, 1942). – Salvadori a traduit en italien le t. 1 de la vie de saint Gaétan de Thiene par R. de Maulde-La Clavière (Rome, 1911).

G. Semeria, *G. S.,* dans *Vita e pensiero,* 1918, p. 565-72. – A. Giacomelli, *Ricordando G.S.,* Milan, 1929. – P. Bondioli, *Ritratto religioso di G.S.,* Milan, 1929. – T. Gallarati Scotti, *Il rinnovamento di G.S.,* Rome, 1932. – E. Mascherpa, *G.S., la vita e l'opera,* Milan, 1938. – G. Carcani, *Ricordà di G.S.,* Ascoli Piceno, 1942. – S. Monticone, *G.S., il poeta dell'Umile Italia,* Alba, 1947. – N. Vian, *Gallarati Scotti, « Il Rinnovamento » e G.S.,* dans *Studium,* 1947, n. 3, p. 347-55 ; EC, t. 10, 1953, col. 1717 ; *Amicizie e incontri di G.S.,* Rome, 1962 ; *La giovinezza di G.S., dalla stagione bizantina al rinnovamento,* préface de B. Tecchi, Rome, 1962. – G. Colombo, *Maestri di vita,* Milan, 1958, p. 167-77.

Depuis 1985 paraît à Milan une revue de documentation et d'études : *Salvadoriana.*

Pietro Zovatto.

SALVANI (Simon), chartreux, † 1706 ou 1707. – Simon Salvani fit profession à la chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon en 1647 ou 1648. A partir de 1662, certaines difficultés avec sa communauté, sur lesquelles il n'a pas donné de précisions, le firent envisager de demander un changement de maison. Effectivement, à partir de 1666, il fut envoyé dans diverses petites maisons de la province cartusienne de Provence pour y remplir des charges d'administration : coadjuteur (sous-procureur) à Montrieux (Var) d'abord, puis en 1668 procureur à Aix-en-Provence ; en 1672 coadjuteur à Val-Sainte-Marie de Bouvantes (Drôme), puis en 1676 à Durbon (Hautes-Alpes). Ces fréquentes mutations ne témoignent pas d'une réussite. A la fin de cette même année 1676, on lui confie une charge purement spirituelle, celle de vicaire (sous-prieur) à Aix, d'où il passe en 1682 avec la même qualité à La Verne (Var). Il revint passer ses dernières années à sa maison de profession, où il était « antiquior », c'est-à-dire doyen de profession, lors de son décès, annoncé par le chapitre général de 1707.

Ce fut à la fin de son premier séjour à Villeneuve-lès-Avignon, en 1665, qu'il termina son unique ouvrage, la *Vie du V. P. Dom Louis de Lauzeray,* prieur de la chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, conservé actuellement par trois mss : Grande Chartreuse 3-Salv-1 (ancien 70-1), seul daté ; Grenoble 800 (1190) et Avignon 1880 (ancien fond 312). Ce dernier manuscrit, malgré quelques fautes de copie assez graves touchant la chronologie notamment, fut édité en 1873 à Paris-Avignon-Grenoble (326 p.), en version modernisée par un chartreux anonyme (Servilius Petermans † 1900).

Lauzeray, personnalité puissante, avait tenu une grande place dans son ordre. Né vers 1580 de petite noblesse tourangelle, avocat stagiaire très mondain à Paris, il s'était converti à 27 ans et avait fait profession à la Grande Chartreuse le 25 avril 1608. Il fut presqu'aussitôt mis en charge par son général, Bruno d'Affringue. Il fut d'abord sacristain dans sa maison de profession, puis prieur du Liget près Loches (1622-1631). En 1638, le chapitre général le nomma à la fois visiteur de la province cartusienne de Provence et prieur de Montrieux. En 1643, il fut prieur de Villeneuve-lès-Avignon, l'une des trois plus importantes chartreuses de France. Mais dès l'année suivante, une incartade le fit priver de sa charge de visiteur et rétrograder prieur de Montrieux. Il avait cependant fortement frappé la communauté de Villeneuve au cours de son bref séjour, et dès 1646 elle le postula comme prieur et l'obtint. Il gérait toujours cette charge, en grande réputation de sainteté, lors de sa mort, survenue le 13 avril 1658.

Cette sainteté avait été acquise non sans peine : la biographie de Salvani n'en dissimule rien, et c'est ce qui fait son intérêt. Ce dernier avait été formé par Lauzeray dans un esprit tout salésien ; aussi ne manque-t-il pas d'interpréter les « nuits » de son prieur à l'aide de la doctrine salésienne de la « fine pointe » de l'âme (cf. imprimé, p. 62). Par ailleurs, tout l'ouvrage montre le progrès dans les voies salésiennes du gouvernement d'un homme d'une humeur extrêmement « prompte », d'un caractère très raide à l'égard de ses subordonnés comme de ses supérieurs, et par surcroît juriste resté jusqu'à la fin passionné pour sa discipline. Salvani cependant s'en tient au plan ascétique de l'*Introduction à la Vie Dévote* et n'a que de très rares échappées vers la mystique du *Traité de l'Amour de Dieu.* Il ne manque pas de noter aussi les traits caractéristiques de la spiritualité cartusienne, sous forme surtout du culte de la solitude, ici matérialisé par la clôture stricte dans une maison suburbaine, et d'amour de la pauvreté, incarné dans l'aversion des bâtiments somptueux. Salvani demeure cependant un homme de son siècle dans son approbation du luxe baroque des peintures pieuses et des ornements liturgiques, comme dans son appétit de faits merveilleux ou réputés tels.

L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis,* Montreuil-sur-Mer, t. 1, 1890, p. 3-1. – S. Autore, *Scriptores Ordinis Cartusiensis,* ms, Grande Chartreuse, t. 4, n. 984. – M. Dubois, *La Chartreuse de Notre-Dame de La Verne,* dans *Revue Mabillon,* t. 21, 1931, p. 154. – A. Gruijs, *Cartusiana, un instrument heuristique,* t. 1, Paris, 1976, p. 159.

Augustin Devaux.

SALVATOR DE MUOLEN (Maschek), capucin, 1899-1974. – François Matzcicet est né d'un père originaire de Bohême, à Winterthur le 23 mai 1899. Le 13

septembre 1921 il revêtit l'habit des Capucins à Lucerne et fit sa profession le 14 septembre 1922. Après ses études cléricales, il fut ordonné prêtre le 4 juillet 1926. Il obtint la nationalité suisse sous le nom légal de Maschek le 1er décembre de la même année à Muolen (Saint-Gall). Durant sa vie, ses activités apostoliques furent surtout celles des missions populaires dans les divers cantons suisses. Confesseur et prédicateur, il fut aussi aumônier d'hôpitaux, directeur de retraites spirituelles, catéchiste et aumônier dans divers collèges et institutions. Il mourut à Schüpfheim le 2 août 1974.

Ces activités missionnaires et sacerdotales le mirent au contact des besoins spirituels de diverses catégories de fidèles. Ses publications ont pour but de leur offrir une meilleure formation religieuse, morale et sociale : manuels de piété, vies de saints ou de chrétiens signifiants, opuscules de morale et d'apologétique. Voici les principaux :

Tage der Gnade. Missionsbüchlein für Männer, für Jungmänner, für Frauen, für Jungfrauen, 4 vol., Einsiedeln, 1937. – *Katholisches Hausbuch. Zur Erbauung für die Familien und für die lieben Kranken, ibid.*, 1938, 1947. – *Neues Missionsbüchlein, ibid.*, 1948. – *Nachahmer Gottes. Ein Buch für die Priester*, 2 vol., Immensee, 1940 ; repris et augmenté, 4 vol., Innsbruck, 1952. – *Das lebende Evangelium. Eine neuzeitliche Heiligenlegende*, 2 vol., Einsiedeln-Zurich, 1944-1945. – *Maria im Alltag. 31 Lesungen*, Berne, 1964. – *Unsere Vorbilder. Heilige, Helden, Namenspatrone...*, Neu-Ulm, 1964.

CF, t. 13, 1943, p. 446, 450-51. – Salvator von Muolen, *Vom Werden eines neuen Hospizes* (Spiez), dans *St. Fidelis* (Lucerne), t. 33, 1946, p. 61-65 ; *Unsere Hausmissionen. Zürich, Tagewerk eines Hausmissionärs, ibid.*, t. 40, 1953, p. 197-200. – G. Willimann, *P. Salvator Maschek, ibid.*, t. 62, 1975, p. 37-39.

Isidoro de Villapadierna.

SALVI (Laurent de Saint-François-Xavier), passioniste, 1782-1856. – Né à Rome le 30 novembre 1782, Lorenzo di San Francesco Saverio fit profession chez les Passionistes le 15 novembre 1802 et fut ordonné prêtre le 29 décembre 1805. Son apostolat comme sa vie spirituelle furent marqués par la dévotion à l'enfance du Verbe incarné, dévotion qu'il s'efforça de promouvoir par la parole, la direction spirituelle et par ses écrits. Un témoin affirme : « La devozione a Gesù Bambino fu l'umore vitale dell' albero delle virtù di Lorenzino, l'origine della sua santità e il compimento » (*Positio super virtutibus*, n. 227, p. 389-90). Il mourut le 12 juin 1856 en renom de sainteté. Sa cause de canonisation est en cours.

Tous ses écrits édités exposent sa dévotion centrale : *Invito a tutti i fedeli del mondo cattolico con alcuni esercizi divoti in onore della S. Infanzia di Gesù Cristo* (Assise, 1825) ; – *L'anima innamorata di Gesù Bambino da cui riceve quotidiane spirituali istruzioni ed al quale si rivolge ogni giorno in santi colloqui* (4 vol., Assise, 1832-1833) ; cet ouvrage fut réduit en un volume : *L'anima... da cui riceve ogni giorno brevissimi inviti spirituali*, qui connut le succès (6e éd., Rome, 1870).

La doctrine de Salvi est claire et solidement fondée. L'auteur, dont le style est bien de son siècle, avait été frappé par une phrase de Thomas a Kempis : « semper nova nobis sit Nativitas Christi » (*sermo* 3 de Nativitate) ; il réfléchit sur les trois naissances du Christ : l'éternel engendrement du Père, l'unique de la Vierge Mère, et celle qui se produit dans l'âme du croyant. En celle-ci « concipitur per affectum, nascitur per effectum, nutritur per profectum » (Innocent III, *sermo* 3 in Nativitate, PL 217, 461b). Salvi entend bien que cette dévotion à l'enfance du Christ mène à l'enfance spirituelle : elle s'exerce et se vit à l'école de Bethléem, où le Verbe incarné donne l'exemple de toutes les vertus, surtout de l'accomplissement de la volonté de son Père en faveur de l'homme. L'influence de Salvi n'a pas été étudiée ; elle ne semble pas avoir atteint Thérèse de l'Enfant-Jésus (cf. art. *Enfance spirituelle*, DS, t. 4, col. 682-714, où Salvi ne paraît pas).

P. Nesti, *Il Natale di Gesù : Esperienza di vita*, Rome, 1978 (étude sur la doctrine de Salvi). – *P. Lorenzo Mª di S. Francesco Saverio (Salvi), missionario passionista, apostolo di Gesù Bambino*, Rome, 1985.

Fabiano Giorgini.

SALVIEN DE MARSEILLE, prêtre, 1e moitié du 5e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Le projet d'une œuvre salutaire et sa réalisation.* – 4. *La conviction religieuse.* – 5. *L'intérêt documentaire.*

1. Vie. – A partir de maigres sources biographiques, on peut affirmer que Salvien est né vers le début du 5e siècle, guère plus tard. Originaire de la région rhénane, il y connut dans sa jeunesse l'horreur des invasions (prise de Trèves, probablement la 3e vers 418-420), mais il ne semble pas qu'il y ait vécu aussi sous l'occupation franque comme certains de ses parents. Il s'est établi assez tôt dans le midi de la Gaule.

Il était de bonne famille et bien instruit. Fut-il chrétien dès sa naissance ? L'était-il quand il se maria ? Quoi qu'il en soit, le moment décisif de sa vie spirituelle, sa *conversio*, est à situer plus tard.

Ce que Salvien et son épouse (qui avaient eu une fille) appellent leur *conversiuncula* (*Lettre* IV, 6) provoqua chez les beaux-parents de Salvien un ressentiment qui dura même après que ces païens d'origine se furent à leur tour convertis au christianisme. Salvien, à en juger d'après la lettre qu'il leur adressa (IV), sept ans après sa *conversio*, n'était pas séparé de sa femme et de sa fille. Il n'était donc pas moine à ce moment-là et rien ne prouve qu'il le fût jamais. Était-il déjà diacre ou prêtre ? C'est fort douteux car il n'en souffle mot. Par la suite, il fut attiré par le prestige de l'abbaye de Lérins où sa piété et sa science lui valurent l'estime des moines et de leur premier abbé, Honorat (donc, avant que celui-ci ne devînt évêque d'Arles en 427).

Toujours est-il que Salvien fut prêtre à Marseille. L'indication nous vient de Gennade qui l'était lui aussi au même endroit. Il ne nous dit pas si Salvien était déjà prêtre à Lérins. En tout cas Marseille était aussi un centre religieux et ascétique, où bien des *sancti* ont pu faire à Salvien la réputation d'un *magister episcoporum*.

Cette tournure est employée par Gennade dans un contexte trop élogieux et trop en liaison avec les abondants écrits et mérites littéraires de Salvien pour que l'on puisse y voir une simple allusion plaisante au fait qu'il instruisit à Lérins les deux fils d'Eucher de Lyon, appelés à devenir eux aussi évêques comme leur père (Salonius à Genève, Veranus peut-être à Vence) : Salvien partagea d'ailleurs cette tâche avec le prêtre Vincent, auteur du célèbre *Commonitorium*, et Hilaire, futur évêque d'Arles.

Sur l'activité pastorale du prêtre Salvien, nous n'avons aucune indication (excepté une allusion, *De*

gubernatione Dei IV, 74-75), mais l'éloquence passionnée de ses traités ne semble laisser de place que pour l'hypothèse d'un homme qui aurait mis ses actes au diapason de ses écrits. Il vivait encore *in senectute bona* quand Gennade écrivit la notice qui le concerne, vers 470.

La plupart des mss de l'œuvre de Salvien le tiennent pour un *episcopus* dans leurs incipit et explicit. Erreur sur le sens de *magister episcoporum* ? On a pu lire aussi chez Gennade (*ibid.*) *Homilias episcopus factus* au lieu de *episcopis factas*. Une liste épiscopale de Genève donne aussi *Salvianus* au lieu de *Salonius* (cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 1, 2e éd., Paris, 1907, p. 221). Le nom de Salvien, peu fréquent mais attesté (ainsi l'évêque espagnol priscillaniste, mais aussi quelques autres : cf. Pauly-Wissowa, 2. Reihe, 1/2, 1920, col. 2017), n'a pu être rattaché à une grande famille rhénane ; toutefois il nous apprend qu'un jeune homme de sa parenté était « inter suos non parvi nominis, familia non obscura, domo non despicabilis » (*Lettre* I, 5).

Gennade, *De viris illustribus* 68, éd. E. C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 84-85. – Hilaire d'Arles, *Sermo de vita sancti Honorati...*, éd. S. Cavallin, Lund, 1952, p. 63 ; éd. M.-D. Valentin, SC 235, Paris, 1977, p. 124. – Eucher de Lyon, *Instructionum ad Salonium libri*, éd. C. Wotke, CSEL 31/1, 1894, p. 65-66. – Adon de Vienne, *Chronicon*, PL 123, col. 104. – G. Lagarrigue, SC 176, 1971, p. 9-13. – Ph. Badot, *La notice de Gennade relative à Salvien*, RBén., t. 84, 1974, p. 352-66 (important). – Cf. aussi R. Kamienik, *Quelques problèmes biographiques concernant S. de M. restés sans solution*, dans *Annales Univ. M. Curie*, Sect. F, 23-24, Lublin, 1968-1969, p. 74-110. – Sur le christianisme à Lérins et à Marseille : DACL, art. *Lérins*, t. 8/2, col. 2596-2627, et *Marseille*, t. 10/2, col. 2227-29. – DS, t. 5, col. 789-805 (spiritualité de l'époque). – É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2, nouv. éd., Paris, 1966 ; t. 3, 1965. – S. Pricoco, *L'isola dei santi*, Rome, 1978.

2. Œuvres. – D'après Gennade, qui dit n'en avoir lu qu'une partie, les œuvres de Salvien seraient nombreuses et assez variées, écrites dans un style tantôt châtié, tantôt plus familier (*scripsit scholastico et aperto sermone multa*).

Il cite : *De virginitatis bono*, au prêtre Marcellus (3 livres), *Adversus avaritiam* (4 livres), *De praesenti judicio* (5 livres, précédés d'un *liber satisfactionis* à l'évêque Salonius), *Expositio extremae partis libri Ecclesiastes*, à Claudius évêque de Vienne (1 livre), des Lettres (1 livre), *De principio Genesis usque ad condicionem hominis*, sorte d'Hexaméron en vers, « à la manière des Grecs » (1 livre), de nombreuses Homélies « faites pour les évêques ».

Ph. Badot (cf. *supra*), éclairant quelques tournures obscures du texte, rattache aux Homélies l'expression « Sacramentorum vero quantas nec recordor » : il s'agit non pas de formules de prières pour les messes mais d'homélies sur les lectures de l'Évangile faites à la messe. Il rappelle aussi qu'il y a eu effectivement un Claudius évêque de Vienne. – H. Hagen, *Catal. cod. Bernensium*, p. 69, 155, 615, signale un *Tractatus de vitiis (et virtutibus) gentium*, mince ouvrage attribué sans fondement à Salvien, à partir de quelques vagues analogies de style (cf. G. Vecchi, *Studi Salvianei* I, Bologne, 1951, p. 20, n. 3).

Il ne nous reste plus que l'*Ad Ecclesiam* (= *Adversus avaritiam*), le *De gubernatione Dei* (= *De praesenti judicio* précédé du *Liber satisfactionis*) et neuf *Lettres*.

Éditions : Bâle, 1528 (dans l'*Antidoton...* de J. Sichard : *Lettre* IX et *Ad Ecclesiam*), 1530 (par J.A. Brassicanus : *De gubernatione Dei*) ; Paris, 1580 (P. Pithou) ; Trèves, 1609 (par J. Macherentini : *Ad Ecclesiam*) ; Altorf, 1611 (C. Rittershausen) ; Paris, 1663, 1669, 1684 (É. Baluze ; l'éd. de 1684 est reprise dans PL 53, 25-238) ; Berlin, 1877 (MGH, *Auctores antiqui*, t. 1/1, C. Halm) ; Vienne, 1883 (CSEL 8, F. Pauly) ; Paris, 1971 et 1975 (SC 176, 220, G. Lagarrigue).

Traductions modernes : en français par G. Lagarrigue (*ibid.*) ; – en allemand par A. Mayer, coll. Bibliothek der Kirchenväter, Munich, 1935 ; rééd. revue par N. Brox, Munich, 1983 ; – en anglais par E.M. Sanford, New York, 1930 (*De gubernatione Dei*) ; J.F. O'Sullivan, coll. The Fathers of the Church 3, Washington, 1947 (rééd. 1962) ; – en italien par E. Marotta, Rome, 1977 (*Ad Ecclesiam*).

1° *Les Lettres.* – Les sept premières ressemblent fort à une anthologie ; elles proviennent vraisemblablement de l'*Epistularum liber unus* dont parle Gennade.

Mais elles peuvent n'en constituer qu'une partie, car l'étude du ms unique qui les a transmises montre que la fin du texte avait été perdue avant que le scribe n'effectuât sa copie. Il n'est pas davantage prouvé qu'il ait disposé du début du texte, vu l'absence d'un incipit révélateur. En tout cas, il nous semble qu'il y a eu un choix, sans doute très ancien, dans la correspondance de Salvien (peut-être le recueil initial était-il déjà une anthologie). Ces lettres montrent comment il était beau d'écrire à l'époque en de grandes ou délicates occasions ; d'où leur intérêt pour l'appréciation de l'éloquence épistolaire telle qu'on la concevait alors.

Nous trouvons en effet : I, lettre de recommandation à des moines (de Lérins sans doute) en faveur d'un jeune homme ; II, lettre de reproches à un supérieur ecclésiastique (Eucher, récemment promu évêque) ; III, début d'une lettre d'excuses à un supérieur ecclésiastique (probablement Agrycius ou Agroecius, évêque de Sens) ; IV, lettre d'explication aux parents déçus par la conversion trop sérieuse de leurs enfants ; V, lettre de félicitations à une sainte femme guérie d'une grave maladie ; VI, lettre de rappel d'amitié ; VII, lettre d'avances à des supérieurs pour établir une correspondance suivie avec eux. L'ensemble laisse deviner que Salvien était plus clément et plus avenant qu'on ne le penserait à la seule lecture de ses traités.

Analyse du contenu et étude du ms par G. Lagarrigue, SC 176, p. 15-28, qui établit l'ordre initial des lettres (I, II, VI, VII, IV, V, III) ; I. Opelt, *Briefe des Salvian von Marseille. Zwischen Christen und Barbaren*, dans *Romanobarbarica*, t. 4, 1979, p. 161-82.

La lettre VIII félicite Eucher pour ses deux récents ouvrages, les *Formulae spiritalis intelligentiae* et les *Instructionum libri duo* : elle est transmise avec les mss de ceux-ci (cf. éd. d'Eucher par C. Wotke, CSEL 31/1). Pareillement, la lettre IX est donnée par les mss avec l'*Ad Ecclesiam*, dont elle prétend expliquer les intentions et justifier le pseudonyme de l'auteur (cf. G. Lagarrigue, SC 176, p. 28, 43-44).

2° *L'Ad Ecclesiam.* – Les mss les plus autorisés ne donnent pas d'autre titre que l'adresse initiale, *Timotheus, minimus servorum Dei, Ecclesiae catholicae toto orbe diffusae : gratia tibi*, etc., formule imitée des Épîtres de Paul comme la salutation qui termine l'ouvrage, conservé intégralement.

Études récentes : G. Lagarrigue, SC 176, p. 45-65, qui tient compte d'un nouveau ms découvert et recensé par G. Morin, RBén., t. 43, 1931, p. 194-206 (rééd. PLS 3, 203-13), examiné également par A. Vandeven (thèse de Louvain, 1943). – H.

Fischer, *Die Schrift des Salvian von Marseille An die Kirche. Eine historisch-theologische Untersuchung* (Europäische Hochschulschriften 23, 57), Berne, 1976. – Consulter aussi : O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Ein Beitrag zur sozialen Frage,* Fribourg/Br., 1908, p. 194-203. – E. Lesne, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne,* Paris, 1910, p. 23-31. – G. Walter, *Les origines du communisme, judaïques, chrétiennes, grecques, latines,* Paris, 1931, p. 253-62. – A.E. Haefner, *A unic Source for the Study of Ancient Pseudonimity,* dans *Anglican Theological Review,* 1934, p. 8 svv. – E.F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht,* Berlin, 1956.

3° *Le De gubernatione Dei.* – C'est le titre le plus usuel, mais que nous croyons autorisé, pour désigner un ouvrage qui se présente comme un traité en huit livres, précédé d'une courte lettre à l'évêque Salonius. La thèse générale est prouvée par référence à la Bible (Ancien Testament) dans les livres I-II ; viennent ensuite six autres livres qui prétendent examiner l'ensemble de la situation contemporaine et y trouver des preuves non moins significatives.

La tradition manuscrite atteste aussi le titre *De justo Dei praesentique judicio.* Il s'agit donc de l'ouvrage signalé par Gennade (cf. *supra*) de façon quasi analogue. Mais qu'est-il advenu du *Liber satisfationis* dont il nous parle aussi comme du *proemium* de ce traité ? Nous suivons Ph. Badot, dans son étude fouillée sur la question (cf. *supra*), quand il identifie le *Liber satisfactionis* aux deux premiers livres du *De gubernatione Dei.* Mais le reste, qui devait donc s'appeler au départ *De [justo Dei] praesenti [que] judicio,* présente six livres au lieu des cinq signalés par Gennade. Ph. Badot pense que les deux derniers, donnés par la tradition, n'en faisaient qu'un, ce qui donne un compte juste (mais dans ce cas le dernier livre est bien copieux) ; il pense aussi que le traité n'est pas achevé (volontairement ou par accident de transmission). Mais la conclusion générale, fût-elle une redite, faisant défaut, et l'ensemble se terminant brusquement par un épisode qui n'est pas présenté comme un épilogue, nous serions tentés quant à nous de parler d'inachèvement à tout le moins « rhétorique » : Salvien arrêtant soudainement une suite d'exemples qu'il ne pouvait prolonger outre mesure. Quoi qu'il en soit, nous pensons qu'il y a eu un habile remaniement (vraisemblablement voulu par l'auteur) dans la présentation, de manière à donner au *Liber satisfactionis* et au *De praesenti judicio* l'allure d'un traité unique dont le nouveau titre (*De gubernatione Dei*), plus englobant et par conséquent plus ambitieux que les précédents, a pu avoir en outre le mérite de supprimer toute confusion entre « la première et la seconde édition ».

3. Le projet d'une œuvre « salutaire » et sa réalisation. – 1° *Le projet.* – Dans chacun de ses deux grands ouvrages, Salvien signale clairement, et rappelle à l'occasion par des tournures frappantes, les thèmes généraux et particuliers qu'il entend développer. Il n'ignore pas que ses virulentes critiques risquent de « sembler intolérables » à certains lecteurs qui ne manqueront pas de s'en « indigner » (*De gub.* VII, 101) ; il se déclare néanmoins convaincu de son « objectivité », qu'il croit (*De gub.,* préf.) ou qu'il espère (*Lettre* IX, 15) salutaire.

Cette conviction a embarrassé la critique à partir du 19e siècle : l'objectivité de l'auteur n'apparaissant pas évidente, en quel sens se veut-il salutaire ? Quel *remedium* (*De gub.,* préf.) entend-il proposer aux « malades » (*De gub.,* préf.) ? Son éloge outrancier des Germains au détriment des Romains, favorablement perçu par les Allemands, a suscité les rancœurs françaises ! Sa dénonciation radicale de l'avarice en a fait un communiste chrétien (G. Walter) ou du moins un homme chez qui prédomine la préoccupation sociale (H. Fischer). A la suite de M. Pellegrino, on a compris le plus souvent que sa pensée était d'abord religieuse : c'est un moraliste et un pasteur (G. Lagarrigue), aux accents prophétiques (Ph. Badot), non pas moraliste mais prophète (C. Leonardi).

Dévoiler le mélange coupable d'impiété et de suffisance religieuse chez la plupart des chrétiens de son époque (prêtres et religieux compris), telle est l'intention la plus apparente et la plus avouée des deux ouvrages. L'*Ad Ecclesiam* prend pour cible l'avarice, étant donné l'universalité dans l'Église de cette « racine de tous les maux » (1 *Tim.* 6,10). Dans le *De gubernatione Dei,* le tableau s'élargit : tous les vices sont visés, et les chrétiens (romains) sont plus vicieux que les barbares (païens ou hérétiques). L'avarice conduit à la damnation, mais l'infériorité morale par rapport aux barbares, outre la damnation qu'elle laisse présager, vaut aux Romains, dans l'immédiat, la destruction fort avancée de leur État, avec tous les maux qui s'ensuivent.

2° *La réalisation.* – 1) *L'Ad Ecclesiam.* – Pour souligner l'importance de son propos, Salvien, toute modestie mise à part quoi qu'il en dise (*Lettre* IX, 14-16), le présente comme une sorte de « lettre encyclique » émanant de l'apôtre Timothée : simple fiction rhétorique, uniquement perceptible au début et à la fin de l'ouvrage, et qui ne saurait tromper étant donné les allusions avouées aux réalités du 5e siècle. La majesté constante du style oratoire, la force de l'invective témoignent aussi à leur manière du sérieux de l'entreprise. L'argumentation vise tous les chrétiens mais eux seuls : c'est seulement chez eux, si nous comprenons bien, que l'avarice se révèle comme une perversité illogique et monstrueuse.

Au moment de mourir, ils vont même jusqu'à « prolonger l'esclavage idolâtrique au-delà de la mort », soit qu'ils corrompent leurs enfants en leur laissant leurs richesses, soit même qu'ils instituent héritiers des étrangers de haut rang qui honoreront leur mémoire ! Cependant, comme Salvien ne s'explique pas sur les biens non superflus qui méritent d'être gardés ou transmis par héritage, son habileté à repérer le péché sous des gestes significatifs peut sembler un peu courte. Ne s'attachant qu'à la misère des âmes, il décrit si peu dans cet ouvrage les « pauvres » de son temps que certains critiques lui ont prêté l'intention secrète de quêter en faveur de ses collègues, clercs ou religieux, dont il dit pourtant qu'ils sont aussi avaricieux et plus coupables de l'être que les laïcs (cf. G. Lagarrigue, SC 176, p. 33-36).

2) *Le De gubernatione Dei.* – L'intention initiale (et initialement suggérée dans l'ouvrage) fut d'expliquer les malheurs de la chrétienté, du moins occidentale, comme un châtiment divin motivé par la supériorité morale des barbares, au demeurant plus excusables dans leurs vices du fait de leur méconnaissance de la vérité catholique. Sans doute inciterait-on ainsi un nombre plus ou moins grand de pécheurs à se repentir. La matière s'annonçait plus vaste que celle de l'*Ad Ecclesiam* : il fallut cependant voir plus grand encore, car le propos ne devenait recevable que s'il était plus général et s'appuyait sur un préalable théologique et exégétique (d'où le *Liber satisfactionis* : l. I-II de nos éditions).

En définitive, on aboutit à un traité articulé comme suit : thèse générale : pas de gouvernement divin sans jugement présent (récompenses et punitions dès ici-bas). La raison naturelle prouve seulement la providence originelle du Créateur ; la raison théologique prouve qu'il n'y a prière que si Dieu rétribue et dirige en ce monde. Après ce court appel, un examen de l'Ancien Testament vient confirmer la thèse par les faits (*exempla* : I) et par les paroles (*testimonia* : II). Vient ensuite l'examen de l'actualité : c'est le gros de l'ouvrage, en deux parties. La première (III à IV, 53) est bâtie sur un double contraste entre a) les exigences de la Loi divine et le comportement des « chrétiens », b) le comportement des « chrétiens » comparé aux bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu. Ce premier travail « comparatiste » tourne volontiers au pamphlet : « Mis à part un très petit nombre qui fuit le mal, l'assemblée des chrétiens est-elle autre chose qu'une sentine de vices ? » (III, 44). La deuxième partie (IV, 54 à la fin) est une comparaison entre les romains et les barbares, toujours à l'avantage de ces derniers. La première partie ne manque pas de souligner que la culpabilité d'un romain est proportionnelle à son importance sociale : les lecteurs, gens aisés, sont donc invités à comprendre qu'ils appartiennent, au sein d'un peuple vicieux, à la classe la plus vicieuse. Dans la deuxième, ils apprennent que le peuple dont ils constituent la classe la plus vicieuse est lui-même le plus vicieux de tous. De tout cela ils pourront bien conclure que les malheurs de Rome sont à l'évidence la manifestation du gouvernement-jugement de Dieu.

4. La conviction religieuse. – Toutes les catégories de chrétiens se voient proposer par Salvien un idéal intransigeant de sainteté qui contraste extrêmement avec les vices et l'impiété qu'il reproche à la plupart d'entre eux (cf. *De gub.* v, 60-61, très caractéristique). Sans doute l'anthropologie qui a sa faveur l'a-t-elle convaincu qu'il pouvait toucher, avec plus ou moins de succès, un assez vaste public.

Anthropologie de type pélagien, illustrée par un poète aquitain (cf. G. Lagarrigue, *Le Carmen de Providentia Dei : optimisme religieux et espoir patriotique,* dans *Hommages à R. Schilling,* Paris, 1983, p. 137-45), influencée par J. Cassien. Dans l'homme, la « guerre civile » (*Carmen...*, v. 660-661) entre la chair et l'esprit est arbitrée par la volonté libre. Par l'ascèse, les victoires de l'esprit ont tendance à devenir définitives (cf. surtout *Lettre* V) ; inversement, à trop suivre le corps, on devient insensible à l'esprit et la foi est perdue, supposé qu'on l'ait jamais eue. Les terribles tableaux de Salvien concernant l'Afrique, Trèves et Cologne montrent que nombreux sont les faux chrétiens parvenus à ce stade.

Ses lecteurs, puisqu'il leur prêche, ne lui semblent pas tout à fait perdus. Mais il estime qu'ils ont commencé à devenir sourds à l'esprit et que cette infirmité est même très avancée. Que faire alors, sinon forcer le ton pour se faire entendre ? En leur signalant la fréquence et la monstruosité des cas désespérés, ils sentiront mieux l'urgence du péril. Telle est la raison, pensons-nous, de la brutale « objectivité » de Salvien mais aussi de son exégèse rigoriste. La plupart des chrétiens, tièdes et même moins que cela, n'éprouvant guère l'exigence du combat spirituel, il faut leur rappeler que la Loi Nouvelle en fait une obligation, que la damnation future et la destruction « présente » menace toute Jérusalem devenue Sodome : avis aux clercs qui voudraient par politique édulcorer sur ces points la parole de Dieu !

Le tableau brossé par Salvien est décidément très sombre, aggravé de surcroît par l'invective mordante : en suit-il qu'il remette en cause, dans leurs principes mêmes, les institutions ecclésiastiques et politiques ? En fait, ce sont les abus de pouvoir qu'il dénonce, et il les aperçoit presque exclusivement chez les subalternes ou chez de riches usurpateurs. Pas la moindre critique circonstanciée de l'épiscopat, sauf à dire – à un évêque, d'ailleurs – que l'avarice peut monter jusqu'à lui, mais une appréciation d'ensemble peu flatteuse pour le bas clergé ou les simples religieux. Sur les empereurs, un mot pour dire que leurs caisses sont vides et que les rescapés des massacres leur demandent... des spectacles ; mais les généraux, les magistrats, les agents du fisc sont pris à partie, sans oublier les *patroni* latifondiaires qui réduisent indûment leurs « colons » en « esclaves », telle la magicienne Circé transformant les hommes en porcs.

C. Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale : Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia,* dans *Studi Medievali,* t. 18/2, 1977, p. 491-608, estime (p. 585) que « la clé de lecture (du *De gub.* IV et V) ne consiste pas à relever les éventuelles exagérations, mais à comprendre combien la condamnation de la chrétienté constantinienne d'Occident est ici totale ». D'après nous, à supposer que Salvien déplore sans le dire l'étatisation du catholicisme, il faut admettre qu'elle n'est pour lui qu'un abus (parmi d'autres), donc une « exagération » elle aussi. Et plutôt que de saisir le moment historique où l'institution devient abus, il préfère en dévoiler les conséquences, pourvu qu'elles soient monstrueuses, dans les âmes et dans la société.

Au demeurant, si les crimes de l'époque sont d'autant plus coupables que leurs auteurs sont plus grands, Salvien ne plaint leurs nombreuses victimes qu'en tant que telles. Il signale que la populace, notamment urbaine, ne suit que trop bien le mauvais exemple venu de haut, et consolide par sa masse la corruption romaine. Les paysans, il est vrai, sont épargnés par notre censeur, même si, écrasés par le fisc et asservis par les *patroni,* ils se livrent à de terribles révoltes (la Bagaude). Ces illettrés, en tout cas, ne sauraient lire sa censure, et se la voient donc refusée ! Peut-être Salvien les considère-t-il comme étant hors de l'Église et hors de l'État (ce qui ne les empêche pas de menacer celui-ci, un peu comme les barbares).

Les barbares, qu'ils soient païens ou hérétiques, sont plus excusables et d'ailleurs moins vicieux que les romains. Ici encore il faut se référer à l'anthropologie alors en vogue. Le *Carmen de Providentia Dei* tient la loi naturelle pour « écrite » dans le cœur de l'homme (v. 419-421, 432-433). Salvien, quant à lui, esquive toute controverse théologique qui le détournerait de son propos, mais le courant pélagianiste lui fournit un nouveau paradoxe : alors que la loi évangélique est plus exigeante que toute autre, les chrétiens sont plus vicieux que les anciens juifs ou les païens. Personne, de nos jours, ne peut se comparer aux justes de l'ancienne loi (*De gub.* III, 58). Toutefois Salvien ne va pas jusqu'à dire que plus une religion est sublime, plus elle rend pervers ceux qui ne la pratiquent pas intégralement.

Augustin, dans la *Cité de Dieu,* reconnaissait que certains païens avaient donné (surtout dans le passé) quelques beaux exemples d'une vertu trop humaine, certes, mais parfois héroïque ; Salvien retient de cela que l'on peut opposer un paganisme vertueux à un christianisme corrompu. Non pas que la vertu des philosophes réussisse à le duper, et surtout pas celle de Socrate (connu de lui comme le monstrueux apologète de l'amour libre), mais il voit dans la vie « sobre et agreste » des anciens romains, qui enrichissaient par

leur pauvreté privée la puissance croissante de leur État, un contraste saisissant avec ceux de son temps. L'antique vertu est désormais à rechercher chez les germains : Tacite avait déjà signalé leur mépris de l'or, leur frugalité, leur chasteté (sans même nier qu'ils aient des vices, puisque ceux des romains sont pires). Un tel éloge, si peu réservé, des barbares païens ou hérétiques n'a pu germer que dans un milieu où l'on admettait la valeur et l'efficacité de la conscience « naturelle », même quand elle n'est pas soutenue par la vérité évangélique correctement comprise et enseignée.

5. L'INTÉRÊT DOCUMENTAIRE. – Salvien ne prétend pas être historien ni exhaustif. Il affirme d'ailleurs que ses lecteurs connaissent bien la situation et a donc quelque excuse à n'en retenir que les aspects les plus condamnables. Il est vrai qu'il est tout aussi sélectif et emporté quand il s'agit de contrées moins connues de ses lecteurs et de lui-même comme l'Afrique. Mais sans parler de quelques données précises qu'on n'a pas manqué de glaner chez lui, il reste dans l'ensemble un témoin précieux pourvu qu'on réussisse à ne pas le tenir pour un isolé.

En matière de religion, ses réticences de « spirituel » sur la façade que présente l'Église, son hagiologie et sa démonologie quintessenciées au point de ne citer aucun nom ni aucun « miracle » matériel (par quoi il diffère de Cassien), méritent d'être prises en compte si l'on veut rééquilibrer le tableau du christianisme gallo-romain au 5e siècle. Du point de vue social et politique on n'a pas fini de s'interroger sur la résonance de ce tambour : de grands personnages, devenus évêques, semblent avoir perçu eux aussi la nécessité du renoncement aux richesses, et peut-être la clémence de Salvien envers les barbares a-t-elle été bien accueillie chaque fois que l'aristocratie et l'épiscopat ont cherché un *modus vivendi* avec les nouveaux maîtres.

D'une bibliographie assez copieuse nous ne retenons ici que les travaux les plus récents qui n'ont pas été cités dans l'article. On trouvera un complément dans notre édition de Salvien (cf. *supra*) ou dans les manuels de littérature et d'histoire. – J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, 2e éd., Paris, 1971, p. 434-37. – F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, 1967, p. 293-310. – W. Blum, *Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach Salvian von Massilia*, dans *Münchener theol. Zeitschrift*, t. 21, 1970, p. 391-97. – L.J. Van der Lof, *Die Gotteskonzeption und das Individuum bei Salvianus*, dans *Studia Patristica*, t. 13 = TU 116, Berlin, 1975, p. 322-29. – F. Martelli, *Morale e potere nel mondo tardoantico*, dans *Antiqua*, t. 4, 1979, p. 24-32. – J. Badewien, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, coll. *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 32, Göttingen, 1980, 211 p. – G. W. Olsen, *Reform after the pattern of the primitive Church in the thought of Salvian of Marseille*, dans *The Catholic Historical Review*, t. 68, 1982, p. 1-12.

DTC, t. 14/1, 1939, col. 1056-58 (G. Bardy). – EC, t. 10, 1953, col. 1726-7 (J. Madoz). – LTK, t. 9, 1964, col. 283 (I. Straub). – NEC, t. 12, 1967, p. 1003 (H.G.J. Beck). – *Dizionario Patristico...*, t. 2, 1983, col. 3073-76 (M. Pellegrino).

Georges LAGARRIGUE.

SANADON (NICOLAS), jésuite, 1651-1720. – Né à Rouen le 14 décembre 1651, Nicolas Sanadon entre dans la Compagnie de Jésus le 9 octobre 1674, dans la province de Paris. Après avoir enseigné les humanités, puis durant huit ans la philosophie (au collège de Paris l'année 1687-88), il travailla tout le reste de son existence à la maison de retraites ouverte auprès du noviciat parisien en 1682 par Louis Le Valois (DS, t. 9, col. 733-35). Sanadon y fut affecté à partir de 1692 ; il fit construire de vastes bâtiments capables d'accueillir jusqu'à 70 retraitants et recueillit des fonds pour offrir des retraites gratuites aux personnes peu fortunées ; il fut aussi directeur spirituel auprès de communautés religieuses et participa à des missions et des retraites dans les campagnes. Il mourut au noviciat de Paris le 21 juin 1720.

Les ouvrages de Sanadon sont directement issus de ces ministères. Il n'en publia lui-même qu'un seul, qui a connu un extraordinaire succès : *Prières et instructions chrétiennes* (Paris, 1701, 330 p.).

On compte une quarantaine d'éditions jusque vers 1825, plus ou moins adaptées, augmentées ou réduites, telle celle par le jésuite Jean-Claude Deville (*Journée du chrétien* souvent éditée dès avant 1727 et jusqu'en 1806). Fr. Lagrange, évêque de Chartres † 1895, reprend encore des textes de Sanadon dans *Le Guide du chrétien dans la voie du salut* (Paris, 1858). Les prières que propose Sanadon pour suivre la Messe seront reprises pendant deux siècles dans les livres de dévotion.

C'est surtout cet ouvrage que Bremond a retenu parmi les œuvres de Sanadon. Il en loue les « Méditations pour le renouvellement des promesses du Baptême » et les justes exigences de conversion concrètes pour la communion fréquente. Mais il critique assez justement les « formules non plus quasi-liturgiques, ou modelées sur la liturgie..., mais extra-liturgiques. La prière ne se distingue plus de la méditation discursive... Triomphe de l'onction et de l'éloquence ». Il note aussi que les textes conviennent également à tout chrétien : « Ce n'est certainement pas sobriété, mais ce livre répondrait plutôt au besoin... qu'ont alors les fidèles qu'on leur ' fournisse... des sentiments tendres et affectueux ' (cf. Préface de Sanadon). Moins nombreuses, les formules sont beaucoup plus longues... Même évolution dans les autres livres religieux de cette époque » (t. 10, p. 258-59).

L'édition de Paris, 1718, donne successivement : prière du matin avec les litanies du nom de Jésus (p. 1-12), prière du soir avec litanies de la sainte Vierge, prière du soir en commun (p. 13-29), manière d'employer chrétiennement la journée (p. 30-44) et trois manières d'entendre la Messe (p. 45-114) et la Messe des morts (p. 115-23), des exercices pour la communion et l'action de grâces (p. 124-46), des instructions sur la confession et l'examen de conscience (p. 146-203), diverses instructions tournant autour de la communion (p. 204-46) ; suivent des prières pour la visite aux églises, au Saint-Sacrement, des paraphrases de divers psaumes dont ceux de la pénitence, diverses prières, une paraphrase du Pater, des méditations sur le Baptême, une préparation à la mort et une pressante invitation à faire retraite (p. 247-448).

Les autres ouvrages de Sanadon ont été publiés après sa mort ; leur intérêt majeur est de montrer ce que pouvaient être les retraites données à Paris en ce début du 18e siècle : *Retraites spirituelles propres à tous les états* (Paris, 1728, 1748) : deux retraites sur l'équivalent du fondement et de la première semaine des *Exercices* ignatiens, deux retraites sur la vie de Jésus dont les méditations sont assez proches des récits évangéliques ; – *Retraites spirituelles propres aux communautés religieuses* (Paris, 1728) : une retraite sur la vocation religieuse, une sur les trois vœux, une autre sur la rénovation des vœux, deux autres dont les thèmes sont assez divers (on y remarque une considération sur la nécessité du travail, p. 52-58) ; – *Méditations sur la passion de N. S. Jésus-Christ* (Paris, 1731, 1748) : 36 méditations qui suivent

de près les récits de la passion, de la résurrection et des apparitions, de l'ascension et de la pentecôte ; enfin une préparation à la mort.

Quant au style de ces livres, on peut en dire ce que disait Bremond à propos des *Prières et instructions chrétiennes.*

Notons encore la lettre que Sanadon, qui était en relations avec Fénelon, lui envoie après sa condamnation (lettre du 30 mars 1699, dans *Œuvres complètes* de Fénelon, éd. de Paris-Lille, t. 9, 1851, lettre 598, p. 721) : « Tous les Jésuites, à l'exception de deux ou trois, ont regardé vos intérêts comme les leurs ».

On a dit que Sanadon aurait publié des *Pratiques sur les principales actions de la vie chrétienne* (anonyme, Rennes, Mathurin Denys, 1696) ; cet ouvrage, très différent des *Prières et instructions chrétiennes,* serait plutôt à attribuer au jésuite J. Jégou † 1701 (DS, t. 8, col. 872-73).

Sommervogel, t. 7, col. 507-09. – Lettre circulaire sur la mort de Sanadon par Cl. Judde, aux Archives de la province S.J. de Paris. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus,* Assistance de France, t. 1, Paris, 1892, p. 764. – Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 9, p. 37, 111, 202-03, 283 ; t. 10, p. 238, 257-58. – *Les Établissements des Jésuites en France,* t. 3, Enghien, 1955, col. 1314. – H. Hillenaar, *Fénelon et les Jésuites,* La Haye, 1967. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos,* Rome, 1967, p. 216-17 ; *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio,* t. 3, Rome, 1973, p. 69-70.

DS, t. 1, col. 1239 ; t. 2, col. 1234 ; t. 4, col. 1403 ; t. 5, col. 940 ; t. 6, col. 1167 ; t. 8, col. 1462 ; t. 9, col. 733.

Distinguer N. Sanadon de son neveu Noël-Étienne Sanadon, né à Rouen en 1676, jésuite en 1691, mort en 1733.

André Derville.

SÁNCHEZ (Pierre), jésuite, vers 1528-1609. – Né à San Martín de Valdeiglesias (Madrid), Pedro Sánchez étudia à l'université d'Alcalá et obtint les grades de maître ès arts et de docteur en théologie. Après avoir été recteur et professeur à l'université d'Alcalá, il entra dans la Compagnie à Alcalá en mai 1558 et fut envoyé au noviciat de Simancas. En 1559-1560, il enseigna la théologie à Valladolid ; il fut ensuite recteur des collèges de Salamanque et d'Alcalá (1569) jusqu'à ce que François de Borgia le mette en 1571 à la tête de l'expédition des quinze Jésuites chargés de fonder la province jésuite de la Nouvelle Espagne (Mexique). Dans sa charge de fondateur et de premier provincial (jusqu'en 1579 ?) de la Nouvelle Espagne, il fonda le grand collège de Mexico et ceux de Oaxaca, Pátzcuaro, Puebla et Valladolid (actuellement Morelia), ainsi que la résidence de Veracruz. Premier préposé de la maison professe de Mexico, il dirigea la congrégation mariale du Divin Sauveur. A partir de 1605, il fut directeur spirituel des jeunes jésuites de la ville ; c'est là qu'il mourut le 15 ou 16 juillet 1609.

De Sánchez, on publia, à Madrid en 1630, ses *Reglas e instrucciones de la Congregación de la Inmaculada Concepción de la Virgen María nuestra Señora* ; ce livre contient des prières avant et après la communion. Son œuvre vraiment significative pour l'histoire de la spiritualité est le *Libro del Reino de Dios y del camino por el que se alcanza* (Madrid, 1594).

Le *Libro del Reino de Dios* est probablement le premier traité systématique de spiritualité publié par un jésuite. Ce gros volume de 965 pages in-4° (sans compter les index) fut réédité à Madrid en 1599, revu et augmenté. Avant cette nouvelle édition, le général Cl. Aquaviva avait écrit : « Qu'il soit revu et réimprimé parce que, sans aucun doute, c'est un livre utile à tous ». Autre éd. Barcelone, 1605 ; Madrid, 1616 ; trad. en français (Paris, 1608 ; Pont-à-Mousson, 1609), allemand (Munich, 1609, 1611). L'auteur dédie son livre aux prêtres de la Compagnie pour l'exercice de leur ministère, en particulier aux confesseurs et aux directeurs spirituels, afin qu'ils aient en main « ejemplos y sentencias de Santos, y otros saludables remedios contra todos los pecados, para la instrucción y enseñanza de los penitentes ».

Le plus original et le plus intéressant, c'est peut-être la conception même du traité qui est centré sur l'idée évangélique du Règne de Dieu. Ce Règne est la fin, les vertus sont le chemin pour y parvenir, et ce chemin se manifeste à nous en Christ. Sánchez se situe bien dans la ligne des *Exercices* et de la « Méditation du Règne ». Le Règne de Dieu dans les cœurs est l'œuvre de la grâce ; par conséquent l'homme doit centrer son attention sur la justification, sur la lutte contre les difficultés qui s'opposent au progrès et à l'enracinement de l'agir vertueux. Sánchez distingue selon la tradition spirituelle entre les commençants qui avancent par l'exercice de la mortification, les progressants qui avancent dans la justice et la charité envers le prochain, et les parfaits qui traitent familièrement avec Dieu.

Le traité comporte quatre livres. Le premier explique ce qu'est le Règne de Dieu, la vocation au Règne, la foi, la crainte de Dieu, l'espérance, l'amour, la contrition, la pénitence, la justification. Le 2e, destiné aux commençants, traite de la mortification, de la fuite du monde et de ses pièges, de l'application au travail (chacun selon son état), de l'obéissance, de la diligence, du jeûne et de la tempérance, de la chasteté, de la pauvreté et du renoncement, de la modestie et même de l'honnête récréation (eutrapélie). Le 3e livre, pour les progressants, comprend la piété envers les parents et les proches, le respect des autorités et des saints, la miséricorde envers les pauvres, la reconnaissance, la vérité, la justice, la patience, la force et la magnanimité, la prudence et la discrétion (mère de toutes les vertus), et la charité soucieuse du salut du prochain. Dans le 4e livre, Sánchez expose diverses marques de la perfection, comme le fait de ne pas pécher par la langue, d'accomplir les commandements ; en elle-même, la perfection est sagesse et connaissance de Dieu qui culminent dans la charité : par elle « Dieu nous conduit et nous gouverne, et nous-mêmes nous nous soumettons parfaitement et nous nous unissons à lui et lui obéissons et agissons selon sa volonté » (c. 1) ; « suivre et imiter le Christ est la perfection même » (*ibid.*). On suit et imite le Christ par l'humilité, l'oraison et la contemplation, la dévotion à Dieu présent dans notre cœur, la pureté de cœur, la lutte contre les embûches que Satan dresse contre les parfaits, la correspondance aux grâces et faveurs que Dieu nous communique, et la persévérance jusqu'à la fin.

Sánchez avait envisagé quatre autres livres traitant : 1) des anges et de leur relation au Règne de Dieu ; 2) Du Règne de Dieu parmi les hommes et du règne du démon depuis le péché d'Adam ; 3) De la venue du Christ et comment il établit son Règne ; 4) Du Règne de Dieu dans l'autre vie, après la venue de l'Antichrist et le jugement dernier.

Dans chaque chapitre, Sánchez joint à son enseignement d'abondants exemples et paroles des Saints qui la confirment. Lorsqu'on lit cet ouvrage, on ne peut s'empêcher de penser qu'il ait servi d'inspiration à Alonso Rodríguez pour son *Ejercicio de perfección,* en particulier pour les chapitres qui appuient la doctrine par des exemples. Le *Libro del Reino de Dios* avait paru à Madrid quelques années avant que Rodríguez ne commence à préparer pour l'édition les *Pláticas* données aux novices.

Les fondements doctrinaux de l'œuvre de Sánchez sont presque exclusivement scripturaires ; cependant il utilise aussi Jean Chrysostome, Léon le Grand, Bernard, Jean Climaque, Cassien, etc. Les exemples sont tirés du *Pré spirituel* de Jean Moschus, de L. Surius et d'auteurs semblables. L'œuvre est imprégnée d'un sain optimisme et de sympathie, tant dans le fond de la pensée que dans la façon de l'exprimer avec un humour discret.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus : *Mex. 4* et *Cast. 13* (catalogues) ; *Hist. Soc. 43*, f. 119v. – Sources : dans la coll. Monumenta historica Societatis Iesu : *Nadal*, t. 1, p. 524 ; *Lainez*, t. 7-8 ; *Borgia*, t. 3-5 ; *Monumenta Mexicana*, t. 1-3.

Sommervogel, t. 7, col. 529-30 ; t. 12, col. 788. – J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas...*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 2833 et 4175.

B. Alcázar, *Chrono-historia de la Compañía de Jesús...*, Madrid, 1710. – F.J. Alegre, *Historia de la provincia de la Comp. de Jesús de Nueva España*, nouv. éd., t. 1-2, Rome, 1956-1958. – A. Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa...*, livre V, ch. 13, t. 1, Mexico, 1896, p. 316-29. – A. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vol., Madrid, 1902-1925, t. 2, *passim* ; t. 4, p. 389-90, 405, 418. – J.V. Jacobsen, *P. Sánchez Founder of the Jesuits in New Spain*, dans *Mid-America*, t. 22, 1940, p. 157-90 ; – J. de Guibert, *La spiritualité de la Comp. de Jésus*, Rome, 1953, p. 248-49. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 211-12. – F. Zambrano, *Diccionario biobibliográfico de la Comp. de Jesús en México*, t. 13, Mexico, 1974, p. 279-452 (bibl.).

DS, t. 4, col. 1174 ; t. 8, col. 984.

Manuel Ruiz Jurado.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO (Rodrigo), évêque, 1404-1470. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Déjà traité sommairement dans le DS (art. *Arévalo*, t. 1, col. 843), Rodrigo Sánchez de Arévalo doit être repris ici, car les recherches ont amené une meilleure connaissance de ses œuvres.

Né à Santa Maria de Nueva (Ségovie) en 1404, Rodrigo Sánchez a étudié durant dix ans le droit à Salamanque, où il a aussi pris les grades de bachelier ès arts et en théologie. Il accompagna le savant évêque de Burgos Alfonso de Cartagena au concile de Bâle ; il y est *claviger* et membre de la commission « des Douze », ce qui montre déjà ses positions anticonciliaristes. Conseiller des rois Juan II et Enrique IV de Castille, il fait de nombreuses ambassades pour amener d'autres princes à l'obédience du pape Eugène IV. Il est nommé évêque d'Oviedo (1457), de Zamora (1467), Calahorra (1468) et Palencia (1469) ; s'il s'occupa de ses diocèses, il n'y résida pas, car à partir de 1460 il vit pratiquement à Rome, comme référendaire papal et gouverneur du château Saint-Ange.

En 1468, il réconforte ses prisonniers, les humanistes de l'Académie romaine, par des lettres pleines de sentiments chrétiens et de réflexions sur les passions de l'âme. Bartolomeo Sacchi, dit Platina † 1481, le prend comme interlocuteur dans son *De falso et vero bono* (1469). Sánchez est un homme bon et droit qui garde bien des traits du passé, mais qui s'intéresse à son temps ; il écrit un peu sur tout ; nettement favorable à l'autorité et aux prérogatives pontificales, anticonciliariste, il combat aussi les fraticelles de son temps et les hussites à travers ce qu'il en apprend. Il meurt à Rome en 1470.

2. Œuvres. – Nous connaissons maintenant 28 traités (la plupart conservés mss au Vatican), douze discours, onze lettres et six sermons. Ne sont édités que 9 traités et 3 discours (cf. J.M. Laboa., *op. cit.*, p. 419-25). Sánchez est un canoniste qui dépasse le plan juridique ; il se nourrit de l'Écriture, cite fréquemment Jérôme, Ambroise, Jean Chrysostome, Isidore de Séville, Alexandre de Halès, surtout Augustin *(Cité de Dieu)* et Thomas d'Aquin *(Summa theol.)*. Ouvert aux courants de la Renaissance, il émaille ses écrits de sentences ou d'anecdotes des Anciens : Xénophon, Cicéron, Virgile, Salluste, Valère Maxime et surtout « notre Sénèque ».

Nous ne nous arrêtons ici qu'aux traités qui présentent un intérêt plus net pour la vie ou l'histoire spirituelle.

1) *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios* (1453) : la source principale est le *De liberis educandis* de Plutarque, complété par la lettre 107 de saint Jérôme. Sánchez montre que l'éthique chrétienne est supérieure à celle de l'Antiquité classique païenne. L'adolescence est semblable au printemps ; sa croissance doit être soutenue par la morale naturelle et la morale chrétienne. Trois vertus surtout sont importantes et il faut y exercer les jeunes : la réserve dans les paroles, la continence et la pudeur, à quoi s'ajoutent le respect et l'obéissance. – Mss : Univ. de Salamanque, cod. 2-c-4-181, f. 63-72 ; – Vatican, lat. 4881, f. 154-159v. – Éd. H. Keniston, dans *Bulletin hispanique*, t. 32, 1930, p. 204-17.

2) *Vergel de príncipes* (1456-57) : petit écrit sur les trois exercices propres à la formation des princes, les armes, la chasse et la musique ; dédié au roi Enrique IV, il tend à modérer l'usage de ces trois occupations pour qu'elles contribuent à faire croître les vertus et à diminuer les vices. – Éd. par F. de Uhagón (Madrid, 1900) et par M. Penna (coll. Biblioteca de Autores Españoles 116, Madrid, 1959).

3) *Tractatus ad quendam venerandum religiosum cartusiensem* (1461-64) : Sánchez y réfléchit sur l'opportunité de la présence des religieux dans les cours princières et sur les conditions dans lesquelles ils peuvent y demeurer. Le religieux doit y être un ferment de bons exemples, de vie réformée, d'obéissance et de respect envers le Saint-Siège, d'unité, etc. – Mss : Vatican, lat. 4881, f. 169-173v ; 3899, f. 37 ; – Université de Salamanque, cod. 2-c-4-181, f. 42-50.

4) *De paupertate Christi et apostolorum* (1466), écrit à propos des fraticelles d'Assise et de Poli qui ont été incarcérés au château Saint-Ange. Cinq juges avaient été nommés et trois avaient rédigé leur rapport (cf. Laboa, p. 134, 146). Sánchez écrit sur le désir exprès du pape, présentant les divers arguments *pro et contra*, non sans exagérer ce que les hérétiques contestent. L'ouvrage traite davantage de la royauté et seigneurie du Christ que de la pauvreté. A la différence d'autres théologiens qui, comme Alvaro Pelayo et Juan de Torquemada, se basent sur la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III en la complétant par celle de Jean XXII, *Cum inter*, Sánchez fait de cette dernière l'axe de son argumentation. Il a en horreur les principes du *Defensor pacis* de Marsille de Padoue, dont les fruits évidents sont le schisme renouvelé par Félix V.

Le prologue expose les arguments des fratricelles. La première partie développe dix considérations qui démontrent comment le Christ eut de plein droit *dominium* et juridiction sur le temporel ; s'il ne les a pas exercés, ce fut pour nous élever à des biens supérieurs. La deuxième partie tire 22 conclusions de la thèse énoncée dans la première. La 9e conclusion distingue les divers modes d'être pauvre : *inops, egenus, nudus, indigens, egestuosus* et *mendicus*. Ce dernier mode est celui qui convient le mieux au Christ, non pas en ce sens que le Christ aurait mendié de porte en porte, mais parce que sa pauvreté en esprit lui permettait de demander *tanquam potestatem habens*. La troisième partie résout onze

objections des opposants (par exemple, le fait que Jésus a dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde »).

Sánchez montre qu'il n'y a pas contradiction entre Jean XXII et Nicolas III. Humaniste, il convie à prendre une voie moyenne en s'appuyant sur *Prov.* 30,8. Si, comme disent les fratricelles, toute possession était illicite pour la hiérarchie de l'Église, on en arriverait à des conséquences radicales autant qu'impossibles à observer. Sánchez revient sur la question dans son *Defensorium Ecclesiae* (1466) et son *Liber de monarchia orbis* (1467) ; sa vision reste trop marquée par la situation de l'Église au moyen âge.

Mss : Vatican, lat. 969 ; cod. Chigi, A.VII, 223, f. 4-58v ; cod. Ottob. lat. 454 ; – Univ. de Bologne, 1239 (2413). – Éd. partielle par T. Toni, dans *Estudios Eclesiásticos*, t. 13, 1934, p. 369-98.

5) *Speculum vitae humanae* (1467-68), dédié à Paul II qui se préoccupait de projets de réforme de l'Église *in capite et in membris*. La première partie traite des divers états de vie laïcs, la seconde du clergé et des moines ; toutes deux dénoncent les misères des hommes et affirment les grandeurs souhaitables dans chaque état. L'imprimerie a largement diffusé l'ouvrage à travers l'Europe occidentale. Dès avant la fin du 15e siècle, parurent au moins 16 éditions du texte latin, trois traductions en allemand (la première en 1475), trois en français (1477, etc.), une en castillan (Saragosse, 1491). Cf. Hain-Copinger, n. 13933-57. – Mss : Rome, Bibl. Angelica, cod. lat. 596 ; – Metz, Bibl. Municipale 148. – 1e éd. Rome, U. Hahn, 1468.

Des auteurs protestants comme Fl. Illyricus et C. Oudin ont vu en Sánchez un précurseur de Luther en raison de ses critiques du clergé ; rien n'est plus inexact : Sánchez est un partisant résolu de la suprématie pontificale et de l'unité de l'Église sous l'autorité du Pape.

N. Antonio, *Bibl. Hispana vetus*, t. 2, p. 297-304. – U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 4137. – G.C. Butler, *Studies in Statecraft. Bishop Roderick and Renaissance Pacifism*, Cambridge, 1920. – H. Keniston, *A Fifteenth Century Treatise on education...*, dans *Bulletin hispanique*, t. 32, 1930, p. 193-217. – J. López de Toro, *El primer tratado de pedagogía en España*, dans *Boletín de la Univ. de Granada*, t. 5, 1933, p. 259-76 ; t. 6, 1934, p. 153-75, 361-87. – T. Toni, *La realeza de Jesucristo en un tratado inédito del s. XV*, dans *Estudios Eclesiásticos*, t. 13, 1934, p. 369-89 ; *Don Rodrigo S. de A. y uno de sus manuscritos inéditos*, dans *Razón y Fe*, t. 105, 1934, p. 356-73, 507-18 ; *D. R. S. de A. Su personalidad y actividades. El tratado « De pace et bello »*, Madrid, 1935 (aussi dans *Anuario de la historia del Derecho español*, t. 12, 1935, p. 97-360).

H. Jedin, *Sánchez de A. und die Konzilsfrage unter Paul II*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 73, 1953, p. 95-119. – A. García y García, *Un opúsculo inédito de R.S... : « De libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis*, dans *Salmanticensis*, t. 4, 1957, p. 474-502 ; art. *Sánchez de Arévalo*, dans *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2169-70. – R. H. Trame, *R.S. de A. Spanish diplomat and champion of Papacy*, Washington, 1958. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la Edad Media*, dans *Repertorio de historia de las Ciencias eclesiásticas en España*, t. 1, Salamanque, 1967, p. 303-04 (bibl.). – J.M. Laboa, *R.S. de A., alcaide de Sant'Angelo*, Madrid, 1973. – DS, t. 4, col. 1125 ; t. 7, col. 778.

Saturnino López Santidrián.

SÁNCHEZ DE LA CÁMARA (Diego), carme, vers 1550-vers 1607. – Né vers le milieu du 16e siècle (il a en 1601 cinquante ans environ), à Avila ou Alcalá de Henares, Diego Sánchez fait profession dans un des couvents carmes de ces deux villes à une date que nous ignorons.

En 1592 il s'affilie au couvent de Requena avec la permission du général de l'Ordre (Rome, Archives générales de l'Ordre des Carmes – AGOC, II Castella 4 : *Miscellanea de viris illustribus et conventibus Castellae*, f. 92v). Il appartient au couvent de Madrid le 8 août 1601. Le 23 août 1606, le général E. Silvio lui donne permission d'aller en Flandre, le chargeant en même temps de récupérer divers biens qu'avait laissés à Anvers et à Angers le carme andalou Andrés de la Crucera (AGOC, II C.O. 1, 12 : *Reg. Sylvii in visitatione Hispaniae*, f. 112v). Au sujet de cette affaire, on conserve deux lettres autographes de Sánchez à son général (2 nov. 1606 et 22 avril 1607). Le 15 mai 1607, il est malade à l'hôpital royal de Malines et les médecins lui conseillent de retourner en Espagne (AGOC, II C.O. II, 1 : *Scriptorum O.C. codex I*, f. 347r-354v). On perd ensuite sa trace.

Il ne faut pas le confondre, comme on l'a fait (cf. Lezana), avec le carme Rafael de la Cámara, du couvent d'Avila en 1596 et de celui de Madrid en 1607.

Diego Sánchez a écrit et fait imprimer une *Pasión de Nuestro Redemptor Jesuchristo*, en vers (Madrid, 1589). G. Espallart la réimprima, en taisant le nom de l'auteur, sous le titre de *Triumpho del amor divino en que se trata de la reparación del género humano por la muerte de Christo* (Bruxelles, 1624). Espallart dans sa dédicace et son prologue fait l'éloge de « ce petit traité, si on peut ainsi appeler une œuvre qui contient de si grands et souverains mystères » : la rebellion des anges, la chute de l'homme et la réparation du genre humain. Sans grande valeur poétique, l'ouvrage ne manque pas d'onction ni de sagesse.

Sánchez a aussi traduit l'ouvrage italien de César Calderari de Vicence : *Conceptos escriturales sobre el Miserere mei* (Madrid, 1589 ; Alcalá, 1594) ; cette traduction fut mise à l'index de 1632 « donec corrigatur ».

AGOC, I C.O. II, 20 : *Miscellanea L. Pérez de Castro*, f. 54v et 84r ; II Castella 4 : *Miscellanea de viris illustribus... Castellae*, f. 20v ; II C.O. II, 7 : A. Biscareto, *Palmites vineae Carmeli*, f. 48r.

Juan Bautista de Lezana, *Annales... Ord. B.V. Mariae de Monte Carmeli*, t. 4, Rome, 1656, p. 451. – C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 395 ; t. 2, col. 667. – N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 314.

José M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mística española*, Burgos, 1961, p. 271 (confond les 2 Cámara). – J. Peeters-Fontainas, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, t. 1, Nieuwkoop, 1965, p. 212. – P.M. Garrido, *Estudio preliminar* à l'éd. de Jaime Montañés, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, Madrid, 1976, p. 58.

Pablo M. Garrido.

SÁNCHEZ DEL CAMPO (François), frère mineur. – Le bibliographe Luc Wadding et d'autres ont attribué à un franciscain de ce nom le *Tratado de devotísimas... contemplaciones de la Pasión del Hijo de Dios y compasión de la Virgen* (Valladolid, 1526 ? ; Valence, 1538 ; Séville, 1539, 1550 ; Alcalá de Henares, 1597 ; Madrid, 1623), appelé aussi *Passio duorum*, ouvrage anonyme en 88 chapitres. Aucun franciscain de ce nom n'est connu. L'ouvrage eut un beau succès (cf. I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles, 1500-1572*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 571-72).

On connaît un Francisco del Campo (Campos), franciscain qui entra dans la province de Santiago, passa ensuite à celles de Santoyo et de la Conception, aida à l'établissement de la province des Anges, assista à la congrégation générale de Toulouse (1496) en qualité de custode de la custodie des Anges (il l'était encore en 1517) ; il fut l'un des grands orateurs du siècle et professeur à l'université de Salamanque.

A. Possevino, *Apparatus sacer*, t. 1, Venise, 1606, p. 494. – L. Wadding, *Scriptores...*, Rome, 1650, p. 114, 135 ; *Annales Minorum*, t. 22, Quaracchi, 1934, a. 1588, p. 226. – J. de Castro, *Árbol chronológico de la provincia de Santiago*, t. 1, Salamanque, 1722, p. 45. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, Rome, 1908, p. 263. – M. Rodriguez Pazos, *Provinciales compostelanos*, Madrid, 1969, p. 35. – *Archivo Ibero Americano*, t. 34, 1931, p. 101 ; nouv. série, t. 22, 1962, p. 27, 33, 35 ; t. 29, 1969, p. 217-68 ; t. 41, 1981, p. 533. – *Verdad y Vida*, t. 2, 1944, p. 691.

Mariano Acebal Luján.

SÁNCHEZ CIRUELO (Pierre), prêtre, † 1548. Voir art. Ciruelo, DS, t. 2, col. 909-10.

SÁNCHEZ MALDONADO (Diego), cistercien, 16e siècle. – On ignore les dates de naissance et de mort de Diego Sánchez Maldonado. Né à Villarubia de Ocaña (Tolède), il entra au monastère cistercien de Carracedo (León) et y reçut l'habit le 19 janvier 1570. Il étudia dans les collèges de son Ordre et devint un moine remarqué par sa vertu et son savoir, qui rendit bien des services à la Congrégation de Castille. C. Henríquez, son contemporain, assure qu'il fut un lecteur assidu des Pères. Sánchez Maldonado fut élu deux fois abbé de son monastère et une fois de l'abbaye de Rioseco (Burgos), visiteur général des monastères de la Congrégation et confesseur de Santa María de las Huelgas de Burgos.

Parmi ses ouvrages, l'*Agricultura alegórica o espiritual para todo género de personas, especialmente para pecadores y devotos* (Burgos, 1603, in-fol.) intéresse la spiritualité. Divisé en trois parties, il décrit comment le serviteur de Dieu doit se détacher de ses vices (I), cultiver les vertus en s'y exerçant ainsi qu'aux œuvres de miséricorde (II). La dernière partie montre comment, parvenu à « l'août de la vie », c'est-à-dire à la mort, on ne recueille que les fruits, bons ou mauvais, qu'on a cultivés durant sa vie.

Autres ouvrages, restés mss à la bibl. de Carracedo : *Excelencias y Milagros de N. Señora y San José su Esposo* et *Seminar de buenas costumbres*.

B. Mendoza, *Synopsis monasteriorum Congr. Castellae*, ms de San Isidro, p. 81. – C. Henríquez, *Phenix reviviscens*, Bruxelles, 1626, p. 336-37. – *Annales Cisterc.*, Lyon, 1642, t. 4, p. 672, 683. – R. Muñiz, *Bibl. Cisterciense española*, Burgos, 1793, p. 307-08. – D. Yáñez, dans *Archivos Leoneses*, t. 69, 1971, p. 112 ; *Anales Toledanos*, t. 12, 1977, p. 108-09. – *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, Rochefort, 1975, col. 637. – DS, t. 4, col. 1171.

Damian Yañez.

SÁNCHEZ DE PAVÍA (Antoine de la Croix), carme déchaux, 1594-1670. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits et doctrine*.

1. Vie. – Sa figure a été confondue par les anciens bibliographes carmes (Martial de Saint-Jean-Baptiste, Louis Jacob, Cosme de Villiers) et ensevelie dans l'oubli jusqu'au 20e siècle (Silverio de Santa Teresa).

Né en 1594 à Tembleque (prieuré de San Juan, province de Tolède), de Francisco Sánchez Balabosso et de Francesca de Pavía, Antonio de la Cruz fit profession dans la réforme thérésienne neuf mois après son frère Gaspar de San José (1592-1662), auquel la *Reforma de los Descalzos* consacre un chapitre (t. 7, Madrid, 1737, p. 433-44). Antonio fit ses études à Alcalá où il acquit la bonne formation humaniste et théologique dont font preuve ses écrits. Il remplit de nombreuses charges de responsabilité dans l'Ordre : prieur de Almodóvar (1634-37), de Criptana (1640-43), du désert de Bolarque (1646-49), du noviciat de Pastrana (1649-51).

En 1651, il fut élu premier définiteur de la province du Saint-Esprit, charge qu'il ne termina pas, car le 21 septembre 1652 le définitoire d'Espagne le nomma visiteur général de San Alberto de Indias. Il remplit cet office du 30 octobre 1653 au 25 avril 1654, date du chapitre auquel il exhibe une lettre patente du général Gerónimo de la Concepción pour qu'on l'accepte comme provincial. Il exerce cette charge jusqu'au 21 avril 1657, quand il cède le poste à Pedro de San Simón, lui aussi « couvert par le secret ». Peu de jours après, le 27 avril, le définitoire lui adresse une note de voyage pour qu'il revienne en Espagne avec d'autres religieux. Il exerce pour la seconde fois la charge de prieur à Bolarque (1662-64), après quoi, il se retire au couvent madrilène de San Hermenegildo, où il meurt en février 1670, à 76 ans. Dans sa vie, Antonio de la Cruz apparaît comme un protagoniste du courant spirituel de Doria (pour lequel l'« observance régulière » est l'aspiration suprême), impliqué dans la rénovation des Constitutions de la congrégation d'Espagne (1648-49), ermite enthousiaste et zélé supérieur.

2. Écrits et doctrine. – Les écrits de Sánchez de Pavía comportent une demi-douzaine d'œuvres spirituelles dont on n'a conservé de nos jours que cinq. Le sixième, *Testamento de Cristo Nuestro Señor*, a lui attribué par Andrés de la Incarnación et qualifié de « spirituel et bon » (cf. *Memorias Historiales*, t. 4, f. 16 ; ms 13484 de la BNM = Biblioteca nacional, Madrid), se trouvait au Carmel de Yepes (Toledo), au moins jusqu'à l'époque de l'exclautration. Nous présentons le contenu de ces écrits, encore en grande partie inédits, dans l'ordre chronologique plus conforme aux données de la critique interne.

1° *Libro de la vida en la muerte e muerte en la vida* (BNM, ms 4397, 196 f.), autographe incomplet, écrit vers 1651 (f. 3v), dédié à la fille des ducs de Pastrana, Leonor de Jesús María, morte prématurément (1634-1659). Cet ouvrage est divisé en deux livres de 37 et 20 chapitres respectivement. On y trouve une réflexion spirituelle que rendait pressante l'approche de la mort redoutée de la destinataire : « apprendre à mourir pour vivre à l'éternel ». La *meditatio mortis*, genre littéraire très répandu aux 16e-17e siècles, s'inspire des pensées de Sénèque, fréquemment utilisé, auquel on doit les meilleurs conseils et exhortations (f. 5 et 126v).

2° *Libro del camino de la gracia* (BNM, ms 3855, 175 f., autographe dédié aux Carmes du Mexique), dont la composition nous paraît dater des alentours de 1660, comporte trois livres, en accord avec les trois voies de saint Thomas d'Aquin (*Comm. in Ps.* 34) : « du chemin de la grâce » (20 ch., f. 5r-57v), – « de l'approche de la source de la lumière pour recevoir son illumination » (19 ch., f. 58r-114v) – et « de la dilatation des puissances pour recevoir en plénitude la lumière divine en qui elles demeurent déifiées » (22 ch., f. 115r-172v). C'est un traité spirituel ordonné dès le Prologue (f. 4r) et qui suit la dynamique classique : en partant du déracinement qu'exige un *exitus* de type

alexandrin (f. 5v et 56r), l'illumination contemplative est présentée comme « abstraction » du rationnel (ch. 3-7 du livre I). L'union mystique sous l'action de l'Esprit est conçue comme une alliance amoureuse avec le Créateur (f. 4r). Cette doctrine s'appuie sur des autorités bibliques, patristiques, philosophiques et théologiques abondamment citées. Les mystiques du Carmel ne le sont pas une seule fois explicitement.

3° *Libro de la vida solitaria* (BNM, ms 3859, 176 f.). Cet autographe adressé à la duchesse de Pastrana fut probablement écrit durant le second priorat de Bolarque vers 1662 (f. 4r). Il est structuré également en 3 livres ; le premier traite de « ce qu'est » la vie solitaire (22 ch., f. 5v-63r) ; le deuxième décrit les devoirs et les exercices concrets des ermites (23 ch., f. 64r-119v) ; le troisième traite plus complètement de la spiritualité typique des déserts carmélitains (22 ch., f. 124r-176r). Pour l'auteur, la vie solitaire représente l'expression la plus radicale du charisme thérésien. Il n'ignore pas ce que d'autres ont écrit sur le sujet (cf. Diego de Jesús, *Desierto de Bolarque*, Madrid, 1652 ; DS, t. 3, col. 873-74), mais veut apporter son expérience et sa doctrine à « mes religieux » (f. 174) : recherche de genre sénéquien de la « solitude » (f. 5), ascèse radicale pour « la liberté de l'esprit » (f. 114v), valeur ecclésiale du charisme de l'érémitisme qui exprime la « nouvelle créature » dans l'imitation du Christ (f. 139-147 ; 155-168). Cette réflexion attentive sur l'excellence de la vie solitaire ne ferme pas les yeux sur les autres charismes religieux (f. 171-173).

4° *Libro de la contemplación divina* (BNM, ms 4461, 423 f.). Cette copie comporte des corrections autographes. L'œuvre est dédiée à Margarita de la Cruz, infante royale chez les Déchaussées de Madrid. Jusqu'en 1936, on gardait une autre copie manuscrite de fort belle exécution chez les Carmélites de sainte Thérèse de Madrid, corrigée également par l'auteur et dédiée au désert de Bolarque. Nous daterions la composition de cette œuvre vers les années 1660-1670 (cf. f. 3). La faisant précéder d'une longue introduction (f. 5-17r), l'auteur développe sans trop de rigueur logique cinq livres : « De la contemplation en général » (24 ch., f. 18-111v) ; « De la partie intellective en référence à l'acte chérubinique » (18 ch., f. 112-180v) ; « De la partie affective et de l'ordre séraphique » (21 ch., f. 181-249v) ; « De la fin de celle-ci qui est la transformation de l'âme en Dieu » (21 ch., f. 250-333v) ; « Comment l'âme doit se disposer pour cette transformation de l'amour » (24 ch., f. 334-417r). L'intention de l'auteur en écrivant cet ouvrage est d'aider à voir plus clair ceux qui ont déjà quelque expérience spirituelle, mais qui manquent de prudents « pères spirituels » et courent le risque de tomber dans les illusions des illuminés (*alumbrados* ; f. 5).

Antonio se donne pour disciple de saint Jean de la Croix. C'est de lui qu'il prend le meilleur de sa doctrine et ses expressions les plus typiques : à propos par exemple du déracinement (f. 5-17), des trois voies (f. 12v), des effets purificateurs de la « nuit obscure » (f. 51-56), du passage par les fiançailles spirituelles (f. 43v) et la « méditation discursive » (f. 94-97v) à la contemplation pure qui est « science mystique de l'amour » (f. 35v-43v) ou encore « connaître Dieu purement amoureusement et délectablement ». L'auteur va jusqu'à imiter certaines des élévations spirituelles de Jean de la Croix (f. 138-139). Il reste que la différence entre le maître et son disciple est considérable, celle qui sépare une expérience vitale exprimée poétiquement d'un traité doctrinal surchargé de citations de toute provenance. Au fond Antonio de la Cruz cherche à éviter qu'on se fasse l'idée d'une contemplation trop facile, du type de celle qu'on pouvait trouver, semble-t-il, chez les adeptes de Molinos (f. 5). Pour cette raison, il insiste beaucoup sur sa fonction purificatrice. A l'occasion et sans en avoir l'air, il reprend la doctrine mystique authentique de Thérèse et de Jean de la Croix, en l'appuyant sur d'innombrables autorités théologiques. Le style baroque rend pesante la lecture de cette œuvre et des autres, mais son contenu doctrinal a de la valeur et a mérité d'être partiellement traduit dans les *Études Carmélitaines* (t. 17/1, 1932 à t. 19/1, 1934).

5° *El perfecto prelado* (BNM, ms 3633, 137 f., autographe) : ouvrage écrit probablement à la fin de la vie de Sánchez, il est divisé en deux parties et destiné aux supérieurs de l'Ordre (f. 2-4) ; il offre des avis sur les difficultés pratiques que rencontrent les supérieurs et des conseils spirituels pour remplir convenablement leurs charges.

Archives des Carmes déchaux, Madrid : *Libro de los Capítulos provinciales desta provincia del Espíritu Santo... desde el año 1589*, f. 51-90. – Archives de la Bibl. Nat. de Mexico, *Antrop. e Historia*, F.L. 13 : *Segundo tomo de los Capítulos provinciales y Diffinitorios... desde el año 1636*, f. 120, 130-38, 144-50. – Archives des Carmes déchaux de Tolède : *Libro de las profesiones que en este convento de sant Pedro de Pastrana... desde el año 1560*, n. 409 et 422.

Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, Burgos, 1935-1952 : t. 10, p. 798-99. – Alberto de la Virgen del Carmen, *Figuras de la Escuela mística carmelitana : el V. P. Antonio de la Cruz*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 14, 1955, p. 17-36. – Julio Félix del Niño Jesús, *Anotaciones críticas a la Bibliografía de Villiers sobre Antonio de la Cruz (Sánchez de Pavía)*, dans *Monte Carmelo*, t. 70, 1962, p. 33-55.

Miguel Angel Diez.

SÁNCHEZ DE VERCIAL (Clément), prêtre, † après 1434. – Nous n'avons que peu de précisions sur la vie de Clemente Sánchez de Vercial. A partir de 1406 son nom est lié à la ville de León où il occupe diverses charges ; il est archidiacre de Valderas et apparaît encore en 1434 dans les actes du chapitre de la cathédrale de León. En 1436 un autre archidiacre est nommé à Valderas pour le remplacer. Sánchez est donc mort entre 1434 et 1436.

Les documents le présentent comme un « noble personnage, lettré, instruit et très honorable » ; il intervient sur mandat de son évêque pour rédiger le règlement de l'hôpital Saint-Lazare ou pour arranger des conflits. A la mort de l'évêque Juan de Villalón (1424), c'est lui qui assure l'intérim.

Sánchez de Vercial a laissé deux ouvrages : 1) Le *Sacramental*, commencé à Ségovie en 1423 et achevé à León en 1425, est divisé en trois parties. La première traite « de notre croyance et des articles de la foi, explique le Credo, le Pater et l'Ave Maria. Et les sept péchés mortels. Et tous ceux qu'un homme peut commettre. Et les sept vertus et les œuvres de miséricorde ». La deuxième partie explique les sacrements en général, le baptême, la confirmation et « le sacrement du Corps de Dieu ». La troisième s'occupe des quatre autres sacrements. Le *Sacramental* est dédié à ceux qui « ont charge d'âmes », mais qui « ne savent ni ne comprennent », afin qu'ils puissent « enseigner leur foi à leur progéniture et resplendir en vertu ».

Édité à Séville en 1470-1472, l'ouvrage subsiste en plusieurs éditions incunables ; il a été réédité jusqu'en 1599, date à laquelle il fut mis à l'index. On connaît des éditions en catalan (Lerida, 1495) et en portugais (1539). L'évêque Juan Bernal de Lugo l'estimait beaucoup, de même que le cardinal-infant Enrique du Portugal qui écrit dans ses *Avisos de curas* (Alcalá, 1545) : « Il y a aujourd'hui beaucoup de bons livres en langue vulgaire..., spécialement le *Sacramental* que fit l'archidiacre de Valderas » ; Enrique le choisit comme catéchisme pour son diocèse.

2) Le *Libro de Exemplos,* écrit d'abord, selon la dédicace à Alfonso de la Borbolla, ami de Sánchez, pour le divertir et lui faire plaisir, a certainement un but très pratique : « exempla enim ponimus, etiam exemplis utimur in docendo et praedicando ut facilius intelligatur quod dicitur ».

Éd. par P. de Gayangos, *Escritores en prosa anteriores al siglo XV* (Coll. BAE 51, Madrid, 1860), d'après le ms Madrid B.N. 1182, qui est incomplet ; compléments à partir du ms Paris B.N., esp. 432 par A. Morel-Fatio (dans *Romania,* t. 7, 1878, p. 481-526). Éd. critique par J.E. Keller, Madrid, coll. Clásicos Hispánicos, 1951, avec un vocabulaire étymologique dressé par L.J. Zahn.

Les sources ont été étudiées par E. Diaz-Jiménez et A.H. Karpe ; des passages entiers proviennent de textes médiévaux utilisables par les prédicateurs, et aussi de Grégoire le Grand, des vies des saints, etc. C'est ainsi que la majeure partie de la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso † 1140 est reprise par Sánchez, bien que dans un ordre différent.

Les œuvres de Sánchez de Vercial devraient être mieux étudiées, de même que leur influence qui semble avoir été importante. Il faudrait aussi préciser si le *Compendio de doctrina cristiana* et la *Breve compilación de las cosas necesarias a los sacerdotes* (Séville, 1477-78) sont la même œuvre que le *Sacramental.*

E. Díaz Jiménez y Molleda, *Cl. Sánchez de Vercial,* dans *Revista de filología española,* t. 7, 1920, p. 358-68. – A.H. Krappe, *Les sources du Libros de Exemplos,* dans *Bulletin hispanique,* t. 39, 1937, p. 5-54 ; *Shepherd and King in Libro de los Exemplos,* dans *Hispanic Review,* t. 14, 1946, p. 59-64. – F. Vindel, *El Arcediano Sánchez de Valderas y su libro « El Sacramental »,* dans ses *Artículos bibliográficos,* Madrid, 1948, p. 113-30. – J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica,* t. 3, Madrid, 1953, p. 939-41. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la Edad Media,* dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* t. 1, Salamanque, 1967, p. 277-78 (bibl.).

Adolfo Robles Sierra.

SANCHO PORTA, frère prêcheur, † 1429. – « Predicator egregius », telle est l'épitaphe mise sur sa tombe. On ne possède aucune monographie qui ait étudié son action en cette période du Schisme. Il vécut auprès de Benoit XIII comme maître du Sacré Palais (1405-1424). On conserve, au moins en partie, ses sermons, prêchés à un milieu cultivé et choisi : ses auditeurs sont des « Reverendissimi Domini ». Personnage certainement cultivé et bien préparé, nous manquons des études qui permettraient de le situer au sein des courants intellectuels et spirituels du temps. Nous trouvons divers renseignements sur sa formation intellectuelle dans les *Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Aragón* (inédits) et la *Crónica* de Pedro de Arenys.

Les *Actas* de 1372 signalent que Sancho était au *studium grammaticae* de Huesca. Ceci fait penser qu'il était originaire de Huesca et était alors jeune. De 1373 à 1374, il suivit un cours de logique à Saragosse et le complète au *studium generale* de Barcelone en 1376-1377. En 1377 il commença le *studium naturarum* à Barcelone ; de 1378 à 1382, il enseigna la logique à Saragosse. Il est difficile de préciser où il étudia la Bible et la théologie (Saragosse ou Barcelone ?), mais on sait que durant 3 ans, de 1387 à 1390, il compléta ses études à Paris. Sancho Porta enseigne au *studium* de Saragosse durant les années 1391-1393. Il assista au chapitre général de 1398 et aux chapitres provinciaux ; il fut lecteur à Barcelone en 1402 et proposé pour enseigner à la cathédrale de Barcelone ; il fut prieur du couvent de Saragosse en 1404. Benoît XIII le nomma maître du Sacré Palais en 1405. Il participa activement à la Dispute de Tortose (1414). Il mourut à Saragosse le 29 novembre 1429.

Les principales œuvres, des sermons, sont conservées dans les mss Burgo de Osma, Cathédrale 30, f. 5-214, et Valence, Cathédrale 244.

1) *Sermones festivitatum annualium B. V. Mariae,* Valence, 1512 (comporte des phrases en castillan qui disparaissent dans les éd. suivantes) ; *Divinum ac proinde inestimabile... Mariale,* Lyon, 1513, 1517 ; Haguenau, 1515 (rééd. en fac-similé de l'éd. de Lyon, 1517, dans *Scripta de Maria,* t. 7, 1984 svv). – 2) *Sermones estivales de tempore,* Lyon, •1517. – 3) *Sermones hiemales de tempore,* Lyon 1517. – 4) *Sermones de sanctis,* Louvain, 1514 ; Haguenau, 1515 ; Lyon, 1517. – 5) *Figurae quaedam ex Biblia designantes* : éd. avec le Sanctoral. – 6) *Introductiones sermocionales seu exordia sermonum* : éd. avec le Sanctoral dans l'éd. Haguenau, 1515 (12 f.) ; ce sont des schémas de sermons.

Certains attribuent à Porta des *Sermones o memorias sobre los sucesos de aquel tiempo,* dont on ne sait rien. Selon Brettle, Porta serait l'un des quatre maîtres qui avec Vincent Ferrier auraient rédigé le *Tractatus novus et valde compendiosus contra perfidiam Judaeorum* (éd. P.-H. Fages, *Œuvres de S. Vincent Ferrier,* t. 1, Paris, 1909, p. 1-90).

Les éditions du *Mariale* et des sermons sur le temps présentent d'importantes variantes par rapport aux mss et à l'éd. de Valence quant aux indications sur les lieux où ils furent prêchés, sur la présence de Pedro de Luna, etc.

Le *Mariale* comporte 16 sermons sur la Purification, 21 sur l'Annonciation, 22 sur l'Assomption, 18 sur la Nativité de Marie, un sur sa Présentation au temple et un sur son Immaculée Conception. On trouve ça et là des indications de type plus directement spirituel : insistance sur l'oraison (sermon *De laudibus Mariae* ; sermon *Pro serenitate vel pluvia postulanda,* qui commente le Salve Regina), importance de la réforme dominicaine (sermon sur saint Dominique).

Quétif-Échard, t. 1, p. 779-80. – C. Fuentes, *Escritores dominicos del Reino de Aragón,* Saragosse, 1932, p. 33-34. – K. Eubel, *Die Avignonesische Obedienz der Mendikanten-Orden,* Paderborn, 1900, p. 33-34. – I. Rodríguez, *Autores espirituales... Edad Media,* dans *Repertorio de historia de las ciencas eclesiásticas en España,* t. 1, Salamanque, 1967, p. 274. – L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón. Siglos XIII-XIV,* Salamanque, 1972, p. 231-32. – T. Kaeppeli, *Scriptores O.P. Medii Aevi,* t. 3, Rome, 1980, p. 337-38.

Sur la Dispute de Tortose : S. Brettle, *S. Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass,* Münster, 1924, p. 47, 78. – F. Baer, *Die Disputation von Tortosa,* coll. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 3, 1931. – A. Pacio López, *La Disputa de Tortosa,* Barcelone-Madrid, 1957.

Sur le contexte de la province O.P. d'Aragon : Pedro de Arenys, *Chronicon Ordinis Praedicatorum,* éd. B. Reichert,

coll. Monumenta O.P. Historica 7/1, Rome, 1904, et éd. Hinojosa Montalvo, coll. Textos medievales 45, Valence, 1975. – B. Sorió, *De viris illustribus prov. Aragoniae O.P.*, éd. J.M. de Garganta, Valence, 1950. – F. Diago, *Historia de la prov. de Aragón*, Barcelone, 1599. – J.M. de Garganta, *Los Dominicos de... Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos 14-16)*, dans *Teología espiritual*, t. 1, 1957, p. 89-112. – DS, t. 4, col. 1122.

Adolfo Robles Sierra.

SANDAEUS (van der Sandt, Maximilien), jésuite, 1578-1656. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. **Vie**. – Maximilianus van der Sandt, plus connu sous le nom latinisé de Sandaeus, est né à Amsterdam le 17 (ou le 18) avril 1578. A cause de la situation difficile des catholiques en Hollande, il fit ses études d'abord à Groningue, puis au collège *Tricoronatum* à Cologne. Après un séjour à Pont-à-Mousson il passa en Italie et entra le 21 novembre 1597 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome. Il fit sa théologie au Collège Romain. Après son troisième an de probation à Sezze où il eut comme instructeur Bernardin Rossignoli (cf. DS, t. 13, col. 999-1001), il fut envoyé en Allemagne ; il enseigna la philosophie et la théologie à Wurtzbourg (1605-1622) et l'Écriture sainte à Mayence (1622-1627), devint supérieur du séminaire épiscopal à Wurtzbourg en 1627 et résida à partir de 1631 à Cologne comme préfet des études et directeur de congrégation mariale. C'est là qu'il mourut le 21 juin 1656. Prédicateur attitré et estimé à Wurtzbourg, Mayence et Cologne, c'est surtout comme écrivain spirituel qu'il est resté célèbre.

En 1645-1646, il participa comme délégué de la province du Rhin inférieur à la 8e congrégation générale qui élut Vincent Carrafa comme successeur de Mutius Vitelleschi † 1645. Sandaeus a laissé un récit du long voyage à cheval qui le conduisit de Cologne (6 septembre) à Rome (11 novembre) avec tout ce qu'il endura de la part de brigands, des intempéries et des incommodités de toute sorte. Son frère Johan, jésuite depuis 1611, avait été tué comme aumônier militaire le 30 mars 1622 près de Waibstadt par des soldats de Mansfelt. Cf. B. Duhr, t. 2/1, p. 396 ; t. 2/2, p. 307, 586-87 ; J. Barten, *De Nederlandse martelaar van Waibstadt*, dans *Archief voor de geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland*, t. 11, 1969, p. 115-19.

2. **Œuvres**. – Homme d'une robuste santé, grand lecteur et travailleur infatigable (« vix unquam ociosus », disent d'anciens biographes), doué d'une remarquable érudition, Sandaeus fut d'une productivité prodigieuse : « quot annos vixi, tot libros scripsi », avoue-t-il à la fin d'un ouvrage de 1653. On lui doit environ 75 livres ; dans la plupart des cas, des ouvrages comptant de 200 à parfois plus de 800 pages. L'auteur y fait passer les abondantes notes prises au cours de ses lectures : considérations, exemples et témoignages, références, etc., s'y entassent. Très souvent ils offrent pour la commodité des lecteurs d'alors (et des historiens modernes), au début ou à la fin, des listes des citations bibliques, des auteurs consultés, des personnes et des choses. Mais, sacrifiant d'autre part au goût de l'époque, ils manifestent une prédilection pour l'emploi abondant (excessif, dira-t-on déjà au 18e siècle) de symboles et d'allégories (voir des exemples de ces « exagérations », avec renvoi à l'opinion de Reiffenberg, dans B. Duhr, t. 2/2, p. 444).

Ses nombreux ouvrages, énumérés (incomplets) dans les répertoires de Southwell, Hartzheim et surtout Sommervogel (t. 7, col. 555-67 ; t. 9, col. 837 ; additions chez D.A. Stracke, p. 217-21), se répartissent principalement en ouvrages de controverse, de piété et de théologie.

1° Les livres de controverse parurent surtout au cours des années 1616-1621, ayant pour cible notamment les divergences doctrinales entre gomaristes et arminiens dans son pays natal et le synode calviniste de Dordrecht ; prenant la défense de Robert Bellarmin et des Jésuites contre les imputations du prédicateur réformé Jacobus Laurentii, il se trouva lui aussi impliqué dans une polémique avec lui.

2° Beaucoup plus nombreux furent les ouvrages de piété, publiés à partir de 1624 et qui se succédèrent dans un rythme étonnamment rapide. C'étaient en général des recueils de sermons et allocutions. Ainsi toute la série consacrée à la Vierge Marie : *Aviarium marianum* (1628), *Flos mysticus* (1629), *Patrona* (1630), *Gemma mystica* (1631), *Mariae mancipium* (1634), *Luna mystica* (1634), *Sol mysticus* (1636), *Mundus mysticus* (1639), *Pacificatrix mundi* (1639), *Fortuna christianorum* (1644), *Aquila mystica* (1645), *Magnes et magnetismus* (1645), *Horologium mysticum* (1648), *Astrologia mariana* (1650), *Mons mysticus* (1650), *Pentaphyllum* (1653). Devant cette mariologie on peut sans doute regretter la prolixité par trop énervante et le manque de profondeur dans l'exposé, ainsi que l'emploi excessif et recherché des comparaisons et des symboles, mais on admire l'ingéniosité et l'érudition du prédicateur et de l'auteur dans l'élaboration soutenue du symbole choisi. Ainsi, par exemple, dans *Flos mysticus* ou *Gemma mystica* il considère les prérogatives et les fêtes de Marie sous le signe de diverses fleurs ou de plusieurs pierres précieuses, en illustrant ses considérations d'une multitude d'exemples et de textes tirés de l'Écriture et des auteurs sacrés et profanes.

De la même façon sont conçues les dix centuries (dix ouvrages, dont chacun contient au moins cent considérations) consacrées à la passion du Christ. Mais les exemples et les références sont empruntés ici en grande partie à des auteurs médiévaux ou plus récents, et dans la présentation on perçoit de temps à autre un accent plus affectueux et personnel. Signalons aussi l'intérêt de certains appendices pour l'histoire des pratiques de dévotion.

Ainsi on trouve à la fin de son *Paradisus amantium, colentium, imitantium Christum crucifixum* (1648), sous le titre *Horologium amatorum Jesu Christi crucifixi in strenam sodalibus marianis Coloniensibus ab amico Staurophilo intellectu fabricatum, adfectu donatum*, une description de quelques « horloges spirituelles » (cf. DS, t. 7, col. 754-63) de 3, de 12 et de 24 heures, suivies de plusieurs prières et exercices en l'honneur de la passion.

Appartiennent encore à ce groupe d'ouvrages de piété des recueils de sermons sur la mort (1624), le purgatoire (1643), le monde fallacieux (1631), les professions (1640), l'éducation (1638), l'Église militante (1650-1651), le Pater noster (1634), l'Ave Maria (1637) et d'autres encore.

Par leur contenu, leur caractère compilateur, leurs listes de références et leurs tables alphabétiques, la plupart de ces ouvrages se présentaient comme des livres de consultation, des instruments de travail pour des lecteurs avides d'investigations ultérieures ou pour des prédicateurs en quête d'inspiration.

3° Le troisième groupe appartient à la théologie. On y trouve, à côté de quelques études sur des questions

particulières, divers ouvrages qui considèrent l'objet de la théologie sous des aspects précis : ainsi *Theologia symbolica* (1626), *Theologia iuridica* (1629), *Theologia medica* (1635).

Dans la première, Sandaeus commence par distinguer vingt significations du mot *symbolum*, puis s'étend longuement sur les divisions et les genres qu'on peut reconnaître dans la théologie symbolique : parabolica, aenigmatica, emblematica, fabularis, etc. Il achève en présentant une sorte d'encyclopédie des emplois des symboles religieux depuis l'antiquité.

De ce groupe font partie les ouvrages qui ont fait la renommée de Sandaeus dans le domaine de la spiritualité. – 1) La *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata* (Mayence, 1627, plus de 700 p.) est divisée en trois parties, dont chacune comprend un certain nombre de *commentationes* sous-divisées en *exercitationes*, et ces dernières éventuellement en *disquisitiones*. Il s'agit d'un traité de type très systématique, d'une prolixité comparable à celle des traités contemporains similaires.

La première partie traite successivement de l'étymologie, de la signification, de la définition, l'objet et la division de la théologie mystique. A l'instar de tant d'autres « théologies mystiques » qui paraissent au 17e siècle (cf. DS, t. 10, col. 1926-28), Sandaeus met l'accent sur la contemplation qui conduit l'âme à l'union avec Dieu à travers les diverses étapes de la vie spirituelle ; il s'étend donc longuement sur les différentes sortes de contemplation : acquise, infuse, par affirmation et négation, obscure (*in caligine*), suréminente. La deuxième partie est consacrée à ces diverses étapes et aux phénomènes concomitants de la théologie mystique : *intuitio, secessus, silentium, suspensio, quies* (avec ses modalités de *ebrietas, haustus gustusque, ructus, sabbatismus*, etc.), *unio, ecstasis, raptus, apparitio*. La troisième partie, plus courte, s'occupe des éléments formels (*habitus, subjectum remotum, objectum*) et de l'utilité de la théologie mystique, pour conclure en énumérant les auteurs mystiques avec, pour chacun, un petit commentaire qualificatif.

Le but que Sandaeus s'est fixé avec cet ouvrage est de défendre la théologie mystique et les auteurs mystiques contre les attaques de ceux qui, les comprenant mal, les dédaignent ou s'en méfient. Il cherche donc à transposer et interpréter la doctrine des auteurs mystiques, avec leurs obscurités et leurs expressions insolites, dans le sens d'une terminologie scolastique, en vue de dissiper les malentendus : « Nihil, quod si bene intelligatur, et pium habeat interpretem, ac explanatorem minime malignum, falsitatis, aut impietatis titulo merito condemnari debeat, addo : Nihil, quod cum Philosophorum, et Scholasticorum enunciata (doctrina) non probe conveniat » (f. 4v).

Avec Louis de Blois, qu'il estime grandement, il prend la défense de Tauler contre le jugement réprobateur de Jean Eck ; avec Jean de Schoonhoven et Denys de Ryckel, il réfute les objections de Jean Gerson contre Ruusbroec. Il convient cependant qu'il ne faut pas donner leurs écrits en lecture à n'importe qui, car, pour les comprendre, on doit déjà être versé dans la vie spirituelle. Cette réserve s'impose encore plus pour les écrits de Herp : « Est enim loquendi modus illius contorsus, figuratus a communi receptoque in scholis abhorrens, quo incauti facile decipiuntur. Quod si in Mystica Theologia versatus ad lectionem illius accedat, fructum non mediocrem inde percipiet, multa enim habet Harphius, quae alibi frustra quaesiveris » (p. 653).

Des remarques analogues sont faites par rapport aux écrits de Gertrude d'Helfta ou d'Angèle de Foligno (p. 655). Par contre, ceux de Catherine de Sienne et de Catherine de Bologne, de Jean d'Avila et de Thérèse d'Avila, de Louis de Blois sont estimés profitables indistinctement à tous ceux qui aspirent à une authentique vie spirituelle. On rencontre plus d'une fois des paroles pleines de louanges pour Balthasar Alvarez et sa méthode d'oraison, pour laquelle cinquante ans plus tôt le général de l'ordre Mercurian avait exprimé des réserves (cf. DS, t. 1, col. 405-06). Quant à Jacques Alvarez de Paz (cf. DS, t. 1, col. 407-09) : « Nemo inter Auctores, qui de Mystica scripserunt, fructuosius legitur ab arcanae sapientiae studiosis » (p. 657). Ces quelques exemples montrent un Sandaeus au courant de la tradition et très familier des auteurs mystiques.

2) Cette familiarité apparaît de façon encore plus frappante dans l'ouvrage qu'il publia quelques années plus tard : *Pro theologia mystica clavis. Elucidarium. Onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum* (Cologne, 1640, environ 400 pages numérotées parfois fautivement ; reproduction anastatique Heverlee-Louvain, 1963).

Dans la dédicace à l'abbé et aux moines de Liessies, il rappelle qu'Antoine de Winghe, prédécesseur de l'abbé actuel, lui avait demandé de composer un vocabulaire de termes mystiques qui serait incorporé dans l'édition projetée des *Ludovici Blosii abbatis monasterii Laetiensis Opera*. Bien que les péripéties de la guerre ne lui aient pas permis d'achever à temps ce travail pour cette édition (qui parut en 1632), l'abbé et d'autres avaient insisté à plusieurs reprises pour qu'il ne renonçât pas à la tâche. En reconnaissance pour cet appui et aussi en estime pour la place éminente de Louis de Blois dans la théologie mystique, il dédia son livre au monastère « in quo reor equidem ex optimi et sapientissimi Patris illius institutione vigere divinae illius scientiae magis, quam alibi exercitationem ».

En cinq préambules qui occupent une vingtaine de pages, il résume quelques problèmes de théologie mystique et il s'explique sur le but et la méthode de son ouvrage. Il veut donner un lexique alphabétique de mots et d'expressions mystiques, accompagnés chaque fois par des synonymes ou des périphrases, souvent aussi par des citations « ne ieiuna plane sit dictionum, ac phrasium enucleatio » et occasionnellement par un exposé sommaire concernant une question controversée. Son ouvrage sera ainsi une clef qui permet l'accès à la langue et la doctrine des auteurs mystiques.

Suit une liste impressionnante qui occupe quelque 350 pages. Ainsi, pour la lettre A, les termes les plus typiques sont : *abnegatio, abyssus, agi Spiritu, amissio sui, amor* (30 pages), *amplexus, anima, annihilatio, ascensus, aspiratio* ; pour S : *scintilla, sitis, somnus, sopor, speculum, superessentiale, suspensio, synteresis*. « Travail d'érudition s'il en fut, et inspiré par un souci de précision lexicographique qui n'est certes pas banal » (St. Axters, p. 96).

Plus encore que le choix et l'explication textuelle des termes, ce sont les nombreuses citations et références qui montrent la remarquable familiarité de Sandaeus avec ses mystiques. Dans la liste qu'il en donne à la fin de l'ouvrage figurent aussi bien Bonaventure, Denys l'Aréopagite et Origène que l'anonyme *Theologia deutsch*, Benoît le Capucin (Canfield), Constantin de Barbanson, Jean de la Croix. Ruusbroec, Tauler, Herp, Louis de Blois, cités abondamment et maintes fois

admirés, sont distingués nettement d'après leur caractère particulier, comme en témoigne cette remarque à propos d'un texte de Ruusbroec : « Quod fusius explicans Henricus Harphius, Magistrum Rusbrochium, quem sequi fideliter solet, et exscribere, sequutus... inquit » (p. 34). S'il insère des mots comme *aequinoctium, fames inexplebilis, fluito, indissimilis* dans son vocabulaire, c'est uniquement à cause de l'un ou l'autre passage de Ruusbroec. Ailleurs il défend les expressions *inactio* et *unio essentialis cum Deo* contre les objections de Jean Crombecius (cf. DS, t. 2, col. 2623-25). Sans aucune restriction il fait l'éloge de la mystique :

« Negari non potest, aliquos vere Contemplativos et Mysticos, quaedam ad salutem animarum perquam utilia scripsisse, quibus posteritas gaudet, et instruitur. Supersunt opera Seraphici Patris Bonaventurae, Rusbrochii, Thauleri, Harphii, Ludovici Blosii, quibus accesserunt deinde S. Matris Teresae de Iesu, et novissime, Ioannis a Cruce, primi Carmelitae Discalceati, tum aliorum complurium, ut antiquiorum nomina omittamus » (p. 18).

3) Relié avec la *Clavis*, avec une pagination distincte, on trouve le *Iubilum Societatis Iesu seculare ob theologiam mysticam a fundatore suo Ignatio eiusque sociis primo conditae Societatis seculo excultam et illustratam*, opuscule de 48 pages publié à l'occasion du premier centenaire de la Compagnie de Jésus, faisant pendant à un autre opuscule de Sandaeus pour cette même année jubilaire, le *Iubilum Societatis Iesu seculare ob artifices evangelicos*. Tandis que celui-ci met en relief l'apostolat des Jésuites, le premier souligne le rôle de la théologie mystique dans l'ordre par la pratique de la contemplation et par l'aspiration à l'intimité divine. Pour montrer que les divers éléments de l'expérience mystique se retrouvent dans la vie de saint Ignace, Sandaeus recourt à des comparaisons explicites avec la terminologie des auteurs mystiques. En parlant, par exemple, de sa sainteté rayonnante, il précise : « haec est illa transradiatio, quam ut eximiae cuiusdam sanctitatis indicem vel effectum dicunt esse Mystici » ; un peu plus loin, il mentionne chez Ignace « quietem aeternam, quae est propria Mysticorum ». L'indifférence prônée par Ignace est identifiée à la résignation des mystiques (avec des témoignages de Ruusbroec, Seuse et Louis de Blois). Et ainsi se poursuit le rapprochement parallèle avec les termes *divinum susurrium, agi Spiritu Dei, raptus, divina pati, commoratio in caligine* et d'autres.

De façon analogue mais plus concise, il fait entrevoir aussi l'élément mystique dans la vie et les écrits de plusieurs disciples de saint Ignace : François Xavier, Pierre Favre, François Borgia, Laynez, Louis de Gonzague, Balthasar Alvarez, Luis de la Puente, Jacques Alvarez de Paz, Suarez, B. Rossignoli et Claude Aquaviva.

Les si nombreux ouvrages de Sandaeus n'ont manifestement pas connu de succès durable. Rares sont ceux qui ont eu une réimpression ou une traduction. La célébrité de l'écrivain n'a pas survécu à celle du prédicateur. Sa *Theologia mystica*, surtout sa *Clavis* lui ont assuré pourtant une place importante dans la spiritualité. Elles témoignent en effet de l'intérêt que suscitait encore au 17e siècle la mystique médiévale et elles facilitèrent l'accès à son langage et sa doctrine, contribuant ainsi sans doute à l'éclosion du piétisme allemand. Particulièrement intéressant est le rôle de la *Clavis* dans l'activité littéraire et religieuse de Johann Scheffler, connu sous le nom d'Angelus Silesius, l'auteur du *Cherubinischer Wandersmann*. L'exemplaire interfolié qu'il avait dans sa bibliothèque a été pour lui un véritable instrument de travail. Il l'a rempli de soulignements en noir et en rouge, d'annotations et de références et il a ajouté sur les pages intercalaires d'abondantes citations, tirées de divers ouvrages, parmi lesquels l'emportent de loin ceux qui semblent bien avoir eu le plus d'influence sur lui : la *Perle évangélique* et surtout l'œuvre de Ruusbroec.

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 603-06. – J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 244-47. – C. Sommervogel, t. 7, col. 555-67 ; t. 9, col. 837. – H. Hurter, *Nomenclator literarius...*, t. 3, 1907 (3e éd.), col. 1015-16. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, Fribourg/Br., 1913, 1e p., p. 396, 469-70 ; 2e p., p. 307, 443-44, 586-87. – L. van Miert, dans *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 4, Leiden, 1918, col. 1198-99. – (H. Watrigant), *Jubilum Societatis Jesu seculare ob theologiam mysticam in eadem excultam et illustratam*. Auctore R.P. Maximiliano Sandaeo 1640. Ed. nova variis documentis aucta, Enghien-Paris, 1922. – J. Kuckhoff, *Die Geschichte des Gymnasium Tricoronatum*, Cologne, 1931, p. 221, 342. – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1589-90. – J.-P. Grausem, DTC, t. 14, 1939, col. 1089-90. – D.A. Stracke, *Over Maximilianus Sandaeus S.J.*, OGE, t. 13, 1939, p. 210-21. – St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 96-97, 173. – K. Swenden, *Invloed van Dionysius Cartusianus' « Mystica Theologia »*, OGE, t. 23, 1949, p. 352-54. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 323, 558. – J. Andriessen, *Mystiek bij enkele Nederlandse jezuïeten der XVIIe eeuw*, OGE, t. 29, 1955, p. 288-98. – J.B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle*, Paris, 1967, p. 139-45. – *Jan van Ruusbroec 1293-1381. Tentoonstellingscatalogus*, Bruxelles, 1981, p. 272-73, 353-55.

Concernent plus directement l'influence de Sandaeus sur Scheffler : K. Richstätter, *Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit*, dans *Stimmen der Zeit*, n. 111, 1926, p. 361-81. – H. Gies, *Eine lateinische Quelle zum « Cherubinischen Wandersmann » des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der « Clavis pro theologia mystica » des Maximilian Sandäus*, Breslau, 1929. – K. Richstätter, *Barocke Mystik bei Angelus Silesius*, dans *Stimmen der Zeit*, n. 121, 1931, p. 326-40. – J. Orcibal, *Les sources étrangères du « Cherubinischer Wandersmann » (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius*, dans *Revue de littérature comparée*, 1938, n. 71, p. 494-506. – H. Plard, *La mystique d'Angelus Silesius*, Paris, 1943, p. 30-37, 202. – J. Orcibal, *L'essentialisme d'Angelus Silesius*, dans *Revue générale des publications françaises et étrangères*, 1952, n. 63-64, p. 703-27.

Le DS cite souvent Sandaeus, surtout dans les articles thématiques. Voir en particulier : t. 1, col. 820 ; – t. 2, col. 2053 ; – t. 3, col. 423-24, 1126, 1452, 1607 ; – t. 4, col. 75, 606, 1366, 1388, 1533, 2141-42 ; – t. 5, col. 171, 660, 1104, 1567-68 ; – t. 6, col. 181 ; – t. 7, col. 89, 670, 757, 1329-30, 1632, 1700-01, 2329, 2335 ; – t. 8, col. 1477 ; – t. 9, col. 216, 460, 1015, 1196, 1197 ; – t. 10, col. 403, 1301, 1929 ; – t. 11, col. 522 ; – t. 12, col. 2755-56.

Jos Andriessen.

SANDRET (Pierre), jésuite, 1658-1738. – Né à Bayeux le 19 décembre 1658, Pierre Sandret entra dans la Compagnie de Jésus (province de Paris) le 14 décembre 1680. Pendant et après ses études de jésuite, il enseigne les humanités (à Eu en 1688), la rhétorique, la philosophie (collège de Rouen en 1702-03). Il passa

les trente-deux dernières années de sa vie dans les missions des campagnes, surtout en Normandie (vingt ans à la résidence d'Argentan). Il mourut au cours d'une mission au petit village de Ver (Calvados) le 29 mars 1738. On l'a dit l'émule normand des grands missionnaires jésuites de Bretagne au 17e siècle.

Les publications de Sandret concernent toutes les missions, soit pour les préparer, soit pour en faire durer les fruits dans une authentique vie chrétienne. Souvent de peu d'ampleur, il est rare qu'on puisse déterminer leur première édition. Peu à peu, on en fit des recueils aux titres variables. Nous donnons ici les titres et les éditions que nous avons eu en mains. Leur intérêt est de montrer comment les missions étaient conçues et prêchées par les Jésuites en Normandie et les textes qu'ils diffusaient au moins à la population capable de lire.

Règlements des familles, ou conduite chrétienne... (Rouen, 1706 ; Sées, 1714 ; 4e éd. 1719). – *Instructions ou Conférences sur quelques matières de religion* (1714, sans lieu ; Rouen, 1718, 309 p.). – *Examen de conscience pour tous les états de vie, avec une explication des obligations de chaque condition* (Sées, 1715, 117 p. ; 1727 ; Caen, 1718, 167 p.). – *L'École du Salut, ou les conseils de la Sagesse pour la conduite des jeunes personnes* (Sées, 1716, 140 p. ; 1724). – *Cantiques spirituels sur les prières et instructions chrétiennes* (Sées, 1716, 96 p. ; 1717, 1730).

Le Guide du Salut pour les missions... (revu et augmenté, 28e éd., Caen 1719, 140 p. ; Sées, 37e éd., 1731). – *Le Calvaire ou l'école de la Croix en forme de méditations... avec la préparation à une bonne mort* (5e éd., Caen, 1717). – *Catéchisme pour les missions* (Caen, 1719).

Les ouvrages de piété du R.P... regroupent la majeure partie de ces opuscules (2 vol., Caen, 1717 ; Sées, 1719).

Sommervogel, t. 7, col. 553-55. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus,* Assistance de France, t. 1, Paris, 1892, p. 373-74. – *Les établissements des Jésuites en France,* t. 1, Enghien, 1949, col. 300-02. – M. Foisil, *Un jésuite normand..., Pierre Sandret,* dans *Annales de Bretagne,* t. 81, 1974, p. 537-52. – DS, t. 6, col. 1165.

André Derville.

SANDRI (Maria Nazarena), clarisse capucine, 1701-1749. – Elisabetta Taddea Sandri, née à Verolanuova (Brescia) en juin 1701 dans une illustre famille, se distingua dès sa jeunesse par sa méditation de la passion du Christ et par sa vie pénitente. Le 8 septembre 1716, elle entra au monastère des Capucines de Brescia ; elle y eut pour compagne durant vingt ans la bienheureuse Maria Maddalena Martinengo, insigne mystique et pénitente (DS, t. 10, col. 575-76). Toutes deux firent le vœu d'agir toujours de la manière la plus parfaite. Devenue abbesse, Maria Nazarena s'employa à stimuler ses religieuses à l'union avec Dieu et à l'imitation des exemples laissés par M.M. Martinengo. Elle mourut le 14 décembre 1749.

Ses conférences spirituelles à ses sœurs furent revues et publiées par le prêtre Francesco Savio : *Strata per unir l'anima con Dio cavata dagli scritti di Suor M. N. Sandri... Avvisi importanti alle religiose. Vita della suddetta e pratica delle virtù* (Brescia, 1796) ; l'ouvrage comprend 36 chapitres auxquels font suite des « Avvisi importanti e necessari per godere di una vera pace con Dio, con se stessi e col prossimo ».

Nous ignorons les aménagements qu'a pu subir le texte original. Ce qui est publié respire un air d'austérité et de haute contemplation, à la suite de l'influence conjuguée de M.M. Martinengo et M.N. Sandri, mais les enseignements se distinguent par la simplicité et le concret des principes et des exemples spirituels.

Valdemiro Bonari da Bergamo, *I conventi ed i Cappuccini bresciani,* Milan, 1891, p. 409-11. – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1051. – Felice da Mareto, *Le Cappuccine nel mondo (1538-1969),* Parme, 1970, p. 121, 326. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali,* Rome, 1972, p. 451-52.

Isidoro de Villapadierna.

SANDYS (Georges), laïc, 1578-1644. – Fils d'Edwin Sandys, archevêque d'York, d'une bonne famille terrienne, George jouissait déjà d'un revenu indépendant avant la mort de son père en 1588.

Il étudia à Oxford. En 1610-1611, il fait un long voyage qui le mène en Italie, Turquie, Égypte et Palestine ; devant le Saint-Sépulcre il écrit un de ses rares poèmes originaux, *A Hymn to my Redeemer* (éd. en 1621). Actionnaire de la Compagnie de Virginie, il se rendit dans cette région en 1621 comme trésorier de la Compagnie, c'est-à-dire pratiquement comme gouverneur de la colonie. Revenu en Angleterre en 1631, il devint gentilhomme de la Chambre et vécut comme un courtisan cultivé ; il représente à Londres la Compagnie de Virginie à partir de 1638. Il est membre du cercle qu'on peut appeler « anglican » de Lucius Carrey, vicomte Falkland, et séjourna souvent dans le domaine quasi-monastique de ce dernier à Great Tew. Il mourut en 1644.

Sandys écrivit presque uniquement des traductions en vers : outre les *Métamorphoses* d'Ovide (1621, 1626), celles de plusieurs livres de la Bible (probablement d'après la traduction latine de S. Castellion), Job, les Lamentations, l'Ecclésiaste (1638), le Cantique des Cantiques (1641) dont il est peut-être le premier à rendre en anglais la puissance sensuelle et le caractère exotique. Dans ses paraphrases, il conserve excellemment l'énergie du texte biblique et, avec une réelle habileté de versificateur et de styliste, subordonne l'élégance au message d'une façon qu'on ne retrouve que plus de deux siècles après lui.

Sa *Paraphrase upon the Psalmes* (1636, 1638) « mis en musique sur des airs nouveaux pour la dévotion privée » (car l'Église d'Angleterre n'accepte pas alors les chants en vers), sur des airs déjà existants ou composés par Henry Lawes, sont relativement littéraux, bien qu'admirés alors pour leur élégance. Même si l'usage des « épithètes de nature » annonce déjà le « style poétique » du 18e siècle, c'est une des meilleures paraphrases qui soit.

Sandys traduisit aussi en vers anglais une tragédie latine de H. Grotius (*Christ's Passion,* 1641).

Éd. : *The poetical Works,* par R. Hooper, 1872. – Sydney Lee, art. *Sandys,* DNB, t. 17, p. 779-82. – R.B. Davis, *George Sandys, Poet-Adventurer,* 1955. – L. Carrive, *La poésie religieuse anglaise entre 1625 et 1640,* Caen, 1972, table.

Lucien Carrive.

SANEJAN (Pierre de), de l'Ordre de Saint-Antoine, 1571-1625. – Né le 5 janvier 1571, dans un petit village du Limousin dont son père, paysan, portait le nom, Pierre de Sanejan (ou Saneiejan) alla à vingt ans étudier au collège des Jésuites de Bourges, tout en gagnant sa vie comme domestique (1591-1596).

Précepteur pendant quelques mois, il part en pèlerinage vers Rome ; un prêtre à qui il se confesse à Gênes le persuade de rentrer en France. Pierre revient par Marseille et Grenoble

où il entend parler d'Antoine de Tolosani, prieur de l'Ordre de Saint-Antoine (en Dauphiné) qui lutte alors pour la réforme intérieure de sa congrégation. Pierre va le trouver à Romans ; sur ses conseils, il gagne le monastère de Saint-Antoine, y travaille pendant un an et entre au noviciat en 1598 ; il fait ses vœux le 2 février 1599.

Après avoir tenu diverses fonctions dans les couvents de son Ordre (Marnans, Roibon, Saint-Antoine), Pierre de Sanejan est appelé à Paris en fin 1618 par le successeur de Tolosani, l'abbé général Antoine Brunel de Grammont qui a fait accepter les réformes de Tolosani † 1615 par le chapitre de 1616. Brunel charge Sanejan d'implanter la réforme au couvent parisien du Petit-Saint-Antoine ; en fin 1620, il le fera passer au couvent de Lyon et en mai 1623 à celui de Saint-Antoine-en-Dauphiné, toujours pour implanter la réforme. Sanejan meurt le 6 juillet 1625 à Saint-Antoine.

Ces étapes biographiques sont fournies par J. de Loyac dans son ouvrage *L'homme inconnu ou discours de la vie du V.P. Pierre de Saneiehan* (Paris, 1643 ; il écrivit aussi la vie d'Antoine de Tolosani, Paris, 1645). Cet ouvrage, qui contient surtout l'éloge des vertus de son héros, reproduit deux lettres de Sanejan (p. 255-67), 50 maximes (p. 472-88) et des « Avis pour traiter avec les hérétiques » (p. 505-68). Au point de vue spirituel, les *Maximes tres-utiles pour acquerir le veritable esprit de Religion...* « tirées des Ecrits et Exhortations du R.P. Pierre de Sanejan » (ouvrage publié par les Religieux de Saint-Antoine, Paris, 1645) sont assez intéressantes, malgré leur style pré-classique. Il est destiné aux religieux de Saint-Antoine. A travers les visibles aménagements textuels qu'opèrent les éditeurs, plus d'une page garde un ton personnel assez attachant.

Après un chapitre sur la dévotion (« être dévot, c'est être disposé à faire toujours la volonté de Dieu », p. 1), Sanejan montre que la charité est l'âme de la vie chrétienne et spirituelle ; elle doit s'épanouir en amour envers Dieu (ch. 3) et envers le prochain (ch. 4). Seul l'amour introduit à la perfection, laquelle « consiste à être sensible à Dieu » (p. 63) ; pour y avancer, « il ne faut autre chose que ce que l'on peut et sait, et Dieu en après fera le reste » (p. 65). Les moyens pour avancer dans la perfection sont la pureté de l'intention (« Pour être bien spirituel et avancé à la perfection, faut faire toutes ses œuvres purement pour l'amour de Dieu », p. 73), la mortification intérieure et les austérités, l'humilité (fondement de la perfection ; ch. 8-9), la communion, l'oraison (ch. 7). A propos de celle-ci, Sanejan donne de bonnes remarques sur l'utilité et les limites des méthodes (ch. 15) et enseigne « qu'il faut se laisser conduire à l'Esprit de Dieu » (p. 225-33). Ici ou là, on croit discerner une certaine parenté avec François de Sales, sans qu'on puisse parler d'influence. L'ouvrage de Sanejan laisse entrevoir quelque chose de l'esprit de la réforme dont bénéficia l'Ordre de Saint-Antoine au début du 17e siècle.

P. Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques...*, éd. V. Philippon de la Madelaine, t. 1, Guingamp, 1838, p. 455. – Sur l'Ordre de Saint-Antoine : DIP, t. 2, 1975, col. 134-41 (bibliogr.).

André Derville.

SANG. – En Christianisme, le fait que Jésus a versé son sang de Gethsémani au coup de lance sur la croix est directement inséré dans la doctrine du mystère de la rédemption et du salut. De là il se trouve évoqué à tous les degrés de la littérature chrétienne, depuis les traités de théologie jusqu'aux humbles manuels de dévotion en passant par la liturgie et les mystiques. On aura donc à situer l'ensemble de cet article dans le cadre d'articles comme *Croix, Eucharistie, Expiation, Passion* (Mystique de la), et aussi *Cœur* (Sacré). Il n'est question ici que de rassembler succinctement quelques aspects de cet héritage où le rôle du sang est plus directement évoqué : leur enracinement dans l'histoire des religions (1), dans la pensée biblique (2), la liturgie (3), les développements de la dévotion au Saint Sang (4), en particulier chez les spirituels (5), quelques instituts religieux fondés sous le titre du Précieux Sang (6).

Une considération religieuse du sang doit faire abstraction de l'aspect physiologique du système circulatoire et de ce qu'il évoque dans la mentalité populaire, sensible à l'aspect émotif d'une blessure accidentelle ou d'une hémorragie, ou troublée par les contestations suscitées en quelques sectes (telle que les Témoins de Jéhovah) par la transfusion du sang admise en médecine. Les comportements cultuels d'antiques civilisations, qui pratiquaient le sacrifice du sang, se réfèrent à un style de vie basé sur l'élevage et sur l'agriculture, qui comportent des rythmes saisonniers : on les retrouvait notamment au Mexique, en Australie, en Inde et en Afrique. Certains rites funèbres, attestés aussi par l'*Odyssée* d'Homère, dépendent également de phénomènes cultuels talismaniques, plus proches de la magie que de la spiritualité : ils évoquent toutefois la réalité vitale et la communication de l'énergie primordiale.

1. La réflexion sur le sang, élément naturel, appartient donc à l'**histoire des religions.** Elle se traduit en des rituels mystériques fort divers, spécialement en Orient : on signale le *taurobolium,* les cultes d'Isis et de Mithra, de Cybèle et d'Attis. Cette tradition était encore connue en Occident vers la fin du 4e siècle et le début du 5e, car elle est décrite par Prudence († après 405), *Peristephanon* x, 1011-1050 (CSEL 61, 1926, p. 407-08). D'un point de vue plus spécifiquement culturel et à l'exclusion des sciences médicales et biologiques, les dimensions significatives et métaphoriques du sang sont complexes et insistent sur l'aspect anthropologique et philosophique : archétype de l'âme humaine, instrument de connaissance (philosophie présocratique), universalité de la fraternité, élément créateur de la fécondité et de la fidélité. On y perçoit aussi une connexion avec les phases lunaires (cycle menstruel). Les cultures du Moyen Orient (régions mésopotamienne, hittite, ugaritique, hébraïque et grecque) y dénotent une relation avec la mort : perdre le sang signifie mourir. Le sang suscite donc horreur et crainte, qui s'interprètent parfois en célébrations magiques et superstitieuses, tels que les sacrifices d'êtres humains (destiné à procurer la fécondité, la victoire, la paix, etc.) et d'animaux. Cette tradition interprétative possède une longévité et une diffusion importantes.

Quelques informations chez F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* Bruxelles, 1896-1899 ; – L. Lévy-Brühl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* Paris, 1931, p. 323-433 : Le sang ; – U. Bianchi, *Mysteria Mithrae,* Rome-Leiden, 1979 ; – G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis,* Palerme, 1979 ; art. *Sangue,* dans *Dizionario patristico e di antichità cristiana,* t. 2, Rome, 1984, c. 3078-79. – J.-P. Roux, *Le sang,* Paris, 1988.

2. **La Bible.** – Dans le langage biblique, le sang se rapporte à l'humanité : l'homme se définit chair et sang. Cette conception se renouvelle dans l'Eucha-

ristie, en conséquence de l'incarnation de la seconde personne de la Trinité, et se prolonge dans la réalité du sacrifice.

Sur la base d'implications philosophiques, l'Ancien Testament a toujours été préoccupé par le sang, qui correspond à la substance vitale : Dieu demandera compte du sang versé (*Gen.* 9,5), qui invoque la justice (vengeance) divine (cf. *Gen.* 4,10). Le jour du Seigneur sera, en conséquence, une occasion de rétribution (*Is.* 63,1-6). La morale vétero-testamentaire, de façon plus prosaïque et dans le cadre de prescriptions hygiéniques alimentaires, interdit la consommation des viandes non saignées et du sang des animaux (*Deut.* 12,16 ; 15,23) : celui-ci appartient à Dieu, qui est l'auteur de la vie (*Lév.* 3,17). Ceci explique la dignité du sang qui exprime l'alliance entre Dieu et le peuple élu (*Ex.* 24,3-8 ; *Zach.* 9,11). Ce rite de communion appartient encore au cérémonial pascal du départ d'Égypte (*Ex.* 12,7-23) : le fléau destructeur épargnera les habitations dont la porte d'entrée aura été aspergée par le sang de l'agneau. Mais le sang est encore utilisé dans un rite d'expiation (*Lév.* 17,11), que le Grand Prêtre célèbre en un jour solennel de pardon (*Lév.* 16). La consécration des prêtres (*Ex.* 29,20-21 ; *Lév.* 23-30) et des autels (*Éz.* 43,20) s'effectue par le sang versé et aspergé en signe d'appartenance définitive à Dieu. De façon générale, le sang, dans l'Ancien Testament, indique l'âme.

En une perspective chrétienne, seul le sang du Christ occupe une place fondamentale dans l'économie rédemptrice, où il joue un rôle d'expiation et de salut, prolongé dans le rite sacramentel eucharistique qui renouvelle mystiquement et réellement ce sacrifice. Préfiguré par le sang d'Abel le juste (*Gen.* 4,10) et par le sacrifice d'Isaac (*Gen.* 22,1-19), et surtout par l'immolation de l'agneau pascal (*Ex.* 12), le don de la vie du Seigneur devenait plus facilement compréhensible, malgré la répugnance sémitique à l'égard de l'absorption du sang. L'évangéliste Jean développe ce thème, en une perspective pascale (*Jean* 19,31-37). Ce « sang de la Nouvelle Alliance » crée le nouveau Peuple de Dieu, l'Église des baptisés dans le sang du Ressuscité, dont les sacrements (surtout le baptême, l'eucharistie et la réconciliation) sont préfigurés dans l'épisode du sang et de l'eau écoulés du côté du Crucifié. Cette conviction historique et spirituelle a nourri la réflexion et la contemplation des mystiques et des théologiens, et a été énergiquement enseignée par le magistère catholique, spécialement au concile de Trente.

La fraction du pain et la distribution du calice évoque le repas religieux, en son contexte de mémorial et de supplication, d'action de grâces et d'intercession. A cette « dernière Cène », ce « repas du Seigneur » est associé au baptême, sur le fond historique de l'Exode (1 *Cor.* 10,1-5) : le banquet eucharistique, célébré dans l'attente du retour du Messie, est lié à l'histoire messianique du salut.

Des témoignages irréfutables compléteraient facilement cet aperçu. Grâce à l'apport des apocryphes, des pseudépigraphes et de la littérature rabbinique et d'autres traditions bibliques, on est en état d'évaluer les influences et les points de contact du monde biblique avec les textes et les rites d'autres cultures anciennes (par exemple, de la Mésopotamie, de l'Égypte, de la Grèce antique et du monde latin païen). Mais, de façon encore plus convaincante, il est possible d'illustrer la persistance de cette doctrine à travers les écrits des Pères de l'Église, tant en Occident qu'en Orient. De façon générale, ceux-ci dépendent de l'Écriture sainte, qu'ils commentent et expliquent selon les critères typiques du genre littéraire auquel ils recourent.

La bibliographie est considérable. D'excellentes synthèses ont été réunies lors des semaines d'études organisées à Rome, en 1980-1983 par le « Centro Studi Sanguis Christi », dont les actes sont publiés par Francesco Vattioni : *Sangue e Antropologia Biblica,* 2 vol., Rome, 1981 ; *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica,* 2 vol., Rome, 1982 ; *Sangue e anthropologia nella letteratura cristiana,* 3 vol., Rome, 1983 ; *Sangue e anthropologia nella liturgia,* 3 vol., Rome, 1984. On y trouve des monographies de niveau scientifique qui envisagent une notable variété de situations culturelles et religieuses et proposent des conclusions souvent originales, spécialement en ce qui concerne l'histoire des religions et des mentalités.

Nous limitant ici à l'aspect spirituel et théologique de la tradition chrétienne, on se reportera aux synthèses déjà fournies par des art. du DS comme *Eucharistie* (A. Hamman, t. 4, col. 1553-86, surtout col. 1565-79 : témoignages patristiques et liturgiques), *Croix* (M. Olphe-Galliard, t. 2, col. 2607-23, surtout col. 2610-11 : le sang de l'Agneau).

3. **La célébration liturgique.** – En complément à ce qui a été rappelé ci-dessus, précisons que, dans la liturgie sacramentaire, la participation au Corps et au Sang du Christ, enseignée par la tradition néotestamentaire et théologique, a parfois été envisagée dans la ligne des modèles mythologiques de la réflexion gnostique. L'identité symbolique du sang avec le *pneuma* dépend d'une interprétation particulière de quelques textes pauliniens, comme 1 *Cor.* 10,3-16 ; elle a peut-être subi l'influence de conceptions magiques hellénistiques de type aristotélicien et platonicien.

Le sang acquiert une importance particulière dans le cadre de la liturgie pascale. Élaborant la théologie du Serviteur souffrant (*Is.* 52,13 - 53,12 ; 63,2) et de la sueur de sang de Gethsémani (*Luc* 22, 44), les Pères insistent sur la nature humaine du Messie : Origène † 254, Hilaire de Poitiers † 367, Éphrem † 373, Épiphane de Salamine † 403, le pseudo-Chrysostome (*Homélies pascales,* SC 27, p. 119 ; SC 36, p. 75, 93-95 ; SC 48, p. 153 ; tous ces textes sur *Is.* 52-53), Augustin † 430 (*In Ps.* 93, 19), Prosper d'Aquitaine... Tous concordent sur ce point. Cf. R. Gelio, *Isaia 52,13 - 53,12...,* dans *Sangue nella... Patristica,* t. 1, p. 119-48 ; M.L. Coletti, *Il sudore di sangue nel Getsemani, ibid.,* p. 177-86.

Le récit le plus ancien de l'institution eucharistique (1 *Cor.* 11,23-26) est analysé en fonction de la présence réelle : on insiste sur le rapport entre l'événement salvifique et le calice eucharistique qui exprime le salut eschatologique du corps et de l'âme. Telle est la réalité de la nouvelle Alliance. Le banquet nuptial de l'Agneau (*Apoc.* 4-5), décrit par l'image d'une liturgie céleste, est une nouvelle lecture du rituel pascal, en une perspective caractéristique de la pensée sémitique, réélaborée en fonction de la catéchèse sur la base d'une expérience liturgique et ecclésiale. Cette exégèse rencontre un succès notoire en Occident et en Orient. Le binôme « chair-sang » unit deux concepts qui désignent l'homme comme tel (cf. *Lév.* 17,11 ; 17,14 ; *Deut.* 12,23), mais le sang se rapporte surtout à l'âme. Ailleurs, le sang est la vie du Christ lui-même qui est communiquée à l'homme par le biais de l'Eucharistie

(*Jean* 6,53-56) : il s'agit donc du sacrifice de Jésus Christ pour le salut de l'humanité. Cette exégèse se lit en quelques textes patristiques, comme la *Didachè* (9,1-2).

Le calice est mis en relation avec le jugement de Dieu : il est un moyen de participer à la grâce. Le « calice de bénédiction » devient donc le symbole privilégié du culte chrétien, car il unit trois éléments fondamentaux : la sotériologie, l'eucharistie et l'anthropologie. Cette explication est particulièrement développée par Irénée de Lyon († 202 ; *Adversus haereses* v), Eusèbe de Césarée († 370 ; *Demonstratio evangelica* v), Épiphane de Salamine († 403 ; *Panarion* 64 ; *Ancoratus* 65).

Toutes les liturgies, occidentales et orientales, reprennent le récit de l'institution eucharistique et, par conséquent, affirment la vérité du sang dans le vin consacré. Les anaphores consécratoires constituent donc le véhicule privilégié de la transmission de cet enseignement ecclésial. Le sang est instrument de salut et de transformation spirituelle du chrétien. On y dénote donc quelques thèmes fondamentaux : la mort du Christ, exprimée par le don de la vie et l'effusion du sang ; la dimension sotériologique de l'eucharistie et du baptême, qui sont acceptation du don que Dieu nous fait de son Fils ; et, enfin, la célébration pascale du sacrifice de l'Agneau reproduite dans le « mémorial » du rite eucharistique chrétien.

Il serait aisé de grouper encore des témoignages des écrivains ecclésiastiques et du magistère doctrinal pour convalider la persistance d'une doctrine qui appartient au patrimoine dogmatique de l'Église et qui fut confirmée en de nombreux conciles médiévaux, puis à Trente et enfin à l'époque contemporaine. Telle est l'expérience religieuse et spirituelle vécue par les communautés chrétiennes réunies autour de l'autel pour la célébration de la Nouvelle Alliance. Le baptême du sang, vécu par les martyrs, est un sacrifice qui les assimile au Rédempteur et qui se substitue parfois au baptême d'eau ou constitue un second baptême. Les textes martyrologiques – on se souviendra d'Ignace d'Antioche, † vers 110 – insistent sur cette participation à la passion du Sauveur (cf. DS, art. *Martyre*, t. 10, col. 718-37).

Les Pères de l'Église répètent quelques-uns de ces thèmes, en préférant cependant souligner les rapports du sang eucharistique et de la rémission des péchés, dans la réalité de la Nouvelle Alliance. Ce choix se justifie par la formulation de l'euchologie antique. Le réalisme de la foi en la trans-substantiation eucharistique, en vertu de l'épiclèse, accepte la reproduction sacramentelle du sacrifice, et par voie de conséquence, le croyant boit la reproduction sacramentelle du sang, selon l'expression de l'*Euchologion* de Sérapion de Thmuis († après 362 ; XIII, 14, éd. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 2, Paderborn, 1905, p. 174-75). Le rite de la communion au calice (auquel on peut ajouter les autres modalités d'absorption du saint Sang) correspond à une volonté très consciente de reproduire fidèlement le signe sensible de la Cène telle qu'elle avait été célébrée par le Seigneur et selon les possibilités effectives d'une célébration liturgique.

La communion sous les deux espèces, toujours présente dans les Églises d'Orient, se réduisit à la communion à l'hostie, en Occident, à partir du 12e siècle ; une tentative de restauration, promue par Jean Hus † 1415, provoqua une réaction défavorable du concile de Constance (session du 15 juin 1415 ; décret confirmé par la constitution apostolique *In eminentis* de Martin V, du 1er septembre 1425 ; cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 1198-1200). La communion au Corps et au Sang du Christ est restée en usage chez les Vaudois et dans les églises de la Réforme (Luthériens, Calvinistes, Zwingliens), ainsi qu'en l'Église anglicane. Elle fut réintroduite dans l'Église latine romaine par la Constitution *Sacrosanctum concilium* promulguée le 4 décembre 1963 par le concile œcuménique Vatican II (art. 55). Déjà le concile de Trente avait prévu cette possibilité (cf. *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum*, session XXI, 16 juillet 1562 ; Denzinger-Schönmetzer, n. 1725-33).

Plus d'un récit hagiographique rapporte la communion en viatique sous les deux espèces ; par exemple, la *Vie* de sainte Odile de Hohenburg (Alsace), décédée au début du 8e siècle ; le texte a été rédigé au début du 10e siècle. L'abbesse Odile se sent proche de la mort : « *Cumque calicem, in quo dominicum corpus et sanguis habebatur, sibi adferri jussisset, propriis manibus eum accipiendo, sancta communione participata, omnibus cernentibus animam tradidit* » (éd. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 6, p. 50, n. 22). Un autre exemple se lit dans la *Vie* de l'évêque Corbinien † 725, écrite en 765 à l'occasion de la translation du corps à Freising (Bavière) ; cf. B. Krusch, *op. cit.*, p. 588.

Les *Ordines romani*, les sacramentaires (tel celui de Vérone, qui contient des textes remontant aux 4e-6e siècles, ou encore l'œuvre liturgique attribuée aux papes Gélase Ier et Grégoire le Grand), les missels antiques et les autres collections antérieures au missel romain de la Curie (13e siècle) ne peuvent être passés sous silence, car ils ont contribué à diffuser une doctrine scripturaire adaptée au contexte d'une assemblée liturgique, dans la ligne de la doctrine patristique. L'usage de métaphores tend à exprimer l'action du sang du Christ, versé sur la croix et résumé en trois effets immédiats : l'aspersion du sang réalise une purification ; le don du sang constitue le rachat des pécheurs ; la consécration et la communion sont les prémices d'une nouveauté radicale et d'un renouvellement absolu.

Cette théologie se reproduit dans les livres liturgiques postérieurs, élaborés en adhésion aux directives du concile de Trente (qui reprend les traditions liturgiques de la Curie du 13e siècle) et renouvelés après le concile œcuménique Vatican II (1962-1965) ; cette activité d'adaptation et de créativité n'est pas encore achevée.

Très suggestif est aussi l'apport de l'iconographie des livres liturgiques, en particulier les scènes de la crucifixion, où une femme (Marie ou l'Église) recueille le sang qui coule des plaies du Christ. C'est une façon éloquente d'exprimer le rapport de Marie et de l'Église à la rédemption. Telle est l'expression de la foi de l'Église, proclamée dans toutes les liturgies d'Occident et d'Orient.

4. **La dévotion au Saint Sang.** – Le culte du Saint Sang est une conséquence de la dévotion à l'humanité du Seigneur (cf. DS, t. 7, surtout col. 1053-77), grâce à Bernard de Clairvaux † 1153, François d'Assise † 1226, Bonaventure † 1274, Gertrude d'Hefta † 1301/1302 (cf. leurs art. du DS). On en trouve l'écho en de nombreux textes liturgiques : hymnes, proses, séquences et prières recensées par U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. 6, Bruxelles, 1920, p. 86 (index). Le témoignage le plus significatif est la

séquence anonyme *Salve caput cruentum,* parfois attribuée à Bonaventure (Chevalier, *op. cit.*, n. 17846). La piété populaire s'en imprégna grâce à l'iconographie : miniatures, peintures, vitraux, sculptures, qui transmettent l'image d'un calice où tombent les gouttes de sang provenant des plaies du crucifié. On en connaît d'autres illustrations littéraires ou iconographiques dans la *fons salutis,* source mystique qui eut son pendant dans les « pressoirs » ou « moulins » mystiques (cf. M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art,* t. 2, Grenoble-Paris, 1946, p. 145-84 ; cf. le retable de l'Agneau mystique des frères Van Eyck au 15e siècle).

La dévotion se répandit aussi grâce à la « Quête du Graal », texte du 12e-13e siècle qui réunit plusieurs légendes celtiques, provençales et perses, à côté d'éléments historiques. Le Graal est le calice utilisé par Joseph d'Arimathie pour recevoir le sang des plaies du Christ, avant d'ensevelir celui-ci (*Mt.* 23,57-61). Il s'agit d'une recherche de l'amour divin, où s'engage le chevalier chrétien authentiquement libre et purifié ; ce roman exerça un rôle important dans la diffusion d'un idéal mystique supérieur à celui des troubadours chantres de l'amour profane (cf. art. *Graal,* DS, t. 6, col. 672-700).

Sur le rapport du Graal et de l'Eucharistie : E. Anitchkof, *Le Saint Graal et les rites eucharistiques,* dans *Romania,* t. 55, 1929, p. 174-94 ; W. Hamilton, *Interprétation mystique de « La Queste del Saint Graal »,* dans *Neophilologus,* t. 27, 1942, p. 94-110. – Influence sur le culte du Sacré-Cœur : R. Guénon, *Le Sacré-Cœur et la légende du Saint-Graal* et *Le Saint Graal,* études reprises en *Symboles fondamentaux de la Science sacrée,* Paris, 1962, p. 39-48,49-62.

Plus discutables sont les nombreuses reliques du Saint Sang ; elles suscitèrent des célébrations (processions, exposition de reliques, etc.) à partir des 12e et 13e siècles, probablement à la suite des croisades. En rapport avec le triduum pascal, la Fête-Dieu ou, en général, l'eucharistie (cf. les « hosties ensanglantées », le miracle de Bolsena en 1264), ces manifestations n'appartiennent pas au domaine de la foi définie, mais à celui de la religion populaire. L'hagiographie connaît plus d'un épisode de profanation d'hosties qui se conclut par une effusion de « sang divin » ; ces récits, souvent nés dans l'atmosphère antijuive du moyen âge, sont désormais bannis de l'enseignement catéchétique.

Le culte du Sang du Christ durant le triduum pascal suscita au 15e siècle d'âpres controverses entre Frères Prêcheurs (favorables à ce culte) et Frères Mineurs (opposés) ; en 1464, Pie II interdit de poursuivre cette querelle (cf. Denzinger-Schönmetzer, n. 1385 : bulle *Ineffabilis summi providentia Patris,* 1er août 1464 ; cf. DTC, t. 14/1, 1939, col. 1094-97). Au 15e siècle les reliques du Sang du Christ connurent un renouveau d'intérêt, notamment à Reichenau, Mantoue et Bruges.

La première concession d'un office liturgique *De Sanguine Christi* fut faite au diocèse espagnol de Valence en 1582. Les suivantes sont nombreuses au 18e siècle : diocèse de Sarzana (1747) pour le lundi après la Trinité ; congrégation des Passionistes en de nombreux diocèses ; diocèse de Breslau (1778) pour le 3e vendredi de mars ; diocèses du Portugal (1794) pour le vendredi après le 4e dimanche de Carême. Quelques diocèses et congrégations religieuses célèbrent la fête en mars ou en Carême. A Rome, le centre de ce culte était l'église de Saint-Nicolas « in carcere », siège d'une archiconfrérie du Précieux Sang instituée au 18e siècle. Signalons ici le grand propagateur à cette époque de la dévotion, le prêtre italien Gaspare Del Bufalo † 1837 qui obtint de fixer la fête au premier dimanche de juillet (26 mars 1822) pour sa congrégation des Missionnaires du Précieux Sang. En le béatifiant, le 31 janvier 1960, Jean XXIII le définit « le vrai et plus grand apôtre de la dévotion au Très Précieux Sang de Jésus ». Del Bufalo suscita des formes d'apostolat et de dévotion populaire qui contribuèrent, avec d'autres initiatives, à réveiller dans les âmes simples un esprit de foi et de réparation.

La fête du Précieux Sang fut établie pour l'Église universelle par Pie IX le 10 août 1849 (décret *Redempti sumus*). Elle doit être mise en relation avec les solennités de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur, et surtout avec les célébrations pascales. Pie XI, faisant procéder à la révision des textes liturgiques en 1933, attribua à la fête le rite double de première classe (AAS, t. 26, 1934, p. 559-60 ; t. 27, 1935, p. 81-89).

Les litanies du Précieux Sang, jadis élaborées au monastère bénédictin de Fécamp (12e-13e s.), furent approuvées par Jean XXIII (24 février 1960 ; AAS, t. 52, 1960, p. 412-13) ; elles ont été insérées dans le Rituel romain après les litanies du Sacré-Cœur (*Rituale Romanum,* XI, c. 2).

5. Dans la **littérature spirituelle,** on peut discerner quelques tendances générales. D'abord, jusqu'à saint Bernard † 1153, dont on connaît l'attachement à l'humanité du Christ, elle ne s'attarde guère aux souffrances physiques de Jésus. « Le Christ sanglant n'est pas encore, au temps de saint Bernard, une source de compassion ou d'amour, mais bien le Christ humble » (DS, t. 1, col. 1483). Ensuite, les spirituels médiévaux, à propos de l'Eucharistie, parlent beaucoup plus souvent du Corps du Christ que de son Sang. Enfin, quant à la Passion, de Gethsémani au coup de lance, dont les épisodes sont très fréquemment commentés, ils traitent de préférence de la doctrine, des dispositions intérieures de Jésus, de la fécondité salvatrice de ses souffrances, des fruits de pardon et de vie qui sont offerts au pécheur, etc., que des supplices concrets qui lui sont infligés ; et l'on y parle davantage des plaies causées par les fouets de la flagellation, des clous, de la lance, que du sang qui en coule. A propos du côté ouvert par la lance, on évoque plus volontiers l'accès ouvert aux trésors de salut et d'amour, au Cœur du Christ. En bref, au moyen âge la dévotion aux plaies est plus répandue que celle du sang.

On se reportera à l'art. *Humanité du Christ* (DS, t. 7, II. Chez les spirituels médiévaux, col. 1053-63 ; III. Âge d'or de la dévotion médiévale, col. 1063-96) qui traite longuement de la littérature spirituelle et dévotionnelle.

Aussi François d'Assise († 1226, DS, t. 5, col. 1271-1303, surtout 1279-81 et 1298-1300) semble ne pas parler explicitement du sang du Christ, alors qu'il évoque ses plaies. Son disciple Bonaventure († 1274 ; DS, t. 1, col. 1768-1843, surtout 1777) souligne deux aspects de la fécondité du sang du Christ. Le Crucifié est « fons veniae » et livre l'Esprit qui purifie ; la fontaine où sont lavés les péchés des hommes est le sang du Christ crucifié (*Sermo 8 in Pentecoste,* dans *Opera,* éd. Quaracchi, t. 9, p. 340). D'autre part, exhortant à la contemplation du Crucifié, Bonaventure écrit :

« Deus illuditur, ut honoreris ; flagellatur, ut consoleris ; crucifigitur, ut libereris ; Agnus immaculatus occiditur, ut epuleris ; sanguis et aqua de latere eius lancea emittitur, ut poteris... O Domine Iesu Christe..., cor meum tuis vulneribus

saucia et mentem meam tuo sanguine inebria » (*Soliloquium*, c. 1, n. 33-34, éd. Quaracchi, t. 8, p. 39b-40a). Cf. aussi sur le coup de lance ouvrant les fontaines du salut pour qu'on y boive : *Lignum vitae*, n. 30 (t. 8, p. 79-80), *Vitis mystica*, c. 24, n. 3 (t. 8, p. 188).

On aura remarqué l'expression « mentem meam tuo sanguine inebria » : c'est le thème de l'ivresse spirituelle, dont on sait qu'il est très habituellement utilisé dans le cadre des divers degrés de la contemplation (cf. art. *Ivresse spirituelle*, DS, t. 7, col. 2312-37). Avant de quitter Bonaventure, signalons que sa description des stigmates de François d'Assise note : « Au côté droit, comme entr'ouvert par une lance, s'étendait une plaie rouge d'où coulait fréquemment son sang précieux » (*Legenda major*, c. 13, 3, dans *Saint François d'Assise. Documents, écrits...*, éd. et trad. T. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 704 ; cf. DS, t. 5, col. 1299).

Pour le sujet qui nous occupe il y a peu de choses à recueillir chez les grandes moniales d'Helfta. Mechtilde de Magdebourg (DS, t. 10, col. 877-85) ne semble pas s'arrêter au Sang du Christ. Mechtilde de Hackeborn († 1299 ; DS, t. 10, col. 873-77) contemple bien les plaies et le côté transpercé de Jésus en soulignant le breuvage de vie qu'il nous y offre (*Le Livre de la grâce spéciale*, ch. 16 et 18 ; trad. des Bénédictins de Solesmes, éd. revue, Tours-Paris, 1921, p. 58, 61-63, 68-69), mais elle s'attache essentiellement à la personne du Christ souffrant, à son amour et à sa fécondité pour elle-même et pour les hommes ; elle lui demande de l'aimer et de compâtir à ses souffrances.

On retrouve les mêmes accents chez sainte Gertrude († 1301/2 ; DS, t. 6, col. 331-39). Les expériences qu'elle relate témoignent d'une sensibilité et d'une affectivité qui risquent de nous masquer leur profondeur doctrinale et spirituelle. Sa recherche de connaissance et d'amour de Dieu est commandée par une vie d'union totale et intime au Verbe incarné (cf. col. 334). On sait quel fut son rôle dans l'histoire de la dévotion à la Passion et au Cœur du Christ (cf. DS, t. 2, col. 345, 1027 ; t. 3, col. 1693). C'est dans cette optique et dans ce cadre qu'on lit au livre 2 du *Legatus divinae pietatis* un passage assez typique de sa dévotion au Sang :

« Seigneur d'infinie miséricorde, inscrivez de votre sang précieux vos blessures en mon cœur pour qu'elles m'y fassent lire à la fois votre souffrance et votre amour, pour que, au plus intime de mon cœur, vive à jamais le souvenir de vos propres plaies, pour que ne s'y endorme point la douleur de la compassion qui vous est due, pour que ne s'y éteigne point la fièvre de l'amour » (II, c. 4, 1 ; éd. et trad. P. Doyère, SC 139, 1968, p. 243 ; cf. III, c. 24 et 51 ; IV, c. 22).

Parmi les Franciscains, choisissons quatre représentants de genres littéraires assez différents.

Jacques de Milan (13e siècle ; DS, t. 8, col. 48-49), lecteur de théologie, donne dans son célèbre *Stimulus amoris* (longtemps répandu avec les traités spirituels de Bonaventure) un petit traité du progrès spirituel et de la perfection, au centre duquel les ch. 14-15 (version courte ; éd. Quaracchi, 1905 et 1949 ; trad. franç. par Ubald d'Alençon, Paris, 1910) se rapportent à la Passion. L'appendice donne cinq instructions sur la compassion au Christ crucifié. Si on s'attache précisément à ce que Jacques dit du Sang, on peut relever les traits suivants. Jésus montre, par son côté ouvert, son amour et sa compassion pour nous ; de ce côté il donne les sacrements qui sont nos remèdes : sa chair est nourriture et son sang breuvage pour l'âme (c. 13 ; trad. p. 74-75). Qui s'attache, ainsi fortifié, à suivre Jésus de près peut connaître l'ivresse de son sang (c. 13 ; p. 76), lequel blanchit et purifie l'âme (c. 14 ; p. 81). Devenu amoureux du Christ, on veut comme lui boire le vinaigre de la croix, mais voilà qu'on trouve à boire un vin d'inénarrable douceur (c. 14 ; p. 82, 83). Le sang est aussi l'équivalent de la charité :

« O Blessures très amoureuses..., une fois je pénétrai en elles, les yeux ouverts, et mes yeux furent remplis de sang et, n'y voyant plus goutte, je m'avançais... jusqu'à ce que je parvinsse aux entrailles de sa charité. J'en fus alors entouré de toute part et ne pus revenir. Aussi, j'habite là..., je m'enivre de son breuvage » (c. 14 ; p. 83).

Tout ceci est dit dans un contexte dominé par les plaies et le cœur transpercé de Jésus et dont le Père est curieusement absent. Le c. 15 est une longue prière qui, après avoir contemplé Marie au pied de la croix unie à la passion de son Fils, lui demande la grâce d'être uni à eux : car la volonté du Père est de nous incorporer totalement au Corps du Christ, de nous abreuver de son Sang, « afin qu'enivrés ainsi de votre amour, nous n'ayions plus avec vous qu'un corps et qu'une âme. Qu'est-ce en effet que de boire votre Sang qui est la vie de notre âme, sinon lier indissolublement notre âme à la vôtre ! » (c. 18 ; p. 116).

Jacopone de Todi († 1306 ; DS, t. 8, col. 20-26) est le poète des célèbres *Laudi* (éd. Fr. Ageno, Florence, 1953 ; trad. partielle par P. Barbet, Paris, 1935). Parmi ces poèmes retenons celui sur « La méditation de la Croix », où l'expiation des péchés par le sang du Christ appelle à la compassion envers lui :

« Regarde bien cette plaie/ Qu'il a dans le côté droit,/ Vois couler le Sang qui paie/ Pour chacun de tes délits... Or, regarde le Saint Chef... Vois comme est tout perforé/ D'épines et tout sanglant... Oh ! Regarde cette face/ Qui était si lumineuse/ Vois-la pleine de crachats/ Et de rigoles de sang » (trad., p. 317-18).

La voie spirituelle suivie par Angèle de Foligno († 1309 ; DS, t. 1, col. 570-71) est le Christ Jésus, Homme-Dieu, dans son humanité ; il est l'objet de sa quête et de son amour, amour qui n'est que réponse à l'Amour que lui manifeste Jésus. C'est surtout le Jésus douloureux de la Passion qui marque son expérience mystique, telle du moins que nous pouvons la percevoir à travers le *Livre de l'expérience des vrais fidèles* (texte latin et trad. par M.-J. Ferré, Paris, 1927).

Généralement, à propos de l'Eucharistie, elle ne parle que du Corps du Christ (sauf n. 166, p. 381). C'est beaucoup plus souvent qu'elle est occupée de la Passion ; elle évoque davantage les supplices dans leur matérialité (flagellation, clous, coup de lance) que le sang (cf. n. 189, p. 459-63) ou les souffrances physiques. On pourrait dire que ces supplices et ces souffrances physiques lui apparaissent surtout comme les humiliations subies par Jésus. Elle fait beaucoup plus attention aux souffrances intérieures et surtout à l'amour dont elles témoignent. Il lui arrive de recevoir la grâce de partager la souffrance du Christ (n. 13, p. 13).

Ses visions du Christ sanglant lui font comprendre comment le pécheur est cause de ses souffrances et de la Passion ; elles la plongent dans la componction et la compassion ; dans le repentir aussi. La fécondité en

elle de ces grâces est l'humilité de l'amour (n. 135, 151, 183 ; p. 291-95, 327, 429-31). Elle demande souvent la grâce de « toujours sentir quelque chose de la Passion du Christ » (n. 18, p. 17). Citons un texte qui souligne à la fois la purification de l'âme d'Angèle et sa communion avec Jésus :

« Je me tenais en oraison, j'étais éveillée. Le Christ m'apparut plus clairement sur la croix, je veux dire qu'il me donna une connaissance plus profonde de lui-même. Il m'appela, il me dit de poser mes lèvres sur la plaie de son côté. Il me semblait que son sang coulait tout frais de son côté et je le buvais. Et le Christ me faisait comprendre que dans ce sang il me purifiait. Ici, bien que la considération de la passion me causât une grande tristesse, je commençais d'avoir une grande joie. Je priai le Seigneur de me faire répandre tout mon sang pour lui, comme il avait répandu le sien pour moi ; je résolus par amour pour lui de vouloir que tous mes membres souffrissent une mort plus honteuse que la sienne dans sa passion » (n. 17, p. 17).

Ubertin de Casale († après 1325 ; DTC, t. 15/2, 1950, col. 2021-34), le plus spirituel parmi les Spirituels franciscains, mériterait une étude attentive. Bornons-nous ici à quelques notations plus spécifiques. La sueur de sang de Gethsémani témoigne du combat en Jésus de son amour et de sa crainte humaine ; elle nous invite à pénétrer dans son cœur et dans les souffrances de son âme, et de là à participer à son esprit : là nous connaîtrons la profondeur de son amour (*Arbor vitae crucifixae Jesu,* Venise, 1485 ; reprod. anast., Turin, 1961 ; III, c. 9).

Quant au percement des mains et des pieds, Ubertin dit que le sang qui en coule est symbole et source des grâces qui noient l'orgueil et les désirs charnels de l'homme ; il éveille sa compassion. De là, l'homme peut s'approcher des blessures de Jésus, lesquelles ouvrent sur les « penetralia vitalium et cordis Jesu » (III, c. 17).

Sans nous y arrêter, mentionnons Ludolphe de Saxe, le chartreux († 1378 ; DS, t. 9, col. 1130-38), dont la *Vita Christi* eut une influence considérable au moins jusqu'au cours du 16e siècle sur la dévotion au Christ et la piété des chrétiens. Ses méditations sur la passion du Christ, pleines d'affectivité et très développées, n'apportent pas grand-chose qui n'ait été déjà dit sur le sang du Christ. Voir par exemple les ch. 58-59 et 62-64 (trad. franç. par Fl. Broquin, t. 6, Paris, 1872, p. 135-216 et 292-474).

Catherine de Sienne († 1380 ; DS, t. 2, col. 327-48), elle-même stigmatisée (cf. Raymond de Capoue, *Vita di S. Caterina,* n. 194-95, trad. ital. G. Tinagli, 5e éd., Sienne, 1982), est le plus riche témoin de la dévotion au Sang du Christ au moyen âge.

Il n'est pas inutile de rappeler succinctement le cadre où s'insèrent ses textes qui traitent du sang. Dans l'œuvre de la rédemption Dieu veut se réconcilier l'homme ; son amour miséricordieux pourvoit à l'incapacité de la créature en envoyant le Verbe Incarné pour qu'il soit le pont entre ciel et terre. Jésus devient ce pont vivant lorsqu'il va au bout de son amour et subit la croix ; c'est là qu'il montre la voie de la vérité et cette vérité est celle de l'amour vrai (cf. *Dialogue,* c. 26). Si l'homme, attiré par l'amour divin, oriente ses pas vers ce pont, s'il s'y avance, il progresse dans l'amour et dans une illumination de son intelligence, car l'amour est vérité ; il se libère des obscurités de l'ignorance et du péché (*Dialogue,* c. 75 ; *Lettre* 102, d'après l'éd. de P. Misciatelli, 3e éd., Sienne, 1922).

Il est assez remarquable que, dans ce cadre, Catherine en vienne à assimiler la vérité et le sang du Christ : « Je vous écris dans son précieux sang..., lequel sang enivre, fortifie, embrase, illumine l'âme de vérité... Elle est forte l'âme qui, dans ce sang, a été illuminée de vérité » (*Lettre* 25). La vérité suprême est l'amour du Père, et sa révélation comme sa preuve et son accomplissement éclatent dans le sacrifice du Christ (*ibid.*). Elle écrit du fidèle du Christ : « La mémoire s'est remplie de sang » (*ibid.*) ; « C'est dans le souvenir du sang qu'on trouve le feu de l'ardente charité » (*Lettre* 73). La fécondité illuminante et purifiante du sang du Christ perdure dans les sacrements confiés à l'Église (*Dialogue,* c. 75 ; *Lettre* 28). Même dans l'éternité, les bienheureux exultent dans les plaies toujours fraîches de Jésus, dans les blessures toujours ouvertes de son corps, qui clament continuellement miséricorde vers le Père (*Dialogue,* c. 41).

Les principales lettres sur le sang du Christ sont les n. 73, 102 et 273 ; cette dernière est la splendide lettre sur le supplice de Tuldo. Dans le récit, par Barduccio Canigiani, des derniers moments de Catherine, celle-ci s'écrie plusieurs fois « Du sang, du sang », avant de remettre son âme et son esprit entre les mains du Père (cf. *Lettre* 317).

Cf. G. Cavallini, *Caterina da Siena : La luce nel Sangue,* dans *Il Sangue che rivela l'Amore,* Centro Studi Sanguis Christi, Rome, 1987, p. 309-20. – DS, t. 7, col. 2329.

Les visions du Christ ensanglanté de la passion reçues par Julienne de Norwich († après 1416 ; DS, t. 8, col. 1605-11) se situent au début de sa vie mystique. Ces visions, souvent décrites d'une manière assez concrète, offrent des conjonctions qu'il faut relever. Dans une « vue spirituelle » de la haute sagesse avec laquelle Notre-Dame voyait son Créateur tout en s'abaissant dans une totale humilité, Julienne a « la vue corporelle du sang qui coulait » de la tête de Jésus et elle en reçoit une grande assurance intérieure (*Révélations de l'amour de Dieu,* trad. G. Meunier, Tours, 1925, ch. 7). Dans une autre vision, celle-ci de la face ensanglantée de Jésus, elle entend ces paroles : « Si Dieu veut t'en découvrir davantage, il sera ta lumière ; tu n'as besoin que de lui ». Ce qui lui fait comprendre que « la recherche continuelle de l'âme plaît beaucoup à Dieu » (ch. 10). Une autre vision, du corps de Jésus couvert de sang, lui enseigne que ce sang nous est donné pour y laver nos péchés (ch. 12). Sur le sang et les plaies de Jésus, voir encore ch. 17, 23 ; sur le cœur transpercé, ch. 24.

Sur la symbolique du sang chez les spirituels médiévaux, on trouve quelques monographies dans *Il Sangue che rivela l'Amore* (Centro Studi Sanguis Christi, collana Sangue e Vita 2, Rome, 1987) : sur Pierre Damien (par P. Palazzini, p. 287-97), sur le pseudo-Bonaventure *Vitis mystica* (A. Blasucci, p. 299-307).

Marie-Madeleine de'Pazzi († 1607 ; DS, t. 10, col. 576-88), qui fut associée à la Passion et à la Croix du Christ, porte aussi son ardente dévotion sur le sang de Jésus. Elle l'exalte, l'invoque et le célèbre dans ses extases sous de multiples formes. Pour elle, le sang est dans le sein du Père comme il est dans le sein de Marie. L'homme aurait dû se nourrir de lait dans son état d'innocence ; c'est, dans sa réparation, le sang de la rédemption qui le recréera en grâce et le nourrira.

Parlant du Verbe, elle dit : « La Divinité s'appuya sur l'Humanité et ainsi fut parfaite l'œuvre de la rédemption » (*Tutte le Opere*, t. 2, en 2 vol. à pagination continue, Florence, 1961-1963, p. 249). Ainsi Jésus devint l'Agneau immolé, au cœur ouvert, aux plaies sanglantes, au chef couronné d'épines. Dans les cinq plaies, Marie-Madeleine retrouve les demeures du Père (cf. *Jean* 14,2) et elle détaille dans un symbolisme luxuriant :

« Dans le pied gauche le sang anéantissait et l'âme acquérait la connaissance de soi, ...le sang purifiait et l'âme se fortifiait..., le sang illuminait et l'âme acquérait la connaissance de Dieu..., le sang brillait et l'âme s'édifiait dans la charité... Le côté nourrissait et l'âme se transformait dans le sang ; tellement qu'elle ne comprenait, ...ne voyait, ...ne goûtait, ...ne sentait,... ne pensait rien d'autre que le sang... Toute cette oraison la submergeait et l'abîmait dans ce sang et, dès lors, l'âme était transformée dans le sang de Jésus et devenue, pour ainsi dire, un autre lui-même... » (t. 2, p. 52). « Cette âme, ô Verbe, tu la conçois dans le sang, tu l'enfantes dans le sang, la laves avec le sang, la vêts de sang, la couronnes de sang » (t. 2, p. 353). « Quelle splendeur dans l'âme immergée et purifiée dans ce sang ! » Il faut se baigner et se laver continuellement dans ce sang purificateur des fautes que nous commettons sans cesse (t. 2, p. 435, 513), si l'on veut échapper à la damnation qui configure au démon (p. 160, 367).

La purification opérée par le sang de Jésus n'est pas seulement pour Marie-Madeleine, elle est celle de toute Église. L'extatique de Florence invite pape, cardinaux, évêques, religieux, prêtres et laïcs à la rénovation de l'Église « épouse de sang de l'Agneau immolé ». Réaliste jusque dans ses extases, elle sait que cette rénovation passe par les sacrements, notamment l'Eucharistie. C'est à l'Église, par le ministère des prêtres, que sont confiés le *ministerium sanguinis* et la *capacitas sanguinis*, la puissance de rénovation par le sang. La nuit du 6 mai 1585, Marie-Madeleine recueille la pluie de sang et de mérites et offre les gouttes de sang si abondamment versé lorsque le Verbe fut battu et attaché à la colonne : « Comme tu l'as répandu de tous les membres, de même je te l'offre pour tous les membres de la sainte Église dont tu es la Tête et dont les membres sont tiens » (t. 2, p. 541). A une semblable offrande, elle invite ses sœurs, ses amis et tout le peuple de Dieu.

Déluge purificateur, semence jetée dans une terre nouvelle, capable d'aveugler la justice de Dieu pour qu'elle ne puisse plus distinguer les coupables, vase plein d'un onguent précieux, eau du puits de la Samaritaine, autant d'images et de symboles (il y en a bien d'autres encore) qui rappellent que le sang est *sanguis unionis* entre Dieu vivifiant et l'homme pécheur, révélation de la sublimité de l'amour de Dieu.

Il n'y a pas que les grandes figures de l'histoire spirituelle qui aient développé une mystique du sang. Parmi les humbles laïcs, une enquête en trouverait aussi. Signalons le cas de la laïque Jeanne Perraud † 1676 (DS, t. 12, col. 1172-74) et sa vision du 15 juin 1673, contemporaine des apparitions de Marguerite-Marie Alacoque.

Nous ne poursuivrons pas l'enquête plus loin. « La dévotion au Précieux Sang constitue un chapitre très caractéristique de la spiritualité de la première moitié du 19e siècle et révèle le fonds christocentrique de la religiosité du clergé et du peuple » (F.W. Faber, *The precious Blood*, 1860). Cela semble surtout vrai en Italie. On se reportera pour plus de détails aux volumes publiés par le Centro Studi Sanguis Christi sous le titre *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana* (collana Sangue e Vita 1, Rome, 1987) ; au t. 2 on trouve des monographies sur divers fondateurs de congrégations du Précieux Sang, comme Gaspare Del Bufalo (p. 575-91), Maria De Mattias (p. 625-68), Tommaso M. Fusco (p. 669-92), Maria Bucchi (p. 711-36), etc.

6. **Instituts religieux** *sous l'égide du Précieux Sang.* – L'histoire de la vie consacrée signale plusieurs instituts religieux sous le titre du Précieux Sang. Le premier est sans doute celui des Missionnaires du Précieux Sang, fondé par Gaspare Del Bufalo le 15 août 1815 (DIP, t. 5, col. 1457-60). Le fondateur choisit cette dévotion pour stimuler la conversion des pécheurs et combattre l'esprit d'impiété du début du 19e siècle italien. Son dessein apostolique fut appuyé par Pie VII, qui le destina à la prédication de missions populaires.

Gaspare a beaucoup parlé du sang, plutôt dans ses sermons que dans ses notes écrites. Pour lui, le Sang du Christ est parole vivante et efficace pour la sanctification personnelle et le rayonnement social de la foi. Le mot désigne la mort du Christ dans son effet salvifique, au sens le plus large. Il faut tirer parti du Sang du Christ. Dans cette optique cette dévotion n'est pas une dévotion comme les autres. Elle remonte « au moment où Adam pécha ». Le Christ conduit à la vision et à l'adoration de son Sang. Dans la même intention Gaspare diffusa la vénération de Marie sous le titre de « Madonne du Calice ».

Sous l'impulsion de Gaspare, les Sœurs adoratrices du Précieux Sang (1834) et la Pieuse Union du Précieux Sang (1808) répandirent le culte du Sang du Christ, lequel rencontra la faveur populaire en Italie et contribua de façon positive à l'approfondissement d'une piété populaire sensible et efficace. Le fondateur fut encouragé par Vincent Pallotti † 1850 et par Pierre-Julien Eymard † 1868. La bienheureuse Maria De Mattias † 1866 fut la fondatrice des Sœurs adoratrices du Précieux Sang, congrégation destinée à l'éducation de la jeunesse féminine et à la diffusion du culte du Précieux Sang.

Les *Articles fondamentaux*, rédigés par Gaspare et le chanoine Fr. Albertini en 1810-1811, expriment cette finalité spirituelle : « Agir de toutes ses forces afin que le Sang de la vie éternelle, qui est le prix infini de notre rédemption, ne soit pas versé en vain, mais que chacun en profite pour son propre salut ». Les *Constitutions* de 1857 sont encore plus explicites : « Les religieuses auront une profonde dévotion pour le prix inestimable de notre rachat, le Sang précieux de Jésus-Christ, et s'efforceront d'exciter chez autrui l'amour, la tendresse, l'affection, la reconnaissance pour un trésor si inestimable » (2e partie, ch. 2, art. 1).

Cette spiritualité se nourrit de la participation à l'Eucharistie, de l'adoration du Sang divin contemplé en ses sept effusions principales (que l'on retrouve aussi chez Maddalena di Canossa † 1835) et de l'offrande du Précieux Sang pour la gloire du Père, fin ultime de l'Eucharistie. Des salutations finales des lettres de Maria De Mattias on pourrait tirer une litanie d'acclamations du Précieux Sang, qui attestent combien elle a approfondi ce mystère. D'elle encore un cantique célèbre, « O popoli tutti... », tissé de passages bibliques qui chantent la miséricorde divine et la coupe du salut.

Rappelons aussi la dévotion de Pie IX pour le Précieux Sang. Outre l'extension de la messe et de l'office du Précieux

Sang à l'Église universelle, plus d'une allusion et d'une exclamation dans ses discours témoignent de sa vénération. Sous son pontificat furent fondés et approuvés plusieurs instituts du Précieux Sang, dans la ligne déjà tracée par Grégoire XVI, qui semblent être un surgissement nouveau sans liaison historique directe avec les âges antérieurs.

Citons encore quelques instituts du Précieux-Sang : Sisters of the Precious Blood, de Dayton, fondées en Suisse par A.M. Brunner en 1834, actuellement surtout aux U.S.A. (DIP, t. 7, col. 815-16). – Adoratrici del Prez. Sangue, de Steinerberg (Suisse), fondées par X. Behringer en 1845 (DIP, t. 1, col. 114). – Augustines du Précieux-Sang, d'Arras (1854/1864 ; DIP, t. 1, col. 236-37). – Adoratrices du Précieux-Sang, Union de Saint-Hyacinthe (Canada), fondées par Aurélie Cacouette en 1861 (DIP, t. 1, col. 114-15). – Sœurs de la Charité du Précieux-Sang, de Maastricht, 1862. – Figlie della Carità del Prez. Sangue, à Pagani (Italie) en 1873 (DIP, t. 3, col. 1537-38). – Suore del Prez. Sangue, de Monza, dites « Preziosine », 1876 (DIP, t. 7, col. 816-17). – Sœurs Missionnaires du Précieux-Sang, de Marianhill (République Sud-Africaine), 1885 (DIP, t. 5, col. 1594-95). – Hermanas de la Preciosa Sangre, Santiago du Chili, 1887 (DIP, t. 7, col. 817-18). – Society of the Precious Blood, communauté anglicane, Birmingham, 1905 (DIP, t. 7, col. 819). – Sisters of the Precious Blood, de Hong Kong, 1922 (DIP, t. 7, col. 818-19). – Cf. J.M. Behen, *Religious of the Precious Blood,* Carthagena, Ohio, 1957.

Aujourd'hui, la dévotion au Précieux Sang marque un temps d'arrêt. Le renouveau liturgique et biblique a insisté sur la signification fontale de l'Eucharistie et des deux autres sacrements principaux, Baptême et Réconciliation. La spiritualité actuelle est toujours sensible à la réalité du sacrifice de Jésus et, en conséquence, lit dans cette perspective les affirmations de saint Paul (*Rom.* 5,9 ; *Éph.* 2,13 ; *Col.* 1,20) et de l'épître aux Hébreux (9-13). Le sacrifice des martyrs de notre époque facilite la compréhension des affirmations de l'Apocalypse (12,11 ; 16,3-7 ; 18,24 ; 19,13).

G. Lefebvre (DS, t. 9, col. 516-17), *La Rédemption par le sang de Jésus,* Bruges, 1942 ; *Les magnificences du Précieux Sang,* Montréal, 1946. – B. Conti, *Spirito e missione delle famiglie religiose del Prezioso Sangue...,* dans *II Convegno di spiritualità del Prezioso Sangue,* Rome, 1968, p. 101-20. – D. Barsotti, *La devozione del Prezioso Sangue nell'Ottocento italiano,* dans *Magistero di Santi. Saggi per una storia della spiritualità italiana dell'Ottocento,* Rome, 1971, p. 47-63. – Les volumes signalés en cours d'articles édités par le Centro Studi Sanguis Christi, Rome.

EC, t. 10, 1953, col. 1778-80. – RGG, t. 1, 1958, col. 1327-31. – LTK, t. 2, 1958, col. 537-49. – NCE, t. 7, 1967, p. 620-21. – *Lexikon der christlichen Ikonographie,* t. 1, 1968, col. 309-12. – TRE, t. 6, 1980, p. 727-42. – DIP, t. 7, 1983, col. 812-15.

Réginald Grégoire.

SANGUINETI (Marino ; Carlo Giacinto di Santa Maria), augustin déchaussé, 1658-1721. – Né à Gênes le 5 septembre 1658, Marino Sanguineti entra chez les Augustins déchaussés de sa ville natale en 1674 et prit le nom de Carlo Giacinto di Santa Maria, sous lequel il est connu. Ordonné prêtre en 1681, il fut prédicateur et écrivain. En 1692 il fonda avec Maria Agnese dell'Assunta † 1694 une congrégation de tertiaires augustines déchaussées (DIP, t. 1, 1973, col. 248) qui fut réunie à l'ordre en 1714. Carlo Giacinto est l'inspirateur et le fondateur du sanctuaire marial dit « della Madonetta » à Gênes, qu'il avait conçu pour amener les pécheurs à la conversion. C'est là qu'il mourut le 23 avril 1721. La cause de sa béatification fut ouverte par décret du 27/7/1757 (décret sur l'héroïcité des vertus, 19/12/1937).

Carlo Giacinto est surtout un apôtre marial. Nombre de ses œuvres en témoignent. Il publia surtout *Mater Amabilis* (in-fol., Gênes, 1710 ; rééd., t. 1, Gênes, 1940) et des opuscules de piété comme *Pia pratica per il vero amante della gran Madre di Dio* (4e éd., Gênes, 1746), *Novena in preparazione al Parto santissimo di Maria sempre Vergine* (1752), *Sacra offerta sulla Passione di Nostro Signore* (1752).

Restent inédits : *Biblia Mariana...* Commentaria de Virgine Maria in omnes Sacrae Scripturae libros (20 vol. in-fol., Rome, Bibl. Naz., *Fondo Gesù e Maria,* cod. 1-20, 862-81) ; – *Ordo precum quae in novendiis, festis... recitantur juxta ritum Ecclesiae erga B.Mariam Virginem* (*ibid.,* même fonds, cod. 23, 1800) ; – Perini mentionne dix autres ouvrages non localisés, dont une vie de l'augustin déchaussé Antero Maria di San Bonaventura et celle de Maria Agnese dell'Assunta.

L'ouvrage principal, *Mater Amabilis,* développe, d'une manière qui est à mi-chemin entre la théologie et la dévotion, 365 *motivi per amare la gran Madre di Dio.* Marie est très souvent présentée comme Reine : héritière universelle du royaume du Christ (motif 281), gérante du domaine des grâces (344, 355), etc., en raison de son intime union avec son Fils. Sanguineti oriente souvent son lecteur vers une relation spirituelle personnelle avec Marie. Il se réfère fréquemment à François de Sales, à Richard de Saint-Laurent et rappelle nombre de textes classiques de la théologie mariale. Sa *Biblia Mariana* inédite commente la Bible sous l'angle marial à l'aide des textes des Pères.

Son confrère Giacinto di Santa Maria publia des *Memorie dell'umile servo... P. Carlo Giacinto di S. Maria...* (Rome, 1728) ; repris dans *Vita del V.P. Carlo Giacinto... ricavata dalle Memorie edite e dai manoscritti del P. Giacinto di S. Maria* (Gênes, 1864). – C. Tani, *Commentaria episcoporum et scriptorum Ord. Erem. Discalceatorum S.P. Augustini...,* Rome, 1888, p. 79-81.

Gabriele di S. Enrico, *Memorie del V.P. Carlo G. di S. Maria,* Gênes, 1908. – L.A. Cervetto, *Il Santuario della Madonnetta,* Gênes, 1920. – R. Nessi, *Il V.P. Carlo G... e il Santuario della Madonnetta,* Rome, 1923. – D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. 3, Florence (1935), p. 152-54. – G.M. Raimondo, *Un apostolo della devozione a Maria,* Turin, 1937. – F. Rimassa, *Il V.P. Carlo Giacinto* (extrait de thèse, Univ. Grégorienne), Gênes, 1953. – BS, t. 3, 1963, col. 851-53. – DIP, t. 2, col. 397.

André Derville.

SANI (Maria Eletta), clarisse, 1721-1754. – Née à San Severino dans la Marche d'Ancône en février 1721, Maria Eletta Sani manifesta dès sa jeunesse le don de l'oraison, s'astreignit à de rudes pénitences et pratiqua la charité envers les pauvres et les malades. Elle fut favorisée de visions et de révélations dont elle fit part, sur l'ordre de son confesseur jésuite Jean-Baptiste Scaramelli, sous forme de lettres très familières et avec la plus grande simplicité.

Entrée chez les Clarisses du monastère Saint-Pierre de Falerone le 3 juin 1751, elle fut admise au noviciat le 1er octobre 1752 et émit les vœux le 4 octobre 1753.

De santé précaire elle succomba à la phtysie le 23 juin 1754. Le procès informatif en vue de la béatification, ouvert à l'archevêché de Fermo en 1756, n'a pas abouti, en raison probablement de la fermeture du monastère en 1809.

Les Clarisses, revenues en 1883 après la seconde suppression de 1865, conservent la *Vita* manuscrite de 160 p., rédigée par un prêtre de Rome en 1795 ; le volume, enrichi dans la suite de témoignages, fait actuellement un ensemble de 318 p. La biographie récente de Ferdinand Diotallevi (Sassoferrato, 1954) a été révisée et mise à jour par Umberto Picciafuoco, *Maria Eletta Sani, 1721-1754, « Serva di Dio »*, Falerone, 1977.

Clément Schmitt.

SANS DE SAINTE-CATHERINE (Beauver), feuillant, 1569-1629. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** – Sans de Sainte-Catherine (on trouve également Sens, Sanche ; Beauvez, Beauner, Bauvoir) est né à Aurignac (Haute-Garonne) en 1569. A l'âge de dix-sept ans il entra au monastère de Feuillant, alors dans le diocèse de Rieux, aujourd'hui de Toulouse, l'année même, 1586, où la congrégation des Feuillants, instaurée par Jean de la Barrière, était approuvée par Sixte Quint. Par trois fois (1607-1610 ; 1614-1617 ; 1617-1620), il fut porté à la charge (triennale) d'abbé général.

En cette qualité il ordonna à Guillaume de Saint-Alexis de réunir des documents sur la vie de Jean de la Barrière (c'est le ms fr. 11565 de la B.N. de Paris, mis à profit par A. Bazy, dans sa *Vie du vénérable Jean de la Barrière*, Toulouse-Paris, 1885). Sous les généralats de Sans furent ouvertes aux Feuillants les maisons suivantes : en 1608, Saint-Mesmin près d'Orléans, et, de 1614 à 1619 : Saint-Étienne du Plessis près de Paris, Santa Maria de Refugio à L'Aquila dans les Abruzzes, Saint-Bernard à Blérancourt (dioc. de Noyon, aujourd'hui de Soissons), Saint-Martial à Tulle, Santa Maria de Pace près de Florence, Saint-Pierre à Rouen, Saint-Bernard à Poitiers, Saint-Bernard à Amiens, Saint-Louis à Tours (cf. Morozzo, p. 238-42) ; l'érudition moderne apporterait probablement certaines précisions, peut-être quelques corrections, mais ce n'est pas ici le lieu de s'engager dans cette voie. Vers la fin de sa vie, Sans fut confesseur du cardinal Francesco Barberini et d'autres personnages, à Rome, où, étant alors « premier visiteur », il mourut en 1629, le 12 ou 14 octobre (Morozzo donne les deux dates).

Sans fut en relation avec un certain nombre de personnes plus ou moins en vue dans les premières décennies du 17e siècle.

Il aida Antoinette d'Orléans (1752-1618) à entrer chez les Feuillantines de Toulouse en 1599 (Mère J. de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes de l'Ordre de Saint Benoist...*, éd. G. Charvin, Ligugé, 1927, p. 43 et 164 ; un religieux feuillant, *Vie de la Mère Antoinette d'Orléans*, éd. abbé Petit, Paris, 1880, p. 95-104).

Sans fut un des hôtes de l'hôtel de Madame Acarie (1566-1618, carmélite en 1614) de 1597 à 1607 environ. Il dira lui-même, dans une déposition extrajudiciaire lors des informations apostoliques (1622-1627) en vue d'une béatification (f. 69v) : « Je l'ai pratiquée neuf ans et même davantage ». Ils s'estimaient l'un l'autre. Lorsque, en 1611, Madame Acarie recouvre la liberté de lire, ses ouvrages de prédilection sont ascétiques : le *Combat spirituel* de L. Scupoli, *Le chemin de la perfection* de Thérèse d'Avila et les *Points d'humilité* de Sans (Bruno de Jésus-Marie, *La Belle Acarie. Bse Marie de l'Incarnation*, Paris, 1942, p. 724 ; cf. *Index*, p. 759). On trouve maintes déclarations de Sans sur Marie dans A. du Val, *La vie admirable de la Bse S. Marie de l'Incarnation* (éd. de Paris, 1893, p. 336, 365, 387, 426, 485, 529, 552, 632). Le ms 1814 (M, 234/8) des Archives nat. de Paris contient une déposition de Sans : *Points notables de la vie de Marie de l'Incarnation*, 12 sept. 1619.

Mère Angélique Arnauld (1591-1661) fut en relation avec Sans. On conserve deux lettres autographes de celui-ci à Angélique, datant de 1627 (Troyes, BM, ms 2196, carton 16). L. Cognet (*La réforme de Port-Royal*, Paris, 1950, p. 190) place même Sans parmi les « directeurs secondaires » de Mère Angélique, sur lesquels celle-ci porte un jugement plutôt sévère.

De Sans, elle écrit : « J'ai beaucoup connu le P. de Sainte Catherine, Général des Feuillants, qui a fait un petit livre intitulé *Points d'humilité* [que L. Cognet identifie comme *Points notables pour un religieux désireux d'acquérir une profonde humilité*, 2e éd., Paris, 1631]. Il était extraordinairement austère et trop peu fléchissant et accommodant dans le très pieux dessein qu'il avait de réformer son Ordre. Il devait se faire aimer et gagner le cœur des principaux avec une adresse sainte et ingénieuse, et il les effaroucha par ses austérités qui n'étaient pas adoucies par l'onction de la grâce. Il ressemblait à son petit traité, où il y a plusieurs bons exercices d'humilité, mais sans aucune mention de la Grâce de Jésus-Christ, qui en est le véritable et unique fondement » (cité par Cognet, d'après les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la R.M. Marie-Angélique de Sainte Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce monastère*, t. 2, Utrecht, p. 301). En juin 1619, François de Sales (1567-1622) envoyait à Angélique un livre de Sans, où, dit-il, « il y a une grande et profonde doctrine spirituelle, pleine de maximes très importantes » (il doit s'agir des *Exercices spirituels...*, Paris, 1619) ; il ajoute cependant en confidence à Angélique (« vous ne direz point ceci à personne, ma très chère fille »), que Sans (« que je révère si hautement... en tout ce qu'il dit ») n'a pas raison lorsqu'il tient, d'après ce que l'on dit – car François n'a pas encore lu lui-même le livre –, que personne ne peut prétendre passer une seule journée sans faute vénielle » (*Œuvres de Saint François de Sales*, t. 18, Annecy, 1912, p. 389-90).

François et Sans ont dû se rencontrer au moins une fois, le 20 août 1615, à Abondance (*Œuvres*, t. 17, 1911, p. 38-39). On garde au moins une lettre de Sans à François, du 3 février 1612, où l'auteur fait l'éloge de la Visitation et de son inspirateur (*Œuvres...*, t. 15, 1908, p. 390-91), et une lettre de François à Sans, où il lui dit la consolation que lui apporte la sage conduite de la Mère Favre (*Œuvres*, t. 17, p. 113 : lettre du 18 décembre 1615). François, on le sait, compta sur l'appui de Sans pour faire avancer les affaires de la Visitation à Rome (*Œuvres*, t. 20, 1918, p. 40 ; voir aussi t. 19, 1914, p. 246).

Pour sa part, Jeanne de Chantal (1572-1641) écrivait, le 22 septembre 1622, à la supérieure de Grenoble : « J'estime qu'il sera très utile à vos filles que vous le fassiez lire (le livre des *Exercices spirituels* de Sans) à table, car, comme l'a dit Monseigneur, il est ample et d'un style mouvant (agissant) ; mais c'est le style des saints, fuyant l'immortification et détestant les recherches de l'amour-propre » (*Vie et œuvres* de Jeanne de Chantal, *Lettres*, t. 2, Paris, 1877, p. 63). Par ailleurs, elle disait, en parlant de ses filles, « que toutes peuvent bien avoir les *Points d'humilité* » de Sans (*Responses de nostre tres-honoree et digne Mere Jeanne Françoise Fremiot, sur les Regles...*, Paris,

1632, p. 785) ; de lui elle disait à la Mère Favre, le 15 janvier 1632, qu'il « était un des grands serviteurs de Dieu et des plus expérimentés en la conduite des âmes qu'on puisse rencontrer » (*Lettres,* t. 4, Paris, 1879, p. 8).

Sans eut également des rapports avec Bérulle (1575-1629), comme en témoignent, en particulier, quelques lettres publiées par J. Dagens, *Correspondance du cardinal de Bérulle* (3 vol., Paris-Louvain, 1937-1939).

De Rome, le 13/11/1609, Sans déconseille à Bérulle de faire venir à Paris des prêtres de l'Oratoire de Philippe Neri : ni les personnes, ni l'institution [la règle] ne lui semblent en valoir la peine. Dans cette lettre, Sans parle deux fois de Madame Acarie, avec qui il est en correspondance (*Correspondance,* t. 1, p. 114-15). – De Rome encore, le 13/9/1614, Sans fait savoir à Bérulle que M. Descamps (Paris) essaie, par l'intermédiaire de M. Decreil (Rome), d'introduire en France les Pères de la Doctrine chrétienne. Sans s'efforcera de convaincre M. Decreil que Bérulle a sans doute de bonnes raisons, non pas de s'opposer au bien, mais de chercher le mieux (*Correspondance,* t. 1, p. 192-94).

Dans une lettre de peu postérieure, de Rome toujours, le 25/3/1615, Sans rapporte qu'il s'est enquis à Rome de la valeur de la congrégation de la Doctrine chrétienne. L'appréciation est sévère : « Cette congrégation est petite en nombre de pères..., petite en autorité et plus petite en vertu et esprit de lumière, et à dire le vrai, c'est la plus basse de huit ou neuf religions et congrégations de prêtres séculiers qui sont en cette ville de Rome ». Et Sans déconseille nettement à Bérulle de s'unir à aucune de ces congrégations. Il ajoute qu'il a conseillé à Paul V de « mettre la méditation en toutes les religions, la pratique des exercices formés, les conférences des choses spirituelles et quelques autres pièces qui sont ces choses mêmes que Dieu inspire et persuade aux religieux pour être bons et vertueux. Le Pape qui m'a entendu a reconnu cette vérité et nécessité, et m'a dit que je lui en donnasse un écrit, et qu'il commanderait aux généraux des ordres d'ordonner en leurs chapitres généraux les susdites choses » (*Correspondance,* t. 1, p. 202-03).

Sans était très favorable à Bérulle : il le soutint dans l'« affaire de Saint-Louis » des Français, à Rome, où Bérulle espérait pouvoir placer des prêtres de son Oratoire (voir les allusions dans les lettres de Bérulle : *Correspondance,* t. 1, p. 269-77 ; Sans y est qualifié de « homme de Dieu et grandement affectionné »). De même Sans soutint Bérulle pour la question du supériorat sur les Carmélites (*Correspondance,* t. 2, p. 138 et 377, lettres de 1620 et 1623. Voir aussi une lettre du P. Bertin à Bérulle, *Correspondance,* t. 2, p. 377). Rien d'étonnant de voir Sans parmi ceux qui adressèrent leurs félicitations à Bérulle lors de sa création comme cardinal (*Correspondance,* t. 3, p. 277).

2. Par son **œuvre** écrite, pas très abondante, Dom Sans étendit son influence bien au-delà de ses relations personnelles, et même au-delà de sa mort. Ce qu'attestent les nombreuses éditions et traductions signalées par Morozzo (*Cistercii reflorescentis...,* p. 72-73). Aux données de Morozzo, toujours bien renseigné, il est possible d'apporter des compléments bibliographiques, même si ceux-ci restent incomplets. A signaler d'abord, ce qu'ignore Morozzo, qu'il a paru, en français seulement, plusieurs éditions du recueil *Œuvres spirituelles du R.P.D. Sans de S. Catherine* : Paris, Heuqueville, 1631 et 1632 ; Paris, Soly, 1632 et 1639 ; Paris, Josse, 1639, 1650 et 1666. Ce recueil contient : *Les exercices des dix jours, Les points d'humilité, La flamme d'amour, La manière d'acquérir la grâce de Dieu, et d'être toujours en sa présence.* Les *Exercices* y occupent près des quatre cinquièmes du volume, lequel compte de 550 pages à 670 pages selon les éditions. La publication de ces œuvres dans ce recueil ne sera pas reprise dans ce qui est dit maintenant de chacune en particulier. Les voici dans l'ordre où les présente Morozzo :

1) « *Exercitia spiritualia viginti meditationibus plane divinis digesta cum insigni meditantium Directoris methodo,* bis latine, ter Gallice, quinquies Italice recusa, primo autem in Urbe 1697 ».

Des recherches dans diverses bibliothèques de Belgique et de France, malheureusement pas en Italie ni à Rome, permettent de proposer des données plus précises, quoique, très probablement, incomplètes : *Exercices spirituels propres à dépouiller le Religieux de toute vaine affection, et de l'élever à Dieu par voie de mortification et vertu ; et très utiles aux âmes qui vivent religieusement en la vie séculière, d'autant qu'ils enseignent la sainte et tant nécessaire connaissance, accusation, et haine de soi-même, pour devenir solidement vertueux,* Paris, Heuqueville, 1619 ; 2e éd. Paris, Soly, 1619 ; 3e éd. Paris, Heuqueville, 1621 ; 4e éd. Paris, Heuqueville, 1624 (dans la 2e partie, il y a 15 méditations au lieu de 10 dans les éditions précédentes. L'approbation des docteurs reste toujours de 1619). – On trouve également cette œuvre en manuscrit : Metz, B.M. 686, 17e siècle.

Traduction italienne : *Esercitii spirituali della Congregatione della Madonna di Fogliens, proprii per illuminare, e muovere efficacemente il Religioso ad ogni bene,* Vico, Gislandi, 1618. – *Essercitii spirituali... composti dal R.P. Don Sancio di Sante Catarina...,* tradotti della lingua francese dal Sg.Sigismondi Taddei, Rome, Mascardi, 1625.

Traduction néerlandaise : *Geestelijcke exercitien voor Thien Daghen...,* Ypres, de Backer, 1681. La traduction est faite par F.M.A.S.A.C., ce qui désigne Michel de Saint-Augustin, carme. On lit, sur la page de titre, que l'ouvrage a été traduit d'abord du français en latin, puis en néerlandais, avec quelques ajouts.

Ces *Exercices* ont été demandés à Sans par plusieurs chapitres généraux des Feuillants à l'intention des religieux, mais ils peuvent être très utiles à tous. La perspective assez clairement « ascétique » est indiquée dans le titre complet. Certes, ces Exercices doivent apprendre à faire oraison mentale. Mais l'auteur est net : « Je n'y ai fait entrer les suréminences de la vie contemplative, d'autant que cette vie, bien qu'elle soit bonne, est bien périlleuse si elle n'est assise sur la mortification et acquisition des vertus ». Les deux parties de l'ouvrage comportent 10 et 10 (15 ou 20 dans d'autres éditions) méditations ; la première partie traite de la création, du péché, des fins dernières ; la deuxième, de thèmes comme la vie religieuse, les vœux, l'Eucharistie, les anges, l'amour de Dieu et du prochain. Chaque méditation comporte plusieurs considérations, enseignements et résolutions ; le colloque avec Dieu doit se placer de préférence avant les résolutions. Si l'on s'en sert pour faire retraite, on fera trois méditations d'une heure chaque jour. Le directeur de la retraite donnera le texte des méditations au fur et à mesure, et non pas tout l'ensemble d'une fois. Le retraitant ne peut pas avoir d'écritoire à sa disposition, et reçoit la visite du directeur deux ou trois fois par jour. Ce directeur doit être discret, attentif aux mouvements de la nature humaine, du diable, et de Dieu.

2) Morozzo présente ainsi la deuxième œuvre de Sans : « *Quinquaginta humilitatis gradus* patria lingua Auctoris primo editi mox, Flandrice expositi, et Duaci..., itemque Antverpiae..., frequentioribus vero impressionibus in Gallia evulgati ». – Sauf erreur, il faut identifier cet ouvrage avec le 6e que Morozzo signale : *Puncta adnotanda a Religioso, qui verae et*

profundae humilitati studet assequendae (Paris, S. Huré, 1605). Cette identification a déjà été proposée par A. Ampe (OGE, t. 18/2, 1944, p. 195) et est confirmée par diverses observations sur pièces.

Il n'est certes pas aisé d'y voir totalement clair, et la cause d'une certaine confusion semble devoir remonter loin, si l'on en croit ce qu'écrivait Sans lui-même, en 1628 probablement : « Il y a longtemps que je fis imprimer ces Points d'humilité croyant qu'ils seraient utiles à autrui mais je ne voulus leur donner mon nom, tant qu'ils n'étaient pas tous de ma forge et de mon intention, car un Père de notre Congrégation, qui est maintenant au ciel, y avait travaillé, et y avait plus de part, étant sans comparaison plus humble que moi... je l'ai remis sur l'enclume, lui ai donné un autre front et commencement et y ai ajouté plusieurs Points et enseignements » (*Œuvres spirituelles...*, éd. de 1631, p. 531-32 ; l'approbation des docteurs est de 1628). Cela étant, voici quelques bribes bibliographiques :

Points notables pour un religieux désireux d'acquérir une profonde humilité, Paris, Huré, 1606 (pas de nom d'auteur ; le dernier quart du livre est occupé par un bref *Traité pour montrer en quel cas le Religieux doit défendre sa bonne renommée*). – (Points d'humilité...), Tournai, 1610 (l'exemplaire consulté n'a plus de page de titre).

Konste om sekerlick de volmaeckteyt der Deughden te verkryghen, Anvers, Trognesius, 1611 : comporte deux parties ; la première est la traduction néerlandaise des *Points d'humilité* de Sans (non nommé) ; réed. 1623, avec quelques litanies et prières en plus. Cet « ensemble » est dû au jésuite L. Makeblyde (voir A. Ampe, OGE, t. 18/2, 1944, p. 193-97). La même traduction de Makeblyde se retrouve sous un autre titre, *Achtenvichtig Leeringhen tot oprechter ootmoedicheyt ofte Konste...*, le texte original étant attribué cette fois à un éminent religieux de l'ordre de Cîteaux. La publication en est faite à la suite d'une traduction néerlandaise de la Règle de saint Benoît : *Den reghel vanden Heylighen Vaeder Benedictus...*, Douai, Pinchon, 1629 ; l'imprimeur-éditeur a imprimé deux fois l'ouvrage la même année (voir J.D. Broekaert, *Bibliographie de la Règle de Saint Benoît*, t. 1, Rome, 1980, p. 188-89).

Punti notabili per il religioso che desidera d'acquistare une profonda humilta del P.D. Sancio di S. Catarina, tradotti in italiano da Pietro Paolo Agostini, Rome, Corbelletti, 1631.

Points notables pour un Religieux désireux d'acquérir une profonde humilité, Paris, Huré, 1656 (anonyme encore ; approbation de 1606). Le succès de l'ouvrage se poursuit, avec ou sans mention de son auteur, avec une grande flexibilité aussi et de titre et de contenu : le public visé est tantôt celui des religieux, tantôt celui de tous les fidèles ; on trouve souvent 58 points, mais aussi 68, et même 99 ; le choix de petits extraits de divers auteurs placés après les *Points* est des plus variés (ce qui peut conduire, en tel cas, à des conclusions inattendues : voir par exemple A. Ampe, *Dietse tekst en verspreiding van de « Totius vitae spiritualis summa ». II*, OGE, t. 26, 1952, p. 243-44). – Au 17e siècle on trouve encore *Pratiques d'humilité pour conduire à la perfection chrétienne utiles à tous les fidèles*, « par le P.F.G.M. » [?], tirées de Sans, Troyes, s d (approbation de 1686) ; Lyon, 1696. – Une variante : *Instructions chrétiennes pour conduire les âmes à la perfection de l'humilité* (augm., par « P.F.G.R.M. »), Paris, 1689 et 1694 ; Caen, 1775 ; Toulouse et Avignon-Lyon, 1787).

Duodecim gradibus humilitatis, dans des recueils publiés à Dillingen (1689, 1698). – *Utilissima de humilitate documenta accommodatissima religioso..., italico olim idiomate vulgata...*, 4e éd., Dillingen, 1704.

Au 19e siècle et jusqu'au début du 20e c'est un foisonnement d'éditions en diverses langues ; ainsi en néerlandais (Malines, 1827) ; breton (Brest, 1836) ; allemand (Fribourg/Br., 1865 ; 5e éd., Aix-la-Chapelle, 1865). Mais c'est en français surtout que les éditions pullulent sous des titres divers : *L'humilité en pratique. Instruction utile à tous les fidèles* (Avignon, 1810 et 1820 ; Digne, 1818), ou *Petits traités ascétiques à l'usage des communautés religieuses* (Paris, 1841, 1847, 1870), ou *Trésor des religieux ou Pratique d'humilité...* (Paris, 1825 ; Lille, 1875). C'est surtout sous le titre *Livre d'or* que l'ouvrage se diffuse au point de décourager le bibliographe Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 2, Paris, 1874, p. 1323). On trouve deux titres un peu différents : *Livre d'or ou l'humilité en pratique pour conduire à la perfection chrétienne*, et *Livre d'or ou l'humilité en pratique, instruction utile à tous les chrétiens*. Sous ces deux titres nous avons pu relever soixante éd.

Notons que J. Pecci, le futur Léon XIII, traduisit le petit livre à l'intention des séminaristes ; nous en connaissons une éd. de Turin, 1888 (sous le nom de Léon XIII), laquelle fut à son tour traduite en français (Braine-le-Comte, 1894).

Morozzo disait des *Points notables* ou *Points d'humilité* que, réduits quant au volume, ils produisaient dans l'âme de tels fruits que séculiers et religieux, partout, usaient les livrets de leurs mains ! Les maximes et recommandations qu'ils contiennent, sont, au fait, bien simples et humbles. Dieu donne sa grâce aux humbles. Il faut cheminer selon l'exemple de Jésus Christ. Il faut aimer le silence, fuir la vantardise en paroles, dans le vêtement, dans toute attitude. Il faut mortifier les sens, être obéissant, se croire vil, se défier de son jugement propre, ne pas rechercher les affections, ne contrister personne, ce qui serait constrister Jésus-Christ. Demander l'humilité dans l'oraison, car on ne peut l'acquérir par soi-même. Ne pas se décourager. Et ceci : « Tant que vous vous connaissez gros et enflé de superbe, vaquez plutôt à la voie de méditer, appelée purgative, en y ajoutant l'illuminative, qu'à l'unitive, laquelle convient plus aux âmes déjà purgées qui approchent de la perfection. Et lisez plutôt Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, les épîtres de saint Jérôme, saint Jean Climaque, Cassien, saint Dorothée, Pinelli de la Compagnie de Jésus, et autres tels livres..., que Harphius, Ruusbrochius, Taulere, et autres semblables, quoi qu'excellents contemplatifs ».

3) Morozzo poursuit sa nomenclature avec *Flamma amoris divini* (Paris, 1624 et 1639 ; Rome, 1629). – On peut simplement signaler ici une édition à Paris, Joly, 1628. Cet opuscule d'une quinzaine de pages est certainement plus lumineux que les *Points d'humilité*. Après deux ou trois pages sur l'amour de Dieu et la grâce qui nous conforme à Dieu, tous les alinéas commencent de la même façon : « Qui vous aime, mon Dieu »...

4) *Brevis praxis, qua quis possit se continuo conservare in praesentia Dei*, Paris, Soly, s d.

5) *Sacra religiosorum solitudo*, e Gallica in Italicam linguam versa a Gismondo de Thadeis (Rome, Mascardi, 1653). – On ne peut rien ajouter ici à ces n. 4 et 5 de Morozzo. On notera la date donnée pour le n. 5.

Sans avait de hautes exigences pour les supérieurs religieux, conscient qu'il était de leur rôle important dans le maintien de la ferveur. Il voulait qu'on les choisît bien aptes, de doctrine solide et de bon exemple, fidèles à la Règle et aux prescriptions de l'Église. Lui-même était très adonné à la prière, mortifié, aimant la solitude. Doué d'un bon discernement, il fut très apprécié comme directeur, même si son austérité, certaine, ne pouvait donner à sa direction l'aménité de celle de François de Sales.

Catalogue des imprimés de la B.N. de Paris et de la Bibl. S.J. de Chantilly. – C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 294-95. – Morozzo = C.I. Morotius, *Cistercii reflorescentis... chrono-*

logica historia, Turin, 1690, p. 31-32 ; 72-73 ; 238-42. – DHGE, t. 7, col. 313-14 (B. Heurtebize). – S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense,* t. 2, Tilbourg, 1949, p. 175.

DS, art. *Feuillants,* et t. 3, col. 1505 ; t. 5, col. 913 ; t. 7, col. 1186 ; t. 8, col. 1384.

Maur Standaert.

SANSON (Alfred), prêtre, 1806-1891. – Né à Avranches, le 9 novembre 1806, Alfred Sanson fit ses études de philosophie et de théologie au séminaire de Coutances. Il fut ordonné prêtre en 1831.

D'abord aumônier auxiliaire de l'hôpital d'Avranches, il assura pendant neuf ans la direction des religieuses trinitaires de Saint-James, vouées au soin des malades pauvres et à l'enseignement. Ayant désiré fonder une communauté semblable à Plancoët, au nord-ouest de Dinan, l'évêque de Saint-Brieuc, Mgr. Le Mée, l'accueillit. Les religieuses s'y installèrent en 1843 et la fondation prospéra ; mais en 1868, à la suite de nombreux décès, elle fusionna avec les religieuses trinitaires de Valence. Les nouvelles arrivantes assurèrent le véritable essor de la fondation. Sanson en resta le supérieur ecclésiastique et le chapelain. Il mourut subitement le 7 avril 1891.

Esprit clair, judicieux, caractère affable, zélé, Sanson fut amené par ses fonctions à composer des ouvrages de formation spirituelle : *Le bonheur des maisons religieuses, ou Avis propres à diriger les Religieuses...* (Paris, 1842, 1855) ; – *Le Paradis de la terre, ou le vrai moyen de trouver le bonheur en religion* (Paris, 1843, 1855, 1867) ; – *Les pieux souvenirs du pensionnat...* (2 vol., Paris, 1845) ; – *La Mère Sainte-Euphrasie, ou Entretiens... d'une maîtresse avec ses élèves...* (Paris, 1847) ; – *Le nouveau guide des âmes pieuses...* (Paris, 1858) ; – *Le guide de la parfaite religieuse* (3e éd., Tours, 1863 ; approbation d'octobre 1858) ; – *Purgatoire et ciel* (Paris, 1875).

Sanson rédige des introductions et des exposés assez brefs pour relier les citations d'auteurs spirituels, de moralistes et de récits hagiographiques, dont la majorité appartiennent au 17e siècle et qui fournissent la plus grande part de ses publications. Il vise essentiellement la formation individuelle humaine et chrétienne. L'Écriture sainte ne nourrit pas sa réflexion ; l'amour de Dieu et la réponse de l'homme ne constituent pas l'assise visible de son enseignement ; les perspectives ecclésiales et le salut du monde sont rarement abordés. Cependant, à une époque où les livres spirituels n'abondaient pas, Sanson a eu le mérite de procurer aux religieuses des textes accessibles sur la formation des âmes, ses perspectives et ses moyens. Pour lui, l'idéal de la vie religieuse est l'imitation de Jésus Christ ; elle repose essentiellement sur la foi et la pratique des vertus solides, en particulier l'humilité ; elle suppose une vie intérieure authentique, le détachement, voire l'esprit de pauvreté, le courage du sacrifice. Les obstacles sont, outre le péché, les passions, les épreuves (dont le scrupule), les tentations. Sanson recommande la prière et l'oraison, que favorise le silence intérieur, les sacrements et surtout l'Eucharistie (messe, communion, visite au Saint-Sacrement), la dévotion à la Vierge Marie et la fidélité aux observances de la règle. Comme on le voit, rien là qui soit d'une doctrine nettement marquée ; Sanson est un exemple parmi tant d'autres de ces prêtres qui ont reconstruit le tissu des instituts de religieuses dans la France du 19e siècle.

Calendrier ecclésiastique et de dévotion du diocèse de Saint-Brieuc... pour l'année 1891. – Semaine religieuse du diocèse de Saint-Brieuc..., n. 16 (17 avril), 1891, p. 230-32. – Aux Archives départementales des Côtes-du-Nord : *Tables décennales* de Plancoët et *Dossier des Religieuses trinitaires* (série V).

Paul Viard.

SANTANDER Y BARCENILLA (Bernard), mercédaire, 1612-1692. – Né à Logroño en 1612, Bernardo prit l'habit de la Merci au couvent de Valladolid. En 1630, il alla étudier la théologie à Salamanque. Il acquit le titre de « maestro de número » dans le cadre de sa province mercédaire de Castille. Durant de nombreuses années, il enseigna les humanités et la théologie dans les divers couvents où il résida. Il fut commandeur de ceux de Huete, Guadalajara et Tolède, et électeur général. En 1675 le chapitre provincial, tenu à Tolède, le nomma provincial de Castille (1675-1680). Santander y Barcenilla mourut à Madrid en 1692.

Il déploya une féconde activité dans le cadre de la célèbre *Escuela de Cristo,* association spirituelle visant à favoriser une authentique vie chrétienne parmi les fidèles, qui était établie dans de nombreuses villes espagnoles. Pour celle de Madrid il publia en trois petits volumes une *Escuela de principiantes y aprovechados en el camino del Cielo...* (Madrid, 1671-1672-1674) ; rééd. en un vol., 1727 : *Escuela de Christo..., con meditaciones, jaculatorias y pláticas...*

L'ouvrage est composé d'exhortations spirituelles assez doctrinales pour tous les dimanches de l'année liturgique ; chaque volume forme un cycle complet pour une année. Le style est simple, avec des exemples et des métaphores ; les développements plutôt brefs. Outre la Bible, les autorités les plus souvent invoquées sont Augustin, Bernard, Bonaventure, Brigitte de Suède, etc. Santander avait déjà publié un *Marial de la Virgen nuestra Señora* (Madrid, 1662).

Harda-Jover, *Biblioteca Mercedaria,* ms à l'Academia de la Historia, Madrid. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 227. – R. Delgado Capeans, *Concepción en gloria,* dans *La Merced y la Inmaculada,* t. 2, Rome, 1955, p. 128-33. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, p. 803-05 ; t. 3, 1983, p. 341-42. – DS, t. 4, col. 1134, 1175 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés.

SANTORO DE MESSINE, frère mineur conventuel, 17e siècle. – Santoro était originaire de la Sicile. Les *Annales Minorum* le classent parmi les savants de sa famille religieuse. En effet, entré chez les Frères Mineurs conventuels réformés, il se fit apprécier par ses connaissances et son zèle pour l'observance de la règle de saint François. En 1611, avec deux autres de ses confrères, dont Felice Centini plus tard cardinal, il fut chargé par le chapitre général d'Orvieto d'élaborer les normes de la réforme de son mouvement, qui furent la même année imprimées à Rome, en italien, sous le titre *Costituzioni generali dei Frati Riformati de'Minori Conventuali da osservarsi per tutta la Riforma.* Il était alors custode de Sicile comme supérieur immédiat des religieux réformés. A ce titre en 1619, il obtint pour eux le couvent dédié au Saint-Esprit situé hors les murs de Catane.

Il propagea cet esprit de renouveau dans l'île, où il multiplia les fondations. Le conventuel I.-H. Sbaraglia lui attribue un *Gesta Fratrum Reformatorum conventualium in*

Sicilia, sans doute resté manuscrit, mais dont se servit son compatriote et confrère Philippo Cagliola pour retracer la vie exemplaire de plusieurs religieux laïques de l'île, dans son œuvre *Almae Siciliensis Provinciae ordinis Minorum Conventualium.*

Comme écrivain spirituel, il laisse un volume de réflexions religieuses, qu'il intitula *Zodiaco spirituale di varie Meditationi disposti per tutti li giorni della settimana* (Palerme, 1621). Il dut mourir après cette date.

Annales Minorum, t. 25, ad an. 1621, n. 62, p. 424. – Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores,* t. 3, p. 85. – P. Cagliola, *Almae Siciliensis Provinciae O.M. Conv...,* Venise, 1644 ; rééd. Palerme, 1984, p. 91, 153. – A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula sive de scriptoribus siculis,* t. 2, Palerme, 1714, p. 208. – Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca Franciscana,* t. 3, Madrid, 1733, p. 81. – DS, t. 5, col. 1359.

Pierre Péano.

SANVITALE (Jacques), jésuite, 1668-1753. – Né à Parme, le 20 février 1668, dans une noble famille, Giacomo Sanvitale eut pour premiers éducateurs sa mère et un prêtre précepteur, puis il entra au collège des Jésuites qui cultivèrent et son intelligence et sa piété. Il dut vaincre les résistances de sa famille, spécialement celle de sa mère qui aurait voulu le voir prêtre séculier, lorsqu'il parla de son désir de devenir religieux. Il entra au noviciat des Jésuites à Bologne en 1682.

A la fin du parcours des études ecclésiastiques, il enseigna dans les collèges de Vicence et d'autres villes, se donnant à plein pour le profit intellectuel et spirituel de ses élèves. Prêtre, il fut chargé pendant huit ans de l'enseignement de la philosophie et de la théologie spéculative au scolasticat jésuite de Vérone. En 1706, il dut, pour des raisons de santé, quitter Vérone, au grand regret des fidèles qui avaient appris à apprécier sa direction spirituelle. Il fut alors envoyé à Ferrare qui devint, pour 47 ans, le champ de son apostolat. Il fut d'abord premier père spirituel et confesseur au collège Penna ; puis, ayant recouvré la santé, il fut envoyé au collège de Gesù comme professeur de théologie spéculative puis de morale ; il y enseigna pendant neuf ans. Son apostolat comprenait aussi les visites aux malades dans les hôpitaux et dans les familles, le catéchisme aux pauvres, les confessions, les retraites spirituelles, les prédications d'Avent et de Carême, les confessions extraordinaires dans les monastères, des conférences, etc. Son activité était telle que son supérieur écrivit au Père Général : « Pendant plusieurs années, il assuma à lui seul les emplois qui auraient occupé les sujets d'un collège tout entier ».

L'archevêque Tommaso Rufo le nomma visiteur de l'enseignement de la doctrine chrétienne à Ferrare et dans les faubourgs, et le prit comme conseiller et confesseur. Le cardinal légat Alessandro Aldobrandini et Mgr Bonaventura Barberini s'adressèrent à lui pour distribuer des aumônes et le consultèrent sur des questions de piété. Sanvitale accomplit son ministère avec une grande maîtrise de soi, humilité et esprit de sacrifice, au point que la population le considérait comme un homme de Dieu et lui fit des funérailles d'un saint, lorsqu'il mourut le 5 août 1753.

Cet intense apostolat fut appuyé par une abondante production d'imprimés. Sanvitale a publié une soixantaine d'ouvrages (certains anonymes ne sont pas sûrement de lui) qui touchent, il est vrai, à des genres fort divers : histoire profane, théologie morale, biographies édifiantes et enfin ouvrages de dévotion.

Parmi ces derniers, il en est de nombreux qui sont des résumés, adaptations d'œuvres de ses confrères jésuites ; ainsi G. Pinamonti et les français J. Croiset (*La Divozione al sacro Cuore di N.S. Gesù Cristo...,* Venise, 1740, 1746, 1757), Fr. Nepveu, J. Crasset. Parmi ses opuscules personnels, citons-en quelques-uns (publiés à Venise, sauf avis contraire) : *Virtù della Carità del Prossimo* (1713, 1788) ; – *Umiltà di Maria Vergine* (1713, 1788) ; – *Motivi al Cristiano di concepire una perfetta e piena confidenza nel Sommo Dio* (1713, 1787 ; Turin, 1894) ; – *Brevi Meditazioni sopra li Novissimi* (1713, 1732, 1751, 1842 ; seulement en partie de lui) ; – *Motivi di amare Iddio spiegati in meditazioni* (1714, 1719, etc.) ; – *Novena dello Spirito Santo* (1720, 1739) ; – *Solitudine sacra... ad una buona morte* (1724) ; – *Massime cristiane da meditarsi...* (1724 ; 2 parties, 1734 ; etc.) ; c'est l'ouvrage le plus souvent édité ; – *Dieci domeniche ad onore di Sant'Ignazio* (Turin, 1724 ; Rome, 1726 ; etc.).

Parmi ses biographies pieuses : *Vite dei martiri Giapponesi* (1724) ; – *Vite di molte carmelitane scalze* (1727) ; – *Vite di quaranta religiose Benedettine* (1729) ; – *Vita della B. Veronica di Beinasco* (Binasco ; Ferrare, 1732) ; – *Vite di tre religiose Agostiniane* (Ferrare, 1732) ; – etc.

Sanvitale défendit le probabilisme contre les domicains D. Concina, V.M. Dinelli, G.V. Patuzzi et P. Patuzzi ; cf. Sommervogel, t. 7, col. 612-14, n. 52-57 et 59-62 ; DTC, art. *Probabilisme,* t. 13/1, 1936, col. 574-80.

Sommervogel, t. 7, col. 603-15. – Giovannandrea Barotti, *Memorie intorno alla vita del P. G. Sanvitali,* Venise, 1757. – DS, t. 1, col. 362 ; t. 6, col. 1057 ; t. 7, col. 1583 ; t. 13, col. 50.

Giuseppe Mellinato.

SANZ (Jean), carme, 1557-1608. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** – Fils de Gracián Lorenzo y de Sanz et de Catalina Caset, Juan Sanz est né le 31 janvier 1557 à Onteniente (Valence, Espagne). Il fit ses premières études à son village natal et à Valence. Puis il entra dans l'Ordre des Carmes au couvent de Jativa, récemment fondé par Miguel de Carranza sous la direction de qui il fit son noviciat. Il fit profession à Jativa le 1er février 1573.

Sanz suivit les cours des arts aux couvents de Onda puis de Valence ; il étudia la théologie et l'hébreu (pour mieux étudier la Bible) en ce dernier couvent jusqu'en 1579. Ordonné prêtre en 1581, il avait commencé dès 1579 d'enseigner les arts au couvent de Calatayud, d'où il passa à celui de Onda (1584-1586). Ayant obtenu le doctorat en théologie à l'université de Valence en 1586 (Valence, Archives municipales, *Libros titulados de grados conferidos...,* 1586), il enseigna la théologie à ses confrères de Valence pendant huit ou neuf ans (il fut aussi second régent des études). Dès 1582 il avait défendu des thèses théologiques au chapitre provincial de Saragosse ; en 1587, il préside une séance semblable à Huesca (Valence, Archivo general del Reino = AGR, ms 1425 : *Acta capitulorum provincialium Aragoniae,* p. 114, 128, 144, 145).

Sanz assuma diverses charges dans son Ordre : maître des novices pendant cinq ans au couvent de Valence, sous-prieur de Onda (1585), premier définiteur de la province (1587), prieur de Valence (1597), de nouveau premier définiteur (1600), provincial (1603-1606 ; cf. *ibidem,* p. 126, 139, 176, 222, 225, 240). En 1593, il participa comme premier délégué de sa province au chapitre général de Rome, qui consomma la séparation d'avec les Carmes déchaux

(cf. *Acta capitulorum generalium*, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 575). Il mourut au couvent de Valence le 25 juin 1608.

Homme de grande piété, Sanz fut un prédicateur zélé et un grand directeur de conscience ; parmi ses dirigés on connaît la carmélite Serafina Bonastre (cf. DS, t. 14, *infra*), la clarisse Elvira Corella de Mendoza (cf. A. Sales, *Historia del Real Monasterio de la SS. Trinidad... de Valencia*, Valence, 1761, p. 178-80), l'augustine déchaussée Mariana de San Simeón (DS, t. 10, col. 543), avec lesquelles il entretint une correspondance ; citons encore les béates ou tertiaires carmélitaines Paula de Villafranca et Teodora Piquera qui moururent en grand renom de sainteté. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, qui connut personnellement Sanz à Valence en 1604, témoigne de sa renommée comme confesseur et directeur (*Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 3, Burgos, 1933, p. 377, 381-82 ; DS, t. 8, col. 920-28).

Sanz collabora assidûment à la restauration ecclésiastique entreprise à Valence par saint Juan de Ribera (DS, t. 8, col. 652-55) ; ce dernier fit instruire le procès diocésain en vue de la béatification de Sanz ; mais le procès romain ne fut pas achevé et s'est perdu (Valence, AGR, ms 344 : *Acta cap. prov. Aragoniae*, p. 267, 338).

2. **Doctrine spirituelle.** – Sanz n'a publié durant sa vie que des *Abecedarios espirituales y el exercicio dellos* (Valence, s d), petit recueil de six abécédaires avec une brève introduction et huit avertissements. Son disciple et biographe Juan Pinto de Vitoria (DS, t. 12, col. 1778-79) les réimprima (Valence, 1610) en y ajoutant probablement neuf nouveaux abécédaires laissés mss par Sanz ; on ne connaît pas ces deux éd. Pinto republia les *Abecedarios* dans sa vie de Sanz (Madrid, 1612). On les trouve également dans *Corona ilustre del... convento de Valencia* (Saragosse, 1679, p. 1-148).

Diverses éd. partielles : en appendice à *Luz del alma* d'A. Roca de la Serna (DS, t. 13, col. 837-39) ; le 6e abécédaire, intitulé *Puntos de perfección*, est glosé par Gaspar de la Figuera dans ses *Miscelánea sacra de varios poemas* (Valence, 1658, p. 61-63). Récemment R.M. López Melus a donné une édition populaire : *P. Juan Sanz... Abecedarios espirituales* (Madrid, 1957). Des extraits traduits en flamand ont été publiés (cf. bibliographie).

On conserve sept lettres spirituelles et quelques fragments d'autres publiées par Pinto dans sa biographie et par López Melus ; une autre lettre, à Mariana de San Simeón, est publiée dans la biographie de celle-ci par José Carrasco, sj, *La Phénix de Murcia* (Madrid, 1746, p. 114-22).

D'autres ouvrages restés mss ont été perdus lors de l'exclaustration du 19e siècle : un *Ramillete de la esposa de Dios*, manuel de formation pour les religieuses, des textes scolastiques et des sermons. Nous avons donné de l'ensemble conservé une édition critique : *Escritos espirituales del V. J. S.*, dans *Carmelus*, t. 21, 1974, p. 137-97, à laquelle nous nous référons ci-dessous.

Sanz ne conçoit pas d'autre fin ni d'autre mesure de la vie spirituelle que l'accomplissement du grand commandement de l'amour de Dieu selon l'Évangile ; dans sa plénitude, cet accomplissement, à son avis, comporte l'union mystique (*Escritos*, p. 188). Il conçoit celle-ci sur un mode éminemment affectif. Dans sa lettre à Mariana de San Simeón qui développe ce thème, il compare la vie d'union avec Dieu à celle des limaçons fixés à la pierre, « qui ne voient, ni n'entendent, ni ne goûtent, ni ne bougent, mais n'ont que le sens du toucher, de sorte que leur vie n'est pas autre chose que d'être unis à la pierre » (p. 193). Il fait probablement ici allusion au texte de Thomas d'Aquin disant que l'amour est comme le toucher par lequel l'âme adhère à ce qu'elle aime : « Est autem quasi quidam animae tactus quando inhaeret aliquibus rebus per amorem » (*Summa theol.* Ia IIae, q. 86, a. 1 c).

L'union mystique avec Dieu – identique pour lui à celle avec le Christ « notre frère et notre pierre de refuge » (cf. 1 *Cor.* 10,1) – est quelque chose d'analogue à une expérience savoureuse, à travers l'amour, de notre union avec lui par la grâce (p. 195). Cela permet de comprendre que Sanz, parlant de l'oraison affective (la plus importante) dans ses degrés supérieurs (oraison de repos et *oración suspensa*), l'attribue à une motion spéciale de l'Esprit Saint par le don de piété ; on sait que les spirituels rangent ordinairement ce don du côté de l'affectivité. Par contre, Sanz ne fait pas allusion aux dons de sagesse et d'intelligence. Pour lui, cette expérience ou quasi expérience de Dieu présent en nous, typique de l'ordre mystique, se ferait « per affectum amoris filialis quem in nobis facit » ; ici encore il est d'accord avec Thomas d'Aquin (*In Epist. ad Romanos* 8, 16).

Pour atteindre à cette expérience mystique, des conditions sont requises ; Sanz est ici très proche de la doctrine de Juan de la Cruz, dont il n'a probablement pas connu les œuvres, celles-ci n'ayant pas encore été éditées. Ces conditions sont : 1) un entier éloignement, selon l'esprit, de tout ce qui est temporel ; 2) la perfection des vertus morales, qui exige leur parfaite ordination à l'ordre surnaturel par la charité fervente et leur connaissance expérimentale et affective par le moyen des dons ; 3) une « très entière » résignation à souffrir n'importe quoi dans son corps ou dans son esprit ; 4) la parfaite conformité à la volonté de Dieu ; 5) embrasser la croix du Christ, moyen nécessaire pour être configuré à lui et embrassé par lui : « Le Christ a épousé l'Église dans la chambre de la croix, pour que l'on comprenne que qui veut les bras de l'Époux doit être avec lui sur la croix » (p. 193-95).

Le chemin uni, direct et efficace pour parvenir à cette union mystique avec Dieu est l'oraison. Sanz distingue les deux espèces intellectuelle et affective ; ses préférences vont à la seconde : « la volonté n'a pas moins de valeur, mais davantage, que l'intelligence pour s'élever à Dieu » (p. 188). Notons que, d'autre part, parlant de la première espèce ou méditation, il ne mentionne pas la contemplation comme son accomplissement. Il est d'accord en cela avec Juan de Jesús María le Calagurritain (DS, t. 8, col. 576-81) et en désaccord avec les autres auteurs de la tradition primitive du Carmel déchaussé. Il semble que Sanz identifie la contemplation dont parlent ces derniers avec le premier degré de l'oraison affective, qui est l'oraison aspirative proprement dite.

Celle-ci se produit quand « la volonté, sans que précède aucune considération actuelle, s'élève vers Dieu dans un acte d'amour ou de désir ». « La presencia y memoria del amado », fruit de la connaissance obscure de la foi et des considérations antérieures, y suffit : « comme l'épouse, une fois son époux connu, n'a pas besoin, pour l'aimer, de reméditer les raisons qu'elle a eues de l'aimer » (p. 187-88). L'aspiration est comme un raccourci pour atteindre à l'union avec Dieu, et un raccourci « très facile, doux et dont personne ne peut s'excuser » : c'est là une « théologie mystique grâce à laquelle on atteint les rayons de la divine lumière, et... une sagesse secrète qui ne s'apprend pas avec le grand nombre des livres... mais avec le fond du cœur éveillé par le feu de l'amour » (p. 158).

L'exercice de ces aspirations requiert certaines règles : on doit aspirer vers « la sainte Trinité ou Jésus Christ » ; avant d'arriver à l'amour unitif, il est plus sûr de chercher « le Christ notre frère » (p. 157-58) ; on ne doit plus s'y efforcer quand Dieu concède « l'amour *reposado* », car l'oraison de repos est déjà proprement mystique, c'est-à-dire que l'âme y est plus passive qu'active (*más padece que hace*) sans qu'il s'agisse pourtant d'un repos (*ocio*) complet puisque en elle, sous l'influence du don de piété, s'accomplit le grand commandement de l'amour (p. 188-89).

L'apport le plus intéressant de Sanz est peut être sa collection d'abécédaires qui vise à favoriser l'exercice de ces aspirations. Ce sont des pages d'une belle facture littéraire et d'une grande profondeur de sens. Sanz s'inscrit ici dans une tradition spirituelle (cf. DS, t. 1, col. 352-54) où s'illustrèrent des auteurs comme Francisco de Osuna (t. 11, col. 1037-51), Juan de los Angeles (t. 8, col. 259-64), ou les Carmes Miguel de la Fuente (t. 9, col. 66-72), Agustín Nuñez Delgadillo (t. 11, col. 525-27) et Ambrosio Roca de la Serna.

La spiritualité de Sanz offre aussi bien des affinités avec celle de la réforme carme de Touraine sous l'influence de Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-10) ; elle s'inscrit dans ce qu'on appelle l'école affective (t. 1, col. 240-46) qui prolonge la tradition médiévale représentée surtout par Hugues de Balma (t. 7, col. 859-73) et Henri Herp (t. 7, col. 346-66) et qui s'épanouit dans l'Espagne du Siècle d'or. Notons que les Jésuites du groupe de Gandie en font partie, en particulier leur meilleur représentant, Antonio Cordeses (t. 2, col. 2310-22) dont Sanz a dû connaître les œuvres : leurs doctrines sont en grande partie identiques.

L'œuvre de Sanz a exercé une influence dans son Ordre et aussi sur le mercédaire Juan Falconi (t. 5, col. 35-43). M. Andrés voit en elle un « elemento perturbador » en connexion avec le « perfectismo » que réfutèrent en Flandre Jerónimo Gracián et Tomás de la Cruz, parce qu'il tiendrait qu'on n'est pas forcé « d'entrer dans la divinité par la porte de la passion du Christ » (*Escritos*, p. 189) ; mais cette phrase se réfère à un cas particulier et ne vise que la méditation discursive de la passion. Sanz serait d'accord avec ce qu'enseigne Thérèse d'Avila (*Vida*, ch. 22, 1). Contemporain de cette sainte et de Juan de la Cruz, Sanz est avec eux et Miguel de la Fuente un des meilleurs représentants de la spiritualité post-tridentine du Carmel espagnol.

Sources. – Outre les références déjà données : Madrid, Archivo histórico nacional, cod. 482 : *Quinque libri conventus carm.* (de Valence), f. 584. – Rome, Archives générales des Carmes, II C.O. 1 (12) : *Reg. Sylvii in visitatione Hispaniae*, f. 9rv ; – II C.O. 1 (24) : *Reg. epistolarum Stratii*, fasc. 5, p. 192 ; fasc. 8, p. 105 ; – I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 37v, 75v.

J. Pinto de Vitoria, *Vida del V... Juan Sanz... Con el sermón que predicó... Esteban de Thous*, Valence, 1612. – Gaspar de Escolano, *Historia de Valencia*, t. 2, Valence, 1611, col. 1294-96. – A.M. Alegre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 459-61. – Fr. Orti y Figuerola, *Memorias históricas de la fundación.... de la... Universidad de Valencia*, Madrid, 1730, p. 268-70. – V. Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia*, t. 1, Valence, 1747, col. 242-45. – Cosme de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 93-95. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 777.

J. Pastor Fuster, *Bibl. valenciana*, t. 1, Valence, 1827, p. 204-05. – M.A. de Orellana, *Valencia antigua y moderna*, t. 1, Valence, 1923, p. 338-39. – *Biografía pictórica valentiana*, Valence, 1930, p. 96-99.

Jacques de la Passion, *De stralen van... Elias*, Liège, 1684, p. 3-22. – Cl. Catena, *La meditazione in comune nell' Ordine carmelitano : origini e sviluppo*, dans *Carmelus*, t. 2, 1955, p. 326-28. – C. Peters, *J. Sanz... Wenken over het aspiratief gebed*, dans *Tijdschrift voor geestelijk Leven*, t. 17, 1961, p. 352-57. – R. Robres Lluch, *En torno a Miguel Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, dans *Anthologica annua*, t. 18, 1971, p. 405-06. – M. Andrés Martín, *Los Recogidos...*, Madrid, 1976, p. 662-63. – P.M. Garrido, *El carmelita Juan Sanz... promotor de la oración metódica y aspirativa*, dans *Carmelus*, t. 17, 1970, p. 3-70 ; *Los « Ejercicios de oración mental »... de Miguel de la Fuente*, *ibid.*, t. 17, 1970, p. 285-87. – O. Steggink, art. *Carmelitani*, II. Spiritualità, DIP, t. 2, 1975, col. 491.

Pablo M. Garrido.

SARACENI (Pierre-Thomas), carme, 1566-1643. – Né à Bologne en 1566, Pier Tommaso Saraceni entra, encore jeune, chez les Carmes de la congrégation de Mantoue. Ayant obtenu le titre de maître en théologie à l'université de Bologne (18 février 1602), il enseigna cette science à Ferrare, puis à la faculté de théologie de sa ville natale ; il y instaura des séances annuelles réunissant tout le corps professoral, en l'honneur de saint Pierre Thomas, évêque carme et l'un des neuf fondateurs de la faculté en 1364. Consulteur et inquisiteur du diocèse, Saraceni fut aussi supérieur du couvent de S. Martino Maggiore, où il mourut et fut enterré le 21 novembre 1643.

Homme de science, dévot envers la Vierge Marie, promoteur de l'observance régulière, il a laissé divers ouvrages : *Oratio... habita in cathedrali Lucae peractis Comitiis generalibus...* (Bologne, 1598) ; *Dell'uso d'incoronare l'imagini della gran Madre di Dio, Maria Vergine* (1603) ; *Menologium Carmelitanum* (1627 ; cf. DS, t. 10, col. 1025-26) ; *Informationi spirituali per i divoti della SS. Vergine del Carmine* (1635). Un travail sur le martyre de Pierre Thomas, inédit, est perdu.

Surtout Saraceni intéresse l'histoire spirituelle par deux opuscules qui exposent une méthode d'oraison mentale : *Ammaestramento per l'oratione mentale, in cui... si scoprono le osservationi de'Santi Padri* (Bologne, 1599) et *Dell'oratione mentale industrie religiose per ammaestrare i giovani, chierici, professi, novizzi et altri della Congregazione Osservante... del Carmine* (1636). Ces deux textes sont assez caractéristiques de la littérature spirituelle des Carmes post-tridentins, laquelle porte un intérêt particulier à la formation des jeunes religieux et à la pratique d'une oraison mentale bien structurée.

Le premier opuscule fut demandé à Saraceni par les supérieurs ; c'est le premier manuel du genre dans la congrégation de Mantoue qui expose une méthode complète, un an avant le *Della disciplina regolare* de Girolamo Graziano. Le second texte de Saraceni en 1636 reprend la méthode du premier en la développant ; l'oraison mentale est divisée en trois parties.

La première concerne la préparation, qui est nécessaire (*Dell'oratione*, p. 9) ; on peut distinguer la préparation *remota* qui recouvre en fait la vie spirituelle en général, la *prossima* qui consiste dans la sérénité de la conscience grâce à l'examen de conscience, au sacrement de pénitence et aux autres exercices de dévotion (p. 10), et l'immédiate. Celle-ci comporte la préparation de la matière à méditer, la composition du lieu, le choix d'un temps et d'un endroit adéquats, une prière à l'Esprit Saint (*Veni Sancte Spiritus* ou *Deus qui*

cordia...) ou une mise en présence de Dieu avec humilité et en demandant la grâce de bien prier (p. 11-14).

La deuxième partie consiste dans le développement de la considération (« atto interno dell'anima », p. 14) en s'aidant des puissances de l'âme : imaginaire, intellectuelle, volontaire, mémorielle. La puissance volontaire est orientée vers la contemplation conçue comme une simplification du regard de l'intelligence accompagné d'*affecti*. La mémoire s'exprime dans des aspirations et des oraisons jaculatoires qui retentissent au long de la journée (p. 19).

La troisième partie comporte le colloque, la demande et l'action de grâces (p. 19-21) ; on fera celle-ci avec le psaume *Laudate Dominum omnes gentes*. La méditation se terminera avec la prière *Suscipe clementissime Pater hoc officium...* Dans le reste de l'ouvrage, Saraceni offre une série d'exercices pratiques (p. 22-35) et insiste sur les raisons d'être fidèle à la pratique de l'oraison mentale (p. 35-46). Quelques notes explicatives achèvent l'ouvrage (p. 47-68).

C. Felina, *Sacrum museum Mantuanae Congregationis Carmelitarum de observantia*, Bologne, 1691, p. 106-07. – C. Vaghi, *Commentaria fratrum et sororum ord. B. Mariae V. de Monte Carmelo...*, Parme, 1725, p. 284-85. – Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 616-18. – G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, t. 7, Bologne, 1791, p. 319.

Emanuele Boaga.

SARASA (Alphonse Antoine de), jésuite, 1617-1667. – Né le 31 octobre 1617 de parents espagnols à Nieuwpoort (Flandre occidentale), où son père commandait la garnison espagnole, Alfonsus (comme il écrit lui-même) Antonius de Sarasa fit ses études au collège des Jésuites à Malines et entra tout jeune encore au noviciat le 8 septembre 1632. Ayant enseigné pendant sept ans les lettres anciennes, très doué également pour les mathématiques, c'est surtout comme prédicateur qu'il a été actif, depuis son ordination jusqu'à sa mort le 1er juillet 1667, à Anvers. Il paraît avoir eu le don de combiner de façon admirable la solidité du raisonnement avec la clarté de l'exposé et avec le talent d'adapter ses sermons à la capacité de ses divers auditoires.

Dans l'histoire de la géométrie et des mathématiques il occupe une place honorable par ses connections avec son illustre confrère Grégoire de Saint-Vincent : il prit sa défense à propos de son *Problema Austriacum* (1647) en publiant en 1649 une *Solutio problematis a R.P. Marino Mersenno Minimo propositi*, et c'est à lui aussi que fut confiée la tâche de compléter l'*Opus geometricum*, resté inachevé au moment de la mort de son auteur en janvier 1667. Ajoutons encore que Sarasa figure parmi les correspondants du célèbre Christiaan Huygens.

Mais « l'orateur l'emportait sur le mathématicien » (H. Bosmans). Pressé par plusieurs de publier ses sermons, il n'y parvint qu'en partie, à cause de ses multiples occupations apostoliques. L'unique témoignage qui nous reste de son éloquence est sa traduction latine d'une série de ses sermons : *Ars semper gaudendi demonstrata ex sola consideratione divinae providentiae et per adventuales conciones exposita* et *Artis semper gaudendi pars secunda. Laetitiae perfectae artificium in conscientiae recta efformatione inventum, et per adventuales conciones expositum ac demonstratum* (2 vol. in-4°, Anvers, Jacobus Meursius, 1664 et 1667, 418 + 640 p.). L'ouvrage a conservé la forme oratoire, mais les sermons portent le nom de traités.

Dans le premier volume qui comprend 16 traités, l'auteur expose la doctrine chrétienne sur la divine Providence, réfute les objections courantes formulées contre elle et montre comment elle est le véritable fondement d'une tranquillité authentique et d'une joie durable à travers toutes les péripéties de la vie, y compris la mort ; le 16e traité récapitule les traités précédents. Dans le second volume (20 traités) l'auteur, résumant les considérations de son premier volume par la sentence « Placeat tibi Deus », se propose d'y ajouter comme un second volet également nécessaire la recommandation « ego placeam Deo » : pour cela il faut la formation et l'activité d'une conscience qui dirige ses actions d'après la volonté divine et qui contribue ainsi à faire éclore en nous la paix et la joie. Tout ce volume est donc consacré aux différentes situations et tâches de la conscience ; l'auteur y parle aussi du probabilisme et de l'attrition, deux questions particulièrement brûlantes dans le climat spirituel des Pays-Bas catholiques, précisément dans ces années. Il y eut en effet quelques réactions par rapport à ces passages.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de Sarasa a connu un succès considérable, comme en témoigne la liste des rééditions, traductions et résumés qu'on trouve chez Sommervogel. Mais il est significatif que ce succès se situe en dehors des Pays-Bas, notamment en Allemagne où l'*Ars semper gaudendi* rencontra aussi un accueil favorable dans des milieux luthériens. Leibniz, Wolff, Weigel, Reusch et d'autres tenaient l'ouvrage, surtout le premier volume, en haute estime. Après une réédition à Cologne en 1676, J.C. Fischer en donna en 1740 à Iéna une 3e édition (enrichie de quelques commentaires liminaires dans la rééd., Leipzig, 1741). D'autres éditions suivirent encore à Linz en 1746-1747 et à Francfort et Leipzig en 1750. Plusieurs traductions et résumés ne reprirent en grande partie que le 16e traité du premier volume ; d'autres, surtout depuis le 19e siècle, mirent l'accent sur l'aspect ascétique. Ils ne rappellent que de loin l'original, et on serait induit en erreur si l'on jugeait d'après eux le théologien, le philosophe, l'humaniste et l'écrivain que fut Sarasa.

J. de Guibert s'est demandé si le premier volume de Sarasa ne serait pas qu'un remaniement d'un livre publié en 1626 par Antoine de Balinghem (cf. DS, t. 1, col. 1208) ; la réponse doit être négative : aussi bien la conception globale que la tonalité spécifique et l'élaboration concrète en diffèrent totalement.

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 31. – Sommervogel, t. 7, col. 621-27 (t. 12, col. 790-91 et 1216). – H. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. 4, Innsbruck, 1910 (3e éd.), col. 291. – H. Bosmans, dans *Biographie Nationale de Belgique*, t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 389-93. – A. Janssen, *Contritionisme tegen Attritionisme. Strijd tusschen de pastoors van Gent en de Jezuïeten (1661-1670)*, dans *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer*, Louvain-Bruxelles, 1946, 1107-29. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 338. – L. Ceyssens et S. de Munter, *Sources relatives à l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme des années 1661-1672*, Louvain, 1968, p. 226-27. – *Historia de la espiritualidad*, A. *Espiritualidad católica*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 342.

Corrado Rosso, *Trittico per una teodicea : Sarasa, Maistre, Camus*, dans *Saggi e ricerche di letteratura francese*, t. 10, 1969, p. 123-48 ; *Un précurseur de la théodicée : Alphonse Antoine Sarasa*, dans *Studia Leibnitiana*, t. 3, 1971, p. 136-40 ; *Il teorema di Sarasa*, dans *Filosofia*, t. 22, 1971, p. 61-76 ; *Sarasa, la quadratura del cerchio e la teodicea*, dans son ouvrage *Il serpente e la sirena, dalla paura del dolore alla paura della felicità*, Naples, 1972, p. 3-29. – J. MacDonnell, *Jesuit mathematicians before the suppression*, AHSI, t. 45, 1976, p. 142-43. – H. van Looy, *Chronologie et analyse des manuscrits mathématiques de Grégoire de Saint-Vincent*

(1584-1667), ibidem, t. 49, 1980, p. 281, 299, 303. – DS, t. 4, col. 1549 ; t. 8, col. 1777.

Jos Andriessen.

SARNELLI (Gennaro Maria), rédemptoriste, 1702-1744. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Quatrième enfant du baron de Ciorani (Salerno), Gennaro Maria Sarnelli naquit à Naples le 12 septembre 1702. Il fit toutes ses études classiques au collège S. Francesco Saverio des Jésuites (aujourd'hui S. Ferdinando Palazzo) et, à la suite à la béatification de François Régis (24 mai 1715), « il décida d'entrer dans la Compagnie de Jésus pour se donner tout à Dieu ». Son père le jugea trop jeune et le mit à l'étude du droit. Docteur en droit civil et ecclésiastique en 1722, il exerça aux *Tribunali* (Palais de Justice) où il se lia de profonde amitié avec le célèbre avocat Alfonso de Liguori. Comme lui il se donna au soin des « Incurables » et c'est là, comme lui, qu'il réentendit l'appel de Dieu. Après 6 ans de barreau, il suivit le même chemin que lui et s'inscrivit comme externe au séminaire de Naples (1728). Il entra aussitôt dans le groupe de jeunes prêtres et séminaristes qui, autour de Liguori, se retrouvaient tous les mois pour une retraite et tous les soirs pour les visites au Saint-Sacrement et à Notre Dame et pour l'évangélisation des *lazzaroni* dans les bas quartiers de la capitale. Assoiffé de solitude, de prière et de pénitence, il entra comme pensionnaire, le 4 juin 1729, au Collège des Chinois et y attira Alfonso. Ce seront véritablement des « frères jumeaux ».

Prêtre le 8 juillet 1731, il est nommé responsable de l'enseignement religieux (*Deputato delle Dottrine Cristiane*) dans la paroisse des SS. Francesco e Matteo : 16.000 âmes, dont 2 à 3 mille prostituées. La rencontre de cette immense misère détermine ce qui sera son apostolat majeur dans sa vocation de Rédemptoriste.

Il se joint en effet à Alfonso de Liguori pour prêcher, en juin 1733, la mission de Ravello et, le 15 janvier 1734, il est reçu dans l'institut alphonsien fondé à Scala le 9 novembre 1732. Épuisé par les missions, il doit regagner Naples, pour sa santé et pour mener à bien « l'œuvre des prostituées ». Il y publie, en 1739, une étude dont il assurera l'application et qui le classe parmi les grands sociologues, économistes et politologues de son siècle : *Ristretto delle Ragioni Cattoliche, Legali e Politiche in difesa delle Repubbliche rovinate dall' insolentito Meretricio*. A partir de 1741, il dirige, avec et après Liguori, la mission de la Naples rurale et en meurt d'épuisement, à 42 ans, le 30 juin 1744. En 1906, Pie x a proclamé l'héroïcité de ses vertus.

2. Œuvres. – Outre ses écrits sur l'éducation, la prostitution et le blasphème, voici les principaux des 20 ouvrages laissés par Sarnelli (tous publiés à Naples) :

Divozione pratiche per onorare la SS. Trinità e Maria SS., 1736. – *Il Mondo Santificato*, 1738. – *Il Mondo Riformato*, 1739. – *Le Glorie e Grandezze della Divina Madre*, 1739. – *L'Anima Illuminata*, 1740. – *L'Anima Desolata*, 1740. – *Della discrezione degli spiriti*, 1741. – *L'Ecclesiastico santificato*, 1742. – *Il Cristiano illuminato*, 1743. – *Divozione alla SS. Trinità e a Maria SS.*, 1743. – *Meditazioni spirituali*, éd. par M. Marino, 4 vol., 1762. – *Lettere spirituali*, 1851. – *Riproduzione di tutte le opere...*, 14 vol., 1848-1851.

Les principales œuvres de Sarnelli ont été traduites en français et publiées par Henri Saintrain † 1904 (Tournai, 1879) et par Marie-Rosalie Roxard de la Salle † 1910 (Paris, 1892-1895).

Alfonso de Liguori a écrit un *Compendio* de la vie de son frère et ami. Nous le laissons nous dire quelle fut la spiritualité de sa vie et de ses livres :

« Il aimait tellement l'oraison que, encore séculier et avocat, chaque jour, aussitôt ses affaires terminées, il partait prier dans une église ; une fois clerc, il restait en oraison depuis le repas de midi jusqu'au soir... Le livre où il puisait le plus de lumière et d'amour était l'Évangile : il en avait à peine lu un verset, disait-il, la divine bonté l'éclairait tellement qu'il fondait en larmes ; et alors le monde lui paraissait comme un peu de poussière...

Sa plus grande dévotion était le mystère de la Sainte Trinité... puis la Passion de Jésus Christ. Il était très fervent de la Vierge Marie, spécialement en son Immaculée Conception. Quand on l'appelait *Gennaro*, il se plaignait doucement si l'on n'y ajoutait pas *Maria*.

Après l'abondance de joie que Dieu lui fit goûter pendant plusieurs années..., il tomba dans une telle aridité que, dans ses oraisons comme dans ses travaux apostoliques, il lui semblait être abandonné de Dieu... Mais il sut toujours garder une ferme confiance en Dieu, s'appuyant totalement sur l'efficacité de la prière ».

Alfonso souligne ensuite son esprit de mortification et d'humilité, sa pauvreté et son amour des pauvres auxquels il s'était assimilé, sa charité pour les malades. Puis il s'attarde longuement sur son zèle héroïque de missionnaire où il s'épuisera en peu d'années à prêcher et à écrire. Écrire, disait-il, « pour prêcher jusqu'au jour du jugement ».

Alphonse de Liguori, *Compendio della vita del... G.M. Sarnelli*, Naples, 1887 ; *Lettere*, t. 1, Rome, 1887. – T. Falcoia, *Lettere a S. Alfonso..., Ripa, Sportelli, Crostarosa*, Rome, 1963. – G. Landi, *Istoria della Congr. del SS.mo Redentore*, ms, Archives gén. C.SS.R. de Rome, t. 1, p. 111-36.

R. Giovine, *Vita del... G.M. Sarnelli...*, Naples, 1858. – F. Dumortier, *Le P. J.-M. Sarnelli*, Paris, 1886. – M. De Meulemeester, *Bibliothèque générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 373-75 ; *Origines de la Congr. du Très Saint Rédempteur. Études et documents*, t. 1-2, Louvain, 1953-1957. – G. Orlandi, *S. Alfonso e il Ven. Sarnelli in alcuni Codici Borg. Lat. della Biblioteca Vaticana*, dans *Spicilegium historicum C.SS.R.*, t. 26, 1978, p. 3-8. – Th. Rey-Mermet, *Le Saint du Siècle des Lumières*, Paris, 1983 ; 2e éd. corrigée, 1987 (voir index). – A. Marazzo, *La direzione spirituale nell'epistolario di G. Sarnelli a suor Mariangela del Cielo*, ronéoté, Rome, 1984.

DS, t. 1, col. 360-62, 370, 373, 1709 ; t. 3, col. 1266, 1280 ; t. 13, col. 272, 277, 280.

Théodule Rey-Mermet.

SARRAZIN (Jean), traducteur du Pseudo-Denys, 12e siècle. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – La vie et la carrière de Jean Sarrazin (*Johannes Sarracenus*) restent encore obscures ; les seuls renseignements assurés proviennent des lettres dédicatoires de ses œuvres et de quatre lettres conservées dans la correspondance de Jean de Salisbury. Cependant ces documents permettent d'abord de situer son activité de traducteur au temps de l'abbatiat d'Odon (ou Eudes) de Taverny (1162-1169) à Saint-Denys et de l'exil en France de Jean de Salisbury (1164-1170), ensuite de voir en lui un maître à l'école cathédrale de Poitiers.

G. Théry † 1959 avait le projet de rassembler et de commenter ces textes, mais n'a pu le faire que pour le prologue du Commentaire de la *Hiérarchie céleste* et la lettre d'envoi de la traduction du même livre à Jean de Salisbury (*Documents concernant J.S. réviseur de la traduction érigénienne du « Corpus Dionysiacum »*, AHDLMA, t. 18, 1950-1951, p. 45-87, cité Théry ; la suite annoncée n'a pas paru).

Le *cognomen* « Sarracenus » reste inexpliqué ; il n'était d'ailleurs pas si rare au Moyen Âge (U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 2490, signale un autre Jean Sarrazin qui fut un siècle plus tard chambellan de saint Louis). On pourrait à la rigueur supposer que Jean prit part à la seconde croisade (1147-1149) contre les Turcs ; à cette occasion il aurait pu séjourner en Grèce pour y rechercher des mss dionysiens, dont la *Théologie symbolique* qu'il n'a pas réussi à trouver : « in partibus Graeciae in quibus fui, ipsam sollicite quaerens non inveni » ; cf. dédicace à Odon de la *Théologie mystique*, éd. Ph. Chevallier, *Dionysiaca*, t. 1, p. CIX. Dans ce même document, Jean demande à Odon de faire poursuivre les recherches par un moine de Saint-Denys envoyé en Grèce, ainsi que « sur d'autres livres dont j'ai parlé au moine Guillaume » ; peut-être faut-il identifier celui-ci avec le « Guillelmus medicus » dont le *Chronicon Sancti Dionysii* assure qu'il rapporte d'Orient des mss grecs en 1167 (cf. É. Berger, *Annales de Saint-Denys...*, dans *Bulletin de l'École des Chartes*, t. 40, 1879, p. 278, 288).

La dédicace au même Odon de la traduction des *Noms divins*, de la *Théologie mystique* et des *Épîtres* (où il est dit encore que les *Hypothèses théologiques* composées avant les *Noms divins* sont restées introuvables) fait état d'un séjour de Jean comme hôte à Saint-Denys (« Memor hospitii » ; cf. *Dionysiaca*, t. 1, p. CXII). Il n'était donc pas membre du monastère (dans la première dédicace, il se présente comme « clericus »), contrairement à l'opinion de Cl. de Pastoret (*Hist. litt. de la France*, p. 193) qui voit en Jean un moine de Saint-Denys devenu plus tard abbé de Verceil (Verceil était d'ailleurs une filiale des chanoines réguliers de Saint-Victor, et non une abbaye bénédictine).

La correspondance de Jean de Salisbury permet d'autre part de situer l'activité de Sarrazin à Poitiers. L'*Epist.* 149 de ce dernier à l'exilé (PL 199, 143-44) accompagne l'envoi de la traduction de la *Hiérarchie céleste* et indique les principes suivis dans ce travail. L'*Epist.* 169 (161c-63b) de Salisbury presse Sarrazin de lui envoyer « residuum Hierarchiae », c'est-à-dire la *Hiérarchie ecclésiastique*. Dans l'*Epist.* 229 (259bd), Jean de Salisbury s'adresse cette fois à Raymond, chancelier et « magister scholarum » de Poitiers ; il lui demande d'intervenir auprès de Sarrazin pour qu'il lui envoie la traduction de la *Hiérarchie ecclésiastique* et des *Noms divins*, dont il connaît l'existence par les moines de Saint-Denys. L'*Epist.* 230 (259d-60a) est la réponse directe de Sarrazin à Salisbury : pressé par le « Magister scholarum », il lui envoie la *Hiérarchie ecclésiastique* (il n'est pas parlé des autres œuvres) et revient brièvement sur les principes de traduction (cf. *infra*). On peut donc conclure que Jean Sarrazin était un des maîtres de l'école cathédrale, dont le chancelier Raymond avait la responsabilité.

Des recherches dans les archives poitevines permettraient peut-être de découvrir d'autres documents sur Jean Sarrazin (selon Théry, p. 45, n. 1, « on ne trouve rien ni dans les Chroniques de Saint-Denys ni dans celles de Chartres »).

2. Œuvres. – 1° *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, inédit ; sur les mss, voir Théry, p. 46. Sarrazin s'y efforce avant tout de clarifier la version du texte dionysien par Jean Scot Érigène. Il ne connaît pas le commentaire de Jean Scot sur ce livre, pas davantage celui de Hugues de Saint-Victor ; Théry (p. 50-51) en conclut que le commentaire de Sarrazin est antérieur à celui de Hugues, qu'il situe entre 1137 et 1141 (voir cependant DS, t. 7, col. 715). En tout cas, il semble bien que l'obscurité de la version érigénienne ait donné à Sarrazin l'idée d'une traduction nouvelle du *Corpus* dionysien en sa totalité.

2° *Traductions du Pseudo-Denys* : elles portent sur l'intégrité du *Corpus* tel qu'il nous est parvenu (les œuvres que Sarrazin n'a pu retrouver sont probablement fictives ; cf. DS, t. 3, col. 259-62) : les deux *Hiérarchies*, *Noms divins*, *Théologie mystique*, 10 *Lettres*. Les caractères de cette traduction ont été suffisamment analysés par G. Théry, bien que l'étude soit restée inachevée. A la différence de la traduction quasi littérale de l'Érigène, Jean Sarrazin cherche plutôt à fournir aux lecteurs latins un texte intelligible ; il a noté lui-même les difficultés rencontrées (*Epist.* 149 à Jean de Salisbury) : série de phrases reliées par la simple répétition de l'article, tournures composées de l'article suivi d'un infinitif ou d'un participe ; termes grecs sans équivalents exacts en latin. Tout en respectant l'ordre du texte chaque fois que c'était possible, Sarrazin cherche à rendre le sens plutôt que la lettre et il n'hésite pas à traduire par plusieurs termes latins un seul terme grec plus obscur.

Selon Théry, il a évolué dans sa manière ; pour les deux *Hiérarchies*, il suit de très près la version érigénienne ; ensuite, avec les *Noms divins* et la *Théologie mystique*, il prend plus de liberté. Il évite en particulier les mots ou expressions qu'Érigène avait simplement translittérés et ne garde que les termes grecs qui avaient déjà été latinisés : *aenigma*, *apostasia*, *catechumenus*, etc. (p. 68). Jean Sarrazin facilite ainsi la tâche des commentateurs postérieurs, au risque d'émousser parfois « le caractère oriental » de la pensée dionysienne ; en outre, il épure les formules susceptibles d'une interprétation hérétique (p. 79-87). De ces risques, Sarrazin était conscient : « on pourra reprocher (*remonstrare*) à l'Église des latins de changer quelque peu (*quaedam mutare*) la doctrine que cet homme très saint avait reçue des apôtres » (*Epist.* 230, 260a ; Denys est évidemment considéré comme le converti de Paul à Athènes).

La traduction de Sarrazin est entrée dans le *Corpus* dionysien utilisé par les maîtres parisiens du 13e siècle et représenté surtout par le ms Paris, B.N. lat. 17341 (cf. H.F. Dondaine, *Le Corpus...*, p. 18-20). C'est sur sa version que saint Thomas construira son *Commentaire des Noms divins*.

Éd. commode des traductions dans les *Opera omnia* de Denys le Chartreux, t. XV-XVI, Tournai, 1902 ; nouvelle éd. par Ph. Chevallier, *Dionysiaca*, t. 1-2, Bruges-Paris, 1937-1950, en synopse avec les autres traductions, le texte grec du ms d'Hilduin et celui de PG 3.

Histoire littéraire de la France, t. 14, p. 191-94. – U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 2490. – M. Grabmann, *Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums...* (Festgabe A. Ehrhard), Bonn-Leipzig, 1922 (réimpr. Amsterdam, 1969, p. 180-99) ; repris dans son *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, Munich, 1926, p. 449-68. – G. Théry, *Existe-t-il un commentaire de J. S. sur la « Hiérarchie céleste » du Ps-D. ?*, RSPT, t. 11, 1922, p. 72-81 ; *J. S. 'traducteur' de Scot Érigène*, dans

Studia mediaevalia... R.J. Martin, Bruges, 1948, p. 359-81 ; *Documents...*, cité *supra*. – H.F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, 1953, p. 18-20, 28-30 et *passim*. – *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 625-26 (H.-D. Saffrey).

DS, t. 3, col. 263, 321-23, 349-58 *passim* ; t. 12, col. 357.

Aimé Solignac.

« SARX ». Voir art. Chair, DS, t. 2, col. 439-49.

SASBOUT (Sasboldus ; Adam), franciscain, 1516-1553. – Né à Delft (il fut surnommé Delfius) le 21 décembre 1516, Adam Sasbout fit ses études dans sa ville natale, puis à Utrecht et à l'université de Louvain où il prit les grades de maître ès arts et en théologie. Ordonné prêtre en 1542, il entra bientôt dans l'Ordre de saint François au couvent de Louvain, le 17 avril 1544.

Successeur de François Tittelmans † 1537 dans la chaire lovanienne d'Écriture sainte, il y enseigna de 1545 à sa mort, le 21 mars 1553. Sa *Vita*, rédigée par son neveu Sasbout Vosmeer, vicaire apostolique de Hollande † 1614, est éditée dans AFH, t. 24, 1931, p. 195-206.

L'œuvre assez abondante de Sasbout comprend, outre des commentaires d'Isaïe et des épîtres pauliniennes, des lettres et des sermons prononcés entre autres devant le clergé et ses propres étudiants :

Conciones tres super Scripturam Levitici (Louvain, 1552) ; – *Oratio... demonstrans veram Christi Ecclesiam* (1552) ; – *Memento homo quod pulvis es...* (1553) ; – *Homiliae* ou *Opus homiliarum* (2 vol., 1554, 1556, 1570 ; Anvers, 1565 ; Cologne, 1613 ; trad. néerlandaise, Leyde, 1569 ; Louvain, 1614). – Des *Opera omnia* (Cologne, 1568 et 1575, plus de 700 p. in-fol.) ne recueillent que la majeure partie des œuvres. Est resté malheureusement inédit l'écrit qui intéresse davantage la spiritualité : *Tractatus de vitiis et donis Spiritus Sancti* (ms, La Haye, Rijksarch.).

Biographie nationale (de Belgique), t. 21, 1890, col. 422-24. – DTC, t. 14/1, 1939, col. 1127-28. – B. de Troeyer, *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica saec. XVI*, t. 1, Nieuwkoop, 1969, p. 232-40 ; t. 2, 1970, p. 254-64 (bibl. exhaustive).

Clément Schmitt.

SATAN. Voir art. Démon, DS, t. 3, col. 141-234.

SATURNIN DE TOUS LES SAINTS, carme déchaux, 1613-1689. – François Chassac, né à Toulouse le 13 juin 1613 de François-Pierre C. et de Marie Barrière, fait profession le 12 novembre 1634 au couvent des Carmes de Paris. Ayant rejoint la province des Carmes déchaux d'Aquitaine, il y exerça la charge de lecteur en théologie. Élu prieur de Toulouse, il assuma encore plusieurs fois cette charge au couvent de Tulle. Il y meurt le 9 janvier 1689 après un long séjour à Rome.

Les contemporains le présentent comme un rigide gardien de l'observance et une compétence en histoire, théologie et droit canonique. Il n'apparaît pas très avantagé du point de vue de l'esprit de finesse quand il se permet d'écrire : « L'humilité du cœur (chez Jésus) procédait de ce que s'étant chargé des péchez des hommes, il se considérait comme criminel et digne de toute sorte de suplices, quoy qu'en sa persone, il fut tres-innocent » (*Les Obligations*, p. 314).

Saturnin est l'auteur de : *L'ancienne Rome sanctifiée depuis la prédication de l'Évangile, cet ouvrage comprend ce qui reste de remarquable de l'ancienne Rome avec les cartes qui le représentent*, Lyon, 1665. – *La nouvelle Rome dite Rome la sainte, dans cet ouvrage sont décrites les nouvelles églises, les lieux de dévotion et les choses saintes qui sont dans la ville de Rome*, Lyon, 1665. – *Méditations pour les fêtes de l'ordre de Nostre Dame du Mont-Carmel, composées par... Saturnin..., revues... par Dominique de Jésus-Maria*, Toulouse, 1702 ; Cosme de Villiers et Henri du Saint-Sacrement indiquent que la 1^re^ édition française (Paris, 1666) fut *précédée* d'une édition italienne (à Rome) sous le généralat (1674-1677) de Jean-Chrysostome de Saint-Paul. – *Les obligations spirituelles de la vie religieuse*, Tulle, 1674. – *Le vray esprit d'oraison*, Tulle, 1675.

Les obligations se présentent comme un traité « scientifique » (Préface) des problèmes de la vie religieuse. Des cinq livres qui le composent les deux premiers étudient les problèmes canoniques, les troisième et quatrième les questions morales, le cinquième l'exercice de l'oraison : préparation, formes et méthode dans l'esprit de Jean de Jésus-Marie le Calagurritain et de son *École de l'Oraison et de la Contemplation*. L'ensemble se termine par un « abrégé de la doctrine contenue dans cet ouvrage », qui est en fait un choix de huit maximes, prélèvement littéral, mais occulte, dans celles de Jean de la Croix.

Le vray esprit d'oraison est dédié à ce même Jean de la Croix. La canonisation du saint est toute proche, 25 janvier 1675. Dans une curieuse répartition des tâches, Saturnin voit en lui le « Docteur de la Contemplation acquise » comme Thérèse est « Maîtresse et guide de la théologie mystique infuse ». Cela dit, tout le traité consiste en un long plaidoyer en faveur de la contemplation acquise sans que le saint soit à peine cité. Les auteurs de référence seront avant tout le Pseudo-Denys et Thomas d'Aquin et, à un moindre titre, Grégoire le Grand, Hugues et Richard de Saint-Victor, Bonaventure et le « dévot » Gerson.

« ...afin qu'on ne se trompe pas je déclarerai icy succintement en quoy consiste cette contemplation aquise et satisferay par ce moyen à quelques âmes timides qui s'ombragent... du seul nom de contemplation croyant qu'il n'y en a point de véritable, si elle n'est infuse, & accompagnée de visions & révélations..., en quoy elles appréhendent d'estre exposées aux illusions du Demon » (p. 15).

Les quatre livres de l'ouvrage établissent donc les conditions, exigences et profits de cette contemplation acquise. De tous les auteurs de l'École carmélitaine qui l'ont précédé, c'est de Joseph de Jésus-Marie (Quiroga) que – sans le citer jamais – Saturnin se rapproche davantage. *La Subida del alma a Dios* était parue en traduction italienne en 1664 (1^re^ partie) et 1669 (2^e^ p.) (DS, t. 8, col. 1354-59). Les références sont celles de Quiroga. Comme lui, Saturnin part de la distinction dionysienne des trois mouvements (direct, oblique et circulaire, p. 19) :

« ...circulaire pour figurer sa perfection (car la figure circulaire est la plus parfaite, puis qu'elle n'a ny commencement ny fin) cette opération est de même, car l'âme laissant le discours et le raisonnement humain, chemine en foy, droit à Dieu, & le contemple, non pas avec quelque restriction et limitation, comme elle fait, quand elle le regarde dans les créatures, mais elle le considère dans l'infinie grandeur de sa Majesté... Elle rejette les créatures qui luy servoyent de miroir, pour y considérer les perfections Divines, elle trouve

ces miroirs trop foibles & trop bornez, pour l'éminente capacité passive qu'elle possède... ».

Comme Quiroga, Saturnin enseigne à l'âme de dépasser rapidement les deux premières étapes de l'oraison pour s'exercer dans la troisième : « Ceux qui sont déjà avancez dans la méditation, ont formé une habitude qui les dispose d'aller à Dieu sans cet appui sensible. Ils sont accoutumez de recevoir la lumière intellectuelle, sans ces ombres et ces images, et ainsi ils doivent s'en dégager au plus tôt... pour perfectionner leur connaissance par le jugement & par l'estime des choses qu'ils vont méditant » (p. 29-30).

Ici et là, Saturnin remarque que les adjurations de Thérèse à rester fidèles à l'Humanité du Christ ont été mal comprises : « Quelques uns comprenant mal sa doctrine, entendent qu'elle parle partout de la méditation imaginaire et qu'elle dit que les contemplatifs doivent quitter la contemplation intellectuelle pour passer à la méditation imaginaire... Si ceux qui raisonnent ainsi avaient goûté cette contemplation, ils sçauroient par leur expérience qu'il est très difficile au contemplatif de revenir à la méditation... Ne serait-ce pas une erreur manifeste que l'âme connaissant Dieu en la manière la plus parfaite... quittat cette connaissance... pour s'attacher à une imparfaite... que communiquant avec Dieu quasi face à face... elle vint à lui tourner le dos et qu'elle sortit de ce temple... pour descendre à la cour qui est son imagination » (p. 264-67).

On répond parfaitement au souhait de la sainte « ...si nous formons un concet general & universel que nostre Seigneur a pati pour nous, sans considérer les souffrances en particulier... on peut considérer tout cela sans détourner sa veüe intellectuelle de l'objet principal de la Divinité en la personne du Fils » (p. 252-53).

Suivant encore Quiroga, Saturnin ne se lasse pas de ressasser les moyens d'accès à la contemplation acquise : « (Denis) nous apprend aussi que la bonne méditation et spéculation se doit terminer en contemplation : et les discours de la raison... à la pureté et simplicité intellectuelle... unis en cette façon par connaissance aquise aux choses Divines : il nous reste encore... à conoïtre le plus caché... Dieu en luy-même. Pour (y) parvenir, il faut laisser les notices et connaissances de notre discours... l'opération de nôtre entendement... et nous revêtant de la lumière de foy qui est une lumière très assurée quoy qu'elle soit obscure, nous devons entrer autant qu'il nous sera possible dans le Divin rayon sursubstantiel... » (p. 104).

Ces conditions réalisées, l'âme est rendue capable de contempler : « Il est certain que c'est la simple contemplation en foy qui introduit le repos et le silence des puissances parce que comme elle est selon St Denis, une vérité simple et pure..., sans bruit de discours ny recherche de raison, elle communique à l'âme contemplative cette même simplicité, pureté et quiétude... » (p. 190). Or « Dieu est l'auteur de la paix... il vient aux âmes pour leur communiquer cette union pacifique et se les rendre semblables par l'influence de ses dons et elles sont plus disposées à le recevoir quand elles sont plus en repos... il recherche... une âme silencieuse pour recevoir cette paix... » (p. 194).

Un des apports de Quiroga à la tradition carmélitaine (cf. Crisógono, *op. cit.*, p. 168) a été d'envisager, à côté du mode d'exercice « sur-naturel » du don de sagesse, un mode humain. Saturnin adopte cette conception et explique ainsi que la contemplation acquise soit, à l'égal de l'infuse, sous le régime des dons :

« Entre les actes différens qui procèdent du don de Sagesse, on peut en considérer deux qui sont à notre sujet. L'un éclaire l'âme selon sa façon naturelle d'agir et l'autre qui l'élève surnaturellement au dessus de sa capacité naturelle... je dis que quand l'âme se met en contemplation de simple lumière, en un très haut concet de Dieu, tel que la foy le lui représente obscurément, le don de sagesse... éclaire quelque fois l'entendement sans le sortir de sa naturelle façon d'agir... » (p. 128).

Saturnin souligne un avantage indéniable de la contemplation acquise : sa relative facilité d'accès : « Denis suivi de tous les Docteurs mystiques nous défend d'aspirer à la contemplation infuse et de la procurer positivement, il nous apprend à nous y disposer » (en ôtant les obstacles). « Mais pour la contemplation acquise (puisqu'elle est en notre puissance... supposé le secours de la grâce) les saints Pères la persuadent aux persones spirituelles comme nécessaire pour leur perfection... ». Avec raison puisqu'elle « n'est déniée à personne qui soit en état de grâce » (p. 14, 226, 262).

Pour être élevé à la contemplation infuse il n'est pas de disposition meilleure que la contemplation acquise :

« Cette motion divine est quelque fois si efficace en la contemplation qu'elle enlève l'âme et ne la laisse pas en liberté de la suivre. Mais cela arrive rarement et c'est quand elle l'élève par *infusion* (je souligne) et au-dessus de sa naturelle façon d'agir par le moyen des dons du St. Esprit... » (p. 225). Thomas n'enseigne-t-il pas « que c'est tenter Dieu, de vouloir s'élever surnaturellement en contemplation expérimentale sans l'exercice de la contemplation obscure et méritoire » (p. 188).

Avantage non négligeable de la contemplation acquise, en effet, elle est méritoire. Elle n'encourt nullement le reproche d'oisiveté et de paresse qui disqualifie le quiétisme : « Il est aisé de juger que l'âme qui s'exerce en la contemplation ne demeure jamais oysive puisque Dieu la mût toujours comme son instrument... pourveu qu'elle sçache se détacher de soy-même et de ses opérations... s'éloigner de tous les plaisirs sensibles » (p. 214, 227, 313).

Autre aspect qui exclut l'oisiveté : il n'y a pas de contemplation authentique « si elle n'est unie à la vie active qui consiste en la réforme de nous-même... nous devons plutost travailler à la réforme de nous-même qu'à la réforme et utilité des autres » (p. 297-98). Réciproquement : « la contemplation est le plus efficace moyen pour aquérir l'esprit de mortification » (p. 304).

Nous ignorons l'influence du traité *Le vray esprit d'oraison*. La lecture en est tout à fait indigeste. L'auteur ne s'y révèle pas seulement « répétiteur » de Quiroga et de la tradition spirituelle du moyen âge, mais encore de lui-même. Ses 366 pages auraient pu être réduites de moitié. Contemplation, repos, silence des puissances, Saturnin semble en avoir parlé comme un malade de la santé.

On lui doit encore un traité contre le prêt à intérêt (*De vero et falso (ut vocant) interesse*, Tulle, 1678) et la traduction en latin de *La succession du Saint Prophète Élie* de Louis de Sainte-Thérèse (DS, t. 9, col. 1062-63).

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 711. – Henricus-M. a S. Sacramento, *Collectio scriptorum...*, t. 2, Savone, 1884, p. 131-32. – Crisógono de Jesús Sacramentado, *L'école mystique carmélitaine*, Lyon-Paris, 1934.

LOUIS-MARIE.

SAUDREAU (Auguste), prêtre, 1859-1946. – Jacques-Auguste Saudreau naquit le 13 janvier 1859 à Saint-Lambert-du-Lattay (Maine-et-Loire). Après ses études secondaires au petit séminaire de Mongazon à Angers, il entra au grand séminaire diocésain et reçut le sacerdoce le 3 juin 1882 au cours de ses études supérieures à la faculté de théologie de la même ville. Après douze années de vicariat à Saint-Pierre de Saumur (1883-1895), il fut nommé premier aumônier de la maison mère du Bon Pasteur d'Angers. Ses premiers ouvrages avaient été composés avant cette nomination, mais son long ministère au service de cette importante communauté lui apporta une grande expérience de la direction spirituelle, dont bénéficièrent beaucoup d'autres monastères et nombre de prêtres et de laïcs. Prélat de Sa Sainteté depuis 1933, aumônier honoraire retiré sur place en 1942, il mourut le 15 novembre 1946.

La liste de ses œuvres de théologie spirituelle a été donnée *supra*, DS, t. 2, col. 2171 ; il faut signaler qu'elles ont presque toutes été traduites en anglais, et plusieurs en allemand, espagnol, italien ou néerlandais. Ajouter : la réédition fortement complétée (2 vol., 1914 ; 5e éd., 1936) du recueil de textes *Les divines paroles* que son oncle Auguste Saudreau op avait publié en 1883 ; la *Vie de la mère Anne-Marguerite Clément*, Paris, 1915 (DS, t. 2, col. 948), et ses articles du DS : *Angélique* (Phénomènes mystiques d'ordre), *Attaches imparfaites*, et surtout sur la *Contemplation* (cf. *infra*).

A. Saudreau était en effet l'un des protagonistes du long et vif débat sur la théologie mystique qui a marqué le premier tiers du 20e siècle. Dès son premier traité de pastorale pratique, *Les degrés de la vie spirituelle* (1896), il affirmait que les grâces mystiques étaient les conditions normales de la perfection, largement offertes à quiconque s'y dispose généreusement. Ses enquêtes historiques, surtout *La vie d'union à Dieu*, puis *La piété à travers les âges*, lui faisaient considérer ses vues comme « la doctrine traditionnelle », ce qui n'a pas été universellement admis. La polémique avec A.-F. Poulain (DS, t. 12, col. 2025-27) à partir de 1901 l'avait amené à préciser sa pensée sur *L'état mystique* (1903) et à minimiser l'importance des *Faits extraordinaires de la vie spirituelle* (ce titre, de 1908, fut réuni au titre précédent dans la rééd. de 1921) : même les lumières supérieures, les extases ou les ravissements ne sont que secondaires par rapport à l'essentiel de la mystique, qu'il situe dans la contemplation. C'est le passage à la contemplation qui, pour lui, marque la progression de l'ascétique à la mystique, dans une continuité qui seule rend compte de l'unité de la vie spirituelle. Cette contemplation ne consiste pas dans la perception de la présence de Dieu, ni dans une connaissance immédiate du divin grâce aux sens spirituels, mais dans un amour infus qui s'accompagne d'une très haute idée de Dieu. Chemin normal de la sainteté, qui est la vocation commune du chrétien, la contemplation est donc offerte à tous, et de fait elle se rencontre plus souvent qu'on ne le croit généralement.

A. Saudreau dénonçait une « altération » de cette doctrine « traditionnelle » dans le « mouvement anti-mystique en Espagne au 16e siècle » (*Revue du Clergé français*, 1er août 1917) ; comme il avait, d'autre part, relativisé, sinon nié, l'existence d'une contemplation acquise comme sommet de la voie commune, il s'attira de vives répliques, en particulier de la part des tenants de l'école carmélitaine (DS, t. 2, col. 177-89 et 2058-64). Il avait cependant fait école, et nombre de théologiens adoptaient ou confirmaient l'essentiel de ses vues sur « la mystique étendue » : l'eudiste Émile Lamballe (DS, t. 9, col. 137-38) ; le capucin Ludovic de Besse (t. 9, col. 1138-40) ; les dominicains J. G. Arintero (t. 1, col. 855-59), F.-D. Joret (*La contemplation mystique d'après saint Thomas*, Lille, 1923 ; rééd. augmentée 1927), R. Gerest retouchant le *Traité de la vie intérieure* d'A.-M. Meynard (DS, t. 10, col. 1154-55), R. Garrigou-Lagrange (t. 6, col. 128-34) ; des bénédictins comme Paul Delatte (t. 3, col. 121-23), Savinien Louismet (t. 9, col. 1085-86) et Cuthbert Butler (*Ways of Christian life*, 1932 ; trad. fr. 1937) ; les jésuites Louis Peeters (*Vers l'union divine*, 1928) et Maurice de La Taille (DS, t. 9, col. 328) ; le philosophe Jacques Maritain (t. 10, col. 606-10), etc. L'abbé Bremond, mis en rapport avec A. Saudreau dès 1916 par le curé de Saint-Sulpice G. Letourneau (DS, t. 9, col. 725-26), se rallia aussi à son système, d'autant plus allégrement que sa propre critique de l'ascéticisme et son panmysticisme s'en trouvaient confortés ; il considéra ensuite A. Saudreau comme « un de *ses* conseillers les plus chers », au point d'insérer ses remarques – sans toutefois dévoiler son nom – dans les « éclaircissements » du t. 8 de son *Histoire littéraire du sentiment religieux* (*La métaphysique des saints*, 2, p. 379-91).

On a vu dans l'article *Mystique* (DS, t. 10, col. 1936-37) que les adversaires en ce débat, malgré des accords réalisés sur la définition plus rigoureuse des termes utilisés, étaient demeurés dans leurs convictions et leurs oppositions ; pour sa part, A. Saudreau avait synthétisé son enseignement dans la partie de l'article *Contemplation* qui lui fut réservée et qui parut peu après sa mort (DS, t. 2, col. 2159-71). Sans adhérer toujours à ses vues, on avait reconnu de toute part l'intérêt de ses travaux et les progrès qu'ils avaient fait faire à la théologie spirituelle, en suscitant non seulement des contestations, mais surtout des études aussi bien historiques que théologiques pour la connaissance et l'interprétation des écrits des mystiques.

Manuscrits, notes et correspondances, Archives de la famille Saudreau, Saint-Lambert-du-Lattay (Maine-et-Loire). – Chanoine E. Terrien, *Éloge funèbre de Mgr J.-A. Saudreau*, Angers, 1946. – Tables de la RAM et de la VS. – Pourrat, t. 4, 1947, p. 645-46. – F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1943, surtout p. 405-08 et 424-25. – É. Goichot, *Henri Bremond historien du sentiment religieux*, Paris, 1982, table.

Irénée Noye.

SAULGER (Robert), jésuite, 1637-1709. – Né à Paris en 1637, Robert Saulger entra dans la Compagnie de Jésus en 1657 et partit pour Naxos, en Grèce, en 1663. Sa santé l'obligea à regagner la France en 1687. Chargé de l'enseignement de la grammaire au collège Louis-le-Grand (1688-1700), il fut l'un des premiers Jésuites à enseigner le latin par une grammaire rédigée en français. Il est connu des historiens par son *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel* (Paris, 1699). Il regagna Naxos en 1700 et y mourut le 14 septembre 1709.

Pour ses élèves dont il ne négligeait pas le soin spirituel, Saulger publia à Paris en 1697 des *Principes de la vie spirituelle pour l'instruction de la jeunesse* ; c'est son unique ouvrage touchant la vie spirituelle, mais il a connu jusqu'en 1853 plus de vingt rééditions. Celles-ci retouchent le style au fil des années, modifient les exemples, ajoutent une « Manière d'entendre la sainte messe », afin que l'ouvrage demeure ce qu'il voulait être, un guide spirituel simple et pratique pour les jeunes.

Il a quatre parties : les actions de la journée ; les actions qu'on est obligé de faire au cours de l'année (confession et communion, prière, instruction chrétienne, pureté d'intention et vie en présence de Dieu) ; les vertus qu'on doit acquérir et pratiquer toute la vie (amour de Dieu et du prochain, pardon des injures, devoirs envers les parents, les maîtres, les compagnons, pureté du corps et de l'esprit) ; enfin les saints patrons, surtout Jésus, Marie et Joseph. Ces brefs chapitres comportent le développement du sujet, des pratiques et des exemples.

Sommervogel, t. 7, col. 656-58. – *Les établissements des Jésuites en France,* Enghien-Wetteren, t. 1, 1949, col. 1448 ; t. 3, col. 1152-54. – A. Carayon a publié une lettre de 1663 et un rapport de 1664 dus à Saulger (dans ses *Documents inédits,* t. 11, Poitiers, 1864, p. 95-108). – DS, t. 8, col. 1461.

Paul Mech.

SAULI (Alexandre ; saint), barnabite, évêque, 1534-1592. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits et spiritualité.*

1. Vie. – Né à Milan le 15 février 1534, descendant d'une ancienne et noble famille gênoise, Alessandro entra à 17 ans chez les Barnabites. Cinq ans après (1556), il fut ordonné prêtre et perfectionna ses études théologiques à l'université de Pavie où il devint professeur de philosophie. A 33 ans, il fut élu supérieur général des Barnabites à Milan, et devint le confident et le confesseur de l'archevêque Charles Borromée. En 1570 Pie v le nomma évêque d'Aleria, en Corse, diocèse lointain, étendu et difficile à réformer. Le nouveau pasteur s'attela aussitôt à l'œuvre de réforme du clergé et du peuple chrétien par sa prédication assidue et sa catéchèse, par la convocation de synodes, les visites pastorales, les enseignements et les écrits ascétiques. Véritable apôtre d'une région difficile, Sauli se prodigua tout spécialement en faveur des pauvres et des malades, réussit à apaiser les haines et les vengeances, à extirper abus et superstitions.

Durant la peste et la famine qui décimèrent l'île, il se montra héroïque dans l'exercice de la charité évangélique. En 1591, Grégoire XIV, qui le connaissait bien, le promut à l'évêché de Pavie, mais moins d'un an après, le 11 octobre 1592, Alessandro mourait saintement, épuisé par les fatigues de sa charge pastorale. Il avait 58 ans.

2. Écrits et spiritualité. – En dehors des lettres pastorales et de textes canoniques, les écrits, discours et publications de Sauli, presque tous posthumes, peuvent être divisés en deux catégories principales : ascétique et pastorale ; mais ils ont tous pour but la perfection et le renouvellement spirituel.

1° *Écrits ascétiques. – Vie di santo amore, utilissimo alle persone divote e ai direttori di spirito* (Crema, 1858, 64 p.) : exhortations à des âmes religieuses, en 2 parties ; la première, *Del perfetto servizio di Dio,* comprend 14 articles (p. 13-34) ; la seconde, *Della pratica del perfetto amore di Dio,* avec 8 articles (p. 38-64). Anticipant sur la spiritualité et le style affectif de François de Sales, l'auteur ébauche une théologie de l'amour de Dieu sous forme pratique et dynamique.

Un écrit du B. Alexandre Sauli : le voyage de l'amour vers Dieu (éd. par F. Pica, Paris, 1894, 40 pages) : ce deuxième texte contient trois brèves méditations données par le jeune barnabite au Sœurs *Angeliche.* Le ton rappelle celui du précédent ouvrage. Le contenu est indiqué par les titres : « La voie qui conduit à Dieu n'est pas que Jésus » ; « Comment l'esprit se fixe en Dieu et s'y attache à jamais » ; « Quelles sont les dispositions pour s'unir à Dieu ». Il est important de noter la thématique de l'amour de Dieu, à l'époque où le quiétisme naît.

Sunto di sei discorsi inediti sull'Eucaristia di Sant'A.S. (éd. par R. Maiocchi, dans *S. Alessandro Sauli,* Hommage de la *Rivista di scienze storiche,* Pavie, 1905, p. 11-22) : ces discours, en latin et remontant à 1564, sont un exemple de prédication doctrinale et biblique solidement fondée dans l'Écriture et la théologie catholique. Plus qu'anti-protestants, ils semblent combattre le rigorisme ; en effet, Sauli insiste particulièrement sur la communion fréquente et réfute les objections de ceux qui veulent éloigner les fidèles de l'Eucharistie.

Protesta o Testamento spirituale dettato a san Carlo Borromeo dal Beato A. S. suo confessore (Rome, 1841, 16 pages) : document court mais précieux et célèbre dans la tradition des Barnabites. C'est une ardente profession de foi, avec des prières et des élévations pour se préparer à la mort.

Commento al salmo 44, texte court, récemment édité comme deuxième lecture au Propre de la Liturgie de Heures (*Proprio della Liturgia delle Ore,* Rome, 1982, p. 68-70) ; il propose une théologie de la beauté du Christ, dans les divers moments de sa vie : « Christo è bello nel Padre, bello nel seno della Madre, bello nella nascita, bello mentre compie i miracoli, bello sotto i colpi dei flagelli, bello sulla croce, bello nel sepolcro, bello nella resurrezione » (p. 70).

2° *Écrits pastoraux. – Dottrina del Catechismo Romano ridotta a modo più semplice e facile dal ... per uso del suo clero* (2e éd. Pavie-Milan, 1659, 280 p.) : c'est le plus célèbre des ouvrages à caractère pastoral et il témoigne du zèle de Sauli. Par questions et réponses, il simplifie le célèbre catéchisme et est destiné au clergé rural du diocèse d'Aleria pour « insegnare la cristiana e cattolica dottrina a questi popoli, che ne portano si gran bisogno » (p. 5).

L'*Istruzione compendiosa e breve raccolta dal... per quelli che verranno ammessi ad udire le Confessioni nella sua Diocesi* (3e éd. Gênes-Milan, 1659, 230 p.) est semblable à l'œuvre précédente quant à l'esprit et au thème. Rien ne tient plus au cœur de l'évêque que la « réforme des prêtres », c'est-à-dire la sainteté de leur vie, et la sainte doctrine catholique, toutes deux menacées en Corse par les guerres et par la non-résidence des pasteurs dans leurs paroisses. Les sources déclarées de ce « bréviaire » sont le Catéchisme romain, la *Somme* de saint Thomas, les avis et instructions de Charles Borromée.

Documents relatifs à l'Épiscopat du Bx. A.S. évêque d'Aleria (éd. M. Venturini, Bastia, 1886, 119 p.) : on y trouve un recueil de nombreuses lettres de Sauli aux prélats de son temps (p. 7-60) ; les *Costituzioni del Vescovo d'Aleria* (1re éd. Gênes, 1571 ; p. 61-104) et les *Regole del Seminario d'Aleria* (p. 105-17). On y voit l'ardeur de l'évêque pour la réforme du clergé, selon les canons du concile de Trente. Sauli y insiste particulièrement sur la résidence dans les paroisses, la récitation de l'Office divin, l'habit ecclésiastique, l'étude des sciences sacrées, la nécessité de la prédication et la vraie manière d'administrer les sacrements.

La dernière lettre pastorale, adressée au diocèse de Pavie en 1591 (réimpr. dans *S. Alessandro Sauli : note e documenti,* Milan, 1905, p. 115-23), est une invitation à l'« amore, sollecitudine e devozione verso Iddio » ; pour y parvenir, l'évêque conseille la fréquentation des sacrements, la prière, et la lecture de la parole de Dieu.

De Officio et moribus Episcopi commentariolum Beati A.S., nunc primo editum (Rome, 1846, 48 p.). Ce texte peu connu mérite d'être signalé. C'est une petite œuvre ascético-pastorale, divisée en 11 chapitres, sur les vertus de l'évêque idéal : prudence, patience, force, tempérance, prédication, étude, miséricorde, douceur, activité, vertus concernant la dignité épiscopale et ordonnée au salut des âmes.

Biographies : Card. Hyacinthe Sigismond Gerdil, *Vie du Bienheureux A.S....* (posthume, Rome, 1805 ; 6e éd. Paris, 1861). – A. Dubois, *L'apôtre de la Corse au 16e siècle* (Paris, 1899). – F.T. Moltedo, *Vita di A.S....* (Naples, 1904). – J.S. Meireles, *S.A.S. apostolo da Corsega* (Rio de Janeiro, 1967).

Études : *Lettere scelte inedite del Beato A.S. scritte a S. Carlo Borromeo* (éd. G. Colombo, Turin, 1878) : 12 lettres tirées de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, 1568-1583. – *Da un carteggio inedito fra due santi prelati* (Sauli et Bascapè) (éd. O. Premoli, Pavie, 1908) : lettres de 1591-1592. – *S. Alessandro Sauli : note e documenti* (éd. L. Manzini, Milan, 1905). – DHGE, t. 2, 1914, col. 273-75. – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 412-40. – F.J. Casta, *Évêques et curés Corses dans la tradition pastorale du Concile de Trente (1570-1620)* (Montrouge, 1964, *passim*). – BS, t. 1, 1961, col. 808-12.

Andrea M. Erba.

SAULNIER (Jean), maître en théologie, † 1430. – Originaire du diocèse de Rouen, Jean Saulnier fut certainement un personnage en vue dans le monde universitaire parisien du premier tiers du 15e siècle : maître ès arts (avant 1403), bachelier formé en théologie (entre 1410 et 1413), puis maître régent (entre 1413 et 1421), il apparaît régulièrement en cette qualité dans le cartulaire de l'université entre 1421 et 1430. A la mort de Jean Gerson (12 juillet 1429), il se fit concéder par Martin v la charge très disputée de chancelier (21 novembre 1429) ; mais il ne fut jamais reçu par ses pairs, qui lui avaient préféré, dès le 7 septembre, maître Jean Chuffart. Le décès inopiné de Jean Saulnier, le 21 septembre 1430, coupa court au procès qu'il avait intenté à son rival.

Saulnier était recteur de l'église de Fultot (diocèse de Rouen) et doyen du chapitre cathédral de Nevers ; évêque élu, il mourut avant d'avoir pu être sacré (le siège resta vacant du 22 juillet au 15 décembre 1430).

Curieusement, il ne subsiste aucune trace de l'enseignement de ce « professor eximius », ainsi que le qualifie l'obituaire de l'abbaye Sainte-Geneviève, où il fut enterré. Seul son zèle pastoral et son renom sur la place de Paris se laissent entr'apercevoir à travers l'image fugitive du bon confesseur que livre la 27e des *Nouvelles de Sens* (éd. E. Langlois, *Nouvelles françaises inédites du XVe siècle*, Paris, 1908, p. 105). La somme française qu'il composa après 1413 pour Catherine d'Alençon, comtesse de Mortain et belle-sœur de la reine Isabeau, témoigne du même souci d'éducation des laïcs. Infiniment plus élaboré que les opuscules vernaculaires du chancelier Gerson sur le même sujet, ce *Livre de la maison de conscience* s'inscrit dans la même ligne de formation morale à tendance ascétique et spirituelle que ses antécédents des 13e-14e siècles, *Somme le roi* du dominicain Laurent (1279) et *Miroir des dames* du franciscain Durant de Champagne (fin 13e s.-début du 14e s.). L'allégorie choisie comme ligne directrice de la composition, à partir du thème *Sapientia/Mulier sapiens edificavit sibi domum* (*Prov.* 14, 1), est commune au *Miroir des dames* et au *Livre de la maison de conscience* : comment édifier, orner, dédier ce temple de la Trinité qu'est la conscience de l'homme. En dépit d'une organisation différente de la matière, les points de contact entre les deux traités sont évidents.

La somme de Saulnier (Paris, B.N. fr. 444) est divisée en deux parties de longueur très inégale, la seconde étant cinq fois plus étendue que la première : 1) comment édifier et préserver – du péché, et tout particulièrement des mauvaises pensées – la maison de la conscience, dont les sept colonnes (*Prov.* 9, 1) sont volonté de bien faire, mémoire des bienfaits de Dieu, cœur pur, « franc courage », esprit droit, pensée dévote, raison éclairée, « bonne » conscience (douce, pure, pacifiée...) ; f. 1-42. – 2) Comment dédier la maison de conscience, à l'image du Temple de Salomon. Les pierres dont le Temple est bâti représentent les vertus théologales ; les parois, la contemplation ; le toit, la vie active ; le fondement, Jésus ; la longueur, la foi ; la hauteur, l'espérance ; la largeur, la charité ; l'autel notre cœur ; le sanctuaire, l'âme ; le chœur, la raison ; la nef, la sensualité ; la tour, le nom de Dieu ; les cloches, les prédications et exhortations. A chaque image correspond un bref chapitre (f. 33-50). Ce n'est qu'avec les verrières – les vertus cardinales – que l'auteur entre dans le vif de son sujet. L'humilité (f. 50-66), l'amour du prochain (f. 66-109), la patience, avec ses appendices : tribulations et tentations (f. 109-96), donnent lieu à des développements particulièrement étoffés. L'amour de Dieu, rapidement évoqué, est rattaché à la chasteté (f. 205-12). Viennent ensuite un commentaire du *Credo* (les douze croix du Temple), se terminant par un traité des joies de paradis et des peines d'enfer (f. 213-34), un développement traditionnel sur les larmes (l'eau bénite) et enfin, pour clore sur une note plus théorique, une allusion rapide à la doctrine bernardine de l'âme image déformée et « reformee » de la Trinité (f. 249-54).

Très structuré, abondamment nourri d'autorités, utilement illustré d'exemples, l'enseignement ascétique est solide et clair, sans être jamais desséchant. Le courant spirituel qui le vivifie est d'inspiration essentiellement bernardine et victorine. Parmi les auteurs le plus souvent mis à profit – mais loin derrière saint Bernard, Hugues de Saint-Victor (et assimilés : *De anima*) et saint Augustin – on retiendra : Sénèque, Boèce, Jérôme, Grégoire le Grand, Isidore, Cassiodore, Anselme, Pierre le Chantre, Pierre Lombard, Jacques de Vitry, Guillaume Pérault, Thomas d'Aquin. Les exemples proviennent pour la plupart des *Vitae Patrum*, des *Dialogues* de Grégoire, de la *Disciplina clericalis* et du *De dono timoris* d'Étienne de Bourbon ; les emprunts aux récits antiques sont faits directement (Valère Maxime) ou par l'intermédiaire du *Livre des bonnes mœurs* de Jacques Legrand.

L'œuvre de Jean Saulnier est isolée dans la littérature vernaculaire de la longue période 1300-1450. Par son envergure et sa cohésion, elle tranche sur l'ensemble de la production morale contemporaine, de facture parcellaire et étroitement normative. Le nombre de copies parvenues jusqu'à nous montre qu'il y aurait eu place, à côté des sèches nomenclatures, pour des compositions synthétiques réfléchies, orientées non vers la répression des vices mais vers une ascèse qui soit ouverture à la vie spirituelle.

Mss du *Livre de la maison de conscience* : Caen 39 (incomplet) ; Cambrai 213 ; Chantilly 153 ; 154 ; Copenhague, Ny Kgl S. 1840 ; Paris, B.N., fr. 444 ; fr. 1027.

P. Paris, *Les manuscrits français de la Bibl. du Roi*, t. 4, Paris, 1841, p. 144-46. – A. Denifle et É. Chatelain, *Chartu-*

larium Univ. Parisiensis, t. 4, Paris, 1897, *passim*. – E. Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, t. 1, Paris, 1902, p. 510.

Geneviève Hasenohr.

SAULT (Nicolas du), jésuite, 1600-1655. Voir Du Sault (Nicolas), DS, t. 3, col. 1843-47.

SAURIN (Jacques, souvent orthographié : *Jaques*), pasteur protestant du Refuge, 1677-1730. – Né à Nîmes le 6 janvier 1677, fils d'un avocat de la ville, le jeune Jacques Saurin participe avec sa famille à l'exode huguenot et atteint Genève dans l'automne de 1686. Étudiant à l'Académie protestante de Genève, il sert de 1694 à 1697 dans le régiment de volontaires formé en Savoie par le marquis de Ruvigny (devenu milord Galloway), puis reprend et achève ses études pastorales. Il quitte l'Académie en août 1700, passe en Hollande, puis à Londres où il sera pasteur de 1701 à 1705. A la fin de cette même année, sa réputation d'éloquence le fait appeler à La Haye. Il y sera pasteur, avec le titre de Ministre des nobles, jusqu'à sa mort, le 30 décembre 1730.

Saurin est avant tout un prédicateur. Son verbe chaleureux le fait très tôt surnommer « le Bossuet du Refuge ». Au sermon analytique, glosant un texte verset après verset, il contribue à substituer le sermon synthétique, éclairant les divers aspects d'un texte unique. Ses *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte* furent imprimés en partie de son vivant (5 vol., La Haye, 1708-1725), en partie après sa mort, par les soins de son fils Philippe Saurin (2 vol., La Haye et Amsterdam, 1732). La meilleure réédition est celle de Lausanne, 12 vol., 1759-1761, dite « en gros caractères ». Saurin publia par ailleurs : des *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament* (2 vol., Amsterdam, 1720-1728), achevés après sa mort par les pasteurs Roques et C.S. de Beausobre et connus sous le nom de « Bible de Saurin » ; un *Abrégé de la théologie et de la morale chrétienne en forme de catéchisme* (Amsterdam, 1722) ; l'*État du christianisme en France, ou Lettres adressées aux catholiques romains, aux protestants temporisateurs et aux déistes* (La Haye, 1725).

Le calvinisme de Saurin, qu'on n'étudiera pas ici en détail, est fortement teinté de malebranchisme. L'anthropologie des « traces », l'occasionalisme, le rôle dévolu à l'attention, la définition de la vertu comme « amour de l'ordre » attestent, entre autres thèmes, la profondeur de l'imprégnation subie. En matière de spiritualité, Saurin s'oppose, comme Malebranche, au guyonisme. Dans son sermon « Sur la plus sublime dévotion » (éd. de Lausanne, t. 3, p. 145-215), il juge le sacrifice du salut non seulement impossible, mais contradictoire : si Dieu demandait un tel sacrifice, il ne serait plus un Dieu souverainement aimable et par conséquent ne mériterait plus d'être souverainement aimé. « Ce serait un Dieu cruel et barbare » (p. 187). Saurin reconnaît cependant la légitimité d'un consentement au retard du salut : « le fidèle consommé doit dans un sens sacrifier à Dieu son salut, par l'acquiescement parfait qu'il témoigne pour l'ordre suprême, qui en retarde la jouissance » (*ibid.*).

A consulter : A. Vinet, *Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au XVII^e siècle*, Paris, 1860 ; J. Gaberel et Des Hours-Farel, *Jaques* (sic) *Saurin, sa vie et sa correspondance*, Genève et Paris, 1864 ; E.A. Berthault, *J. Saurin et la prédication protestante jusqu'à la fin du règne de Louis XIV*, Paris, 1875 ; J. Deprun, *Malebranche au Refuge : la prédication de Jacques Saurin*, dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, octobre-décembre 1986. – DS, t. 7, col. 1530.

Jean Deprun.

SAUSSURE (Jean de), pasteur, 1899-1977. – Né à Washington en 1899, Jean de Saussure descend d'une famille de scientifiques, genevoise depuis le 16^e siècle.

Henri de Saussure (1829-1905), son grand-père, fut un célèbre entomologiste ; Ferdinand (1857-1913), son oncle, linguiste éminent, a joué un rôle déterminant dans l'évolution de la linguistique moderne ; René (1868-1943), son père, fut mathématicien à l'université catholique de Washington, puis à Genève et à Berne.

Tout naturellement, Jean de Saussure a abordé l'étude des sciences. Pourtant un an plus tard, il décide d'aller étudier la théologie à la faculté de l'Église libre à Lausanne (1919-1922). Pendant l'année scolaire 1922-23, il fréquente les cours de Karl Heim et de Theodor Haering à Tübingen, puis après une suffragance à Cannes (1923), il est pasteur un an à Édimbourg (1924). Il rentre alors à Genève où il fait paraître sa thèse de doctorat : *Les contradictions de la pensée religieuse*. Il est pasteur dans la paroisse des Eaux-Vives de 1925 à 1929. C'est alors qu'à l'instigation du médecin Paul Tournier (« Médecine de la personne »), il se tourne vers Calvin grâce auquel il veut transmettre un message clair sur Dieu, sur l'homme, sur Jésus Christ et le chrétien. Jusque-là, il apparaissait aux yeux de ses maîtres Philippe Bridel, Paul Laufer et Arnold Reymond comme un continuateur particulièrement apte à représenter le courant libéral et apologétique de la Suisse Romande. Ses expériences pastorales (1922-1929) le firent évoluer : une religion fondée sur les données de la conscience lui sembla insuffisante face au désarroi spirituel et intellectuel de son temps.

Saussure est pasteur à la cathédrale Saint-Pierre de 1929 à 1945. Cette deuxième période est marquée par un renouveau de sa pensée centrée sur ce que l'on peut apprendre de Calvin pour le temps présent. En ce sens il n'est pas un « néo-Calviniste » qui viserait à restituer aujourd'hui ce qui s'est fait hier. Dès 1930, avec toute la force de son talent et de ses exigences intellectuelles, il se fait connaître par ses conférences publiées sous le titre judicieux de *A l'École de Calvin*. Ce sont des exposés dogmatiques pour laïcs, charpentés, fermes, clairs, déterminants. Homme de la Parole de Dieu, il apparaît assez vite comme le chef de file d'un mouvement de renouveau auquel se joignent bientôt ses amis Max Dominicé, Jaques Courvoisier et Henri d'Espine. Il a influencé tous ceux auprès desquels il exerçait son ministère : catéchumènes, étudiants en théologie, hommes et femmes engagés dans la vie de la cité. Son orientation lui fit jouer un grand rôle au congrès calviniste de Genève en 1936.

Saussure ne voulait pas un retour au dogmatisme du 16^e siècle, mais il trouvait chez les Réformateurs une théologie de la Parole de Dieu. C'est à ce titre que l'Œcuménisme lui apparut bientôt comme un problème de vérité et de charité ; il fut l'un des premiers à participer au Groupe des Dombes ; avec l'abbé P. Couturier, il inaugura le dialogue entre Catholicisme et Réforme ; il rejoignait ainsi une pensée majeure de Calvin qui avait eu l'espoir d'un catholicisme réformé. Saussure porta aussi un vif intérêt à la liturgie et aux richesses

liturgiques des autres Églises. En ce sens, il marqua la communauté de Taizé dont on peut bien dire qu'il fut l'un des pères spirituels.

Durant toute cette période, il est pasteur à la cathédrale Saint-Pierre à Genève où ses prédications sont très suivies. Les universités de Debreczen en Hongrie en 1938 et de Saint Andrews à Édimbourg en 1946, en lui conférant le doctorat Honoris Causa, ont su honorer ce serviteur de la parole de Dieu.

De 1945 à 1949, appelé par la faculté libre de théologie de Lausanne, il y professe la théologie pratique et l'histoire des dogmes ; en 1948, comme professeur de théologie, il fait partie de la délégation de la Fédération des Églises protestantes de Suisse à l'Assemblée constituante du Conseil Œcuménique des Églises (C.O.E.) à Amsterdam ; il devient membre de la commission « Foi et Constitution » du C.O.E. ; il collabore également à la rédaction du « Cahier protestant » et à d'autres publications. Ses écrits révèlent ainsi un aspect où l'affirmation doctrinale se traduit toujours plus dans une pratique ecclésiale et une méditation spirituelle : une série de méditations montrent comment il savait allier une haute contemplation de l'amour de Dieu à une théologie ferme et vivante.

De 1950 à 1955, Saussure est aumônier de la communauté de Grandchamp, à la fondation de laquelle il avait participé, dans le canton de Neuchâtel, et en 1956 il revient à Genève où il exerce dix années durant un ministère pastoral très apprécié dans la paroisse de Cologny (1956-1966). Notons encore son action dans le domaine de la cure d'âmes avec le souci de mettre les hommes en contact avec Dieu ; les retraites spirituelles de Presinge qu'il anime représentent un ministère de direction spirituelle qui est un aspect important de sa personnalité. L'intérêt très vif qu'il porte à l'art apparaît dans plusieurs de ses articles, ainsi *Climat de l'art contemporain* (dans *Verbum Caro,* 1959).

Parmi ses publications, on retiendra : *Les contradictions de la Pensée religieuse* (Paris, 1926). – *A l'école de Calvin* (Paris, 1930, 1950, 1986). – *Crois-tu cela ?* (Genève, 1938). – *Contemplation de la Croix* (Neuchâtel-Paris, 1944, 1961 ; Genève, 1970). – *Révélation et inspiration* (Genève, 1952). – *Méditations pour la Semaine sainte* (Neuchâtel, 1955 ; rééd., *Chemin de la Croix,* Genève, 1970). – *Le Cantique de l'Église* (Genève, 1957). – *Folie de Dieu,* méditations sur Noël et trois béatitudes (Genève, 1969). – *Le Temps des chansons* (Genève, 1977).

Maurice Carrez.

SAUTERMEISTER (François-Xavier), jésuite, 1725-1801. – Né le 24 novembre 1725 à Mindelheim (Bavière), Franz Xaver Sautermeister entra le 3 octobre 1744 dans la Compagnie de Jésus. Il enseigna d'abord la grammaire et les lettres, puis la théologie aux collèges de Soleure, Ingolstadt et Munich. Après la suppression de la Compagnie, il fut conseiller spirituel du prince électeur de Bavière, curé de Dachau et de Schongau, où il mourut en avril 1801.

Sautermeister est surtout un orateur ; il publia ses panégyriques de Jeanne-Françoise de Chantal (Soleure-Wurtzbourg, 1768), saint Augustin (Munich, 1774) et saint Benoît (Kempten, 1778), et les réunit dans *Sammlung auserlesener Lob- und Ehrenreden...* (t. 1, Kempten, 1782, 325 p.). Il édita encore : *Glaubens und Sittenlehre von dem Heiligen Sakramente der Firmung* (sur la confirmation ; Augsbourg, 1782) ; – *Sieben geistlichen Reden zur Fastenzeit* (Augsbourg, 1783), où l'on remarque le 5e sermon sur l'amour chrétien et la miséricorde, et le 7e sur les souffrances de Jésus.

Plus orientés vers l'enseignement spirituel, encore qu'il s'agisse d'un triduum donné à la congrégation mariale d'Ingolstadt en 1762, les *Principia theologiae asceticae,* nettement orientés contre la philosophie des Lumières, reprennent les idées mères du Principe et fondement des *Exercices* ignatiens ; les thèmes des trois jours sont Dieu, le péché, la conversion réelle afin de suivre Jésus dans ses travaux, ses souffrances et son amour. – Cf. Sommervogel, t. 7, col. 668-69. – DS, t. 4, col. 1546.

Constantin Becker.

SAUVAGE (Jean), fontevriste, † avant 1512 ? – La Bibliothèque Nationale de Paris conserve deux exemplaires d'un opuscule imprimé dans la deuxième décade du 16e siècle, où sont réunies une *Échelle de charité* et une *Échelle d'amour divine* (Rés. D 17400 et D 51630). La seconde est nommément attribuée à « frère Jehan Saulvaige », mais l'homogénéité de l'écriture laisse supposer une paternité commune aux deux textes.

Bien que l'abondance des homonymes, assez surprenante, rende l'identification du personnage hasardeuse, deux religieux paraissent plus particulièrement susceptibles de faire l'affaire : un vicaire général de l'Observance franciscaine du début du 16e siècle (cf. A. Renaudet, *Préréforme et humanisme,* Paris, 1953), et un fontevriste mort avant 1512, qui fut le premier à accepter la réforme au prieuré de La Madeleine-lès-Orléans, en 1474. François Le Roy s'est fait l'écho de sa renommée : « de grant zèle et dévotion et bien aymé de plusieurs grans personnages de France » (cf. *Sur le trespas de frère Jacques Daniel*) ; il n'en demeure pas moins parfaitement inconnu. La matière des traités, ainsi que la dédicace du premier à une religieuse qu'il exhorte à rejoindre « l'observance de vraye religion », inciteraient plutôt à tourner les yeux du côté de Fontevraud. En effet, dans le demi-siècle 1475-1520, l'ordre réformé de Fontevraud fut un foyer de vie religieuse intense : toute une série d'écrits adressés aux moniales par Jean Henri, François Le Roy, Louis Pinelle et bien des anonymes (dont ce célestin, auteur, dans les années 1510, d'un *Manuel des dames* ; Rés. D 21333) en témoigne abondamment. Mais on ne voit pas, en revanche, que les frères de saint François se soient beaucoup préoccupés de leurs sœurs.

L'*Échelle de charité* compte six degrés : amour incomparable, degré commun à tous les élus ; amour incontaminable, degré des vrais religieux ; amour infatigable, degré des confesseurs ; amour inséparable, degré des contemplatifs ; amour insupérable, degré des martyrs ; amour insatiable, degré des solitaires. Au-dessus de ces six degrés règne l'amour langoureux ou violent, qui a pour effets de navrer l'affection, lier la pensée, faire languir et défaillir l'âme ; elle devient alors impassible et immortelle, parce qu'inséparable de Dieu.

Ce schéma aura fait apparaître l'importance de la dette de Jean Sauvage envers le *De quatuor gradibus violentae caritatis* de Richard de Saint-Victor et l'*Epistola ad Severinum de caritate* d'Ives (éd. G. Dumeige, Paris, 1955). Les deux premiers degrés, toutefois, sont étrangers à la hiérarchie victorine ; peut-être proviennent-ils indirectement de saint Bernard. Les développements font alterner commentaires du *Cantique* ou de la *Genèse* (Jacob et Rachel ; Jacob et l'ange) et soliloques lyriques ; on y reconnaît, à côté des emprunts à Richard, la marque de saint Bernard et de Hugues de Saint-Victor (*De arrha animae*).

L'*Échelle d'amour divine*, également en six degrés – les six degrés du trône de Salomon – est explicitement bonaventurienne : suavité, avidité, satiété, ébriété, sécurité, tranquillité. La chaleur d'une dévotion fervente, servie par des qualités d'expression certaines, anime ces deux petits traités. Sauvage a bien su adapter la doctrine de ses illustres prédécesseurs à un contexte spirituel nouveau : le cadre demeure, tandis que la multiplication des pieuses élévations accentue fortement le caractère affectif de l'enseignement aux dépens de son aspect théorique.

DS, t. 9, col. 688-92 (François Le Roy) ; – L. de Vauzelles, *Histoire du prieuré de La Magdeleine-les-Orléans de l'ordre de Fontevraud*, Paris-Orléans, 1873.

Geneviève Hasenohr.

SAUVÉ (Charles), sulpicien, 1848-1925. – Né le 18 octobre 1848 à Fontaine-Milon (Maine-et-Loire), Charles Sauvé fit ses études au collège Mongazon, puis au grand séminaire d'Angers. Candidat à la Compagnie de Saint-Sulpice, c'est au cours de l'année de « solitude » qu'il fut ordonné prêtre avant Noël 1872. En octobre 1873, il fut nommé au grand séminaire de Dijon, où il resta vingt-huit ans, chargé des cours de dogme, puis de morale. Écarté par l'évêque Le Nordez dès 1903, il fut pendant deux ans adjoint d'Albert Farges (DS, t. 5, col. 95-97) au séminaire universitaire d'Angers.

Les lois de séparation, puis une paralysie progressive imposèrent sa retraite, prise en diverses résidences (dont Paray-le-Monial et Lourdes) et occupée à la composition de nouveaux ouvrages. Il commençait même une collaboration à la *Vie spirituelle* (t. 4, mai 1921) quand son état déclina gravement ; reçu en 1922 à la communauté Sainte-Anne de Saumur, il y mourut le 11 mars 1925.

Désireux de nourrir la piété par les richesses de la théologie, il publia dès 1897 à Dijon quatre volumes, destinés aux séminaristes et parus d'abord partiellement en fascicules ; c'était le début d'un vaste ensemble qu'il édita à Paris à partir de 1900 et qui comprend vingt-quatre volumes. Il en a plusieurs fois remanié les titres et n'a pas maintenu la distribution en deux séries qu'il avait établie au début : « Élévations dogmatiques » et « Le chrétien intime ». Aussi est-il utile d'indiquer pour chaque ouvrage le titre de la première et de la dernière édition.

Parurent successivement : *L'Incarnation, ou Jésus intime*, 1897, 3 vol. (14e éd., 1925 : *Jésus intime)* ; – *La sainte Trinité ou Dieu intime*, 1897 (13e éd., vers 1925 : *Dieu intime*) ; – *L'Ange et l'homme intimes*, 1900 et *L'Homme intime*, 3 vol., 1900 (7e éd., 1925 : *L'Ange et l'homme intimes*, 4 vol. ; trad. italienne, 1929, *Gli Angeli*, un vol.) ; – *États...mystiques*, s d (= 1900 ; 7e éd., 1921 : *États intimes ; carte des âmes sur la terre ; états mystiques*) ; – *Le culte du Sacré Cœur*, 2 vol., 1905, et *Les litanies du Sacré Cœur*, 1907 (6e éd., 1923 : *Le Sacré Cœur intime*, 3 vol. ; trad. italienne, 1922) ; – *Le culte du cœur de Marie*, 1909 (5e éd., 1930 : *Marie intime*) ; – *Le culte de saint Joseph*, 1910 (4e éd., 1920 : *Saint Joseph intime*) ; – *Le culte des mystères et des paroles de Jésus*, 3 vol., 1911-1913 (3e éd., 1925, 4 vol. : *L'Évangile intime*) ; – *Le prêtre intime*, 1915 (3e éd., 1921) ; – *L'Eucharistie intime*, 1916, 2 vol. (2e éd. 1919 ; trad. italienne) ; – *Lourdes intime*, 1919 ; – *Rome intime*, 1922 ; – *Le religieux intime*, t. 1 seul paru, 1924.

Ces titres disent son but et sa méthode : « chercher surtout le dedans de l'Évangile, et le dedans le plus intime qui est l'amour » (*Marie intime*, 1930, p. 324). S'appuyant surtout sur la *Somme théologique* de saint Thomas pour l'exposé doctrinal, et faisant fréquemment appel aux auteurs spirituels (surtout Bérulle, Olier, Bossuet, F.W. Faber et Ch. Gay), Ch. Sauvé livrait sa méditation savoureuse des principaux dogmes, et ses livres rencontrèrent un vif succès.

Ch. Sauvé a donné diverses préfaces ou avant-propos : à la vie de *Mère Marie de Jésus fondatrice du carmel de Paray-le-Monial* (Paray, 1921) ; aux traductions qu'il avait fait faire de Geremia Bonomelli, *Sentimentalisme et formalisme en religion* et *Les mystères chrétiens* (Paris, 1902) ; et en tête de A. Prévôt, *La vie abrégée de la rév. Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus* (Paris-Tournai, 1904) une « Introduction doctrinale sur l'idée, l'état, le vœu de victime », où il se montre très prudent et plein de bon sens.

Notice nécrologique aux Archives de Saint-Sulpice, Paris. – F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, 1re p., 1943, p. 377-78.

Irénée Noye.

SAVONAROLA (Jérôme), dominicain, 1452-1498. – I. *Vie.* – II. *Doctrine spirituelle.* – III. *Œuvres.*

I. **Vie.** – 1. Girolamo Savonarola (= G.S.), troisième enfant de Niccolò di Michele et d'Elena Bonacossi, naquit à Ferrare le 21 septembre 1452. Baptisé le 4 octobre suivant, il reçut le nom de Girolamo Francesco Matteo. Les autres enfants de Niccolò et d'Elena s'appelaient Ognibene, Bartolomeo, Maurilio, Alberto, Beatrice, Chiara. Le premier maître de Girolamo fut son grand-père Michele, docteur en médecine qui en 1440 avait transporté la famille de Padoue à Ferrare où il avait été nommé médecin du marquis Niccolò III d'Este et de sa cour. Orienté vers les études à la faculté des arts et de médecine de l'université du lieu, Girolamo cultiva l'idéal de piété religieuse que lui avait communiqué son grand-père. A vingt ans, il compose le chant *De ruina mundi* et, trois années après, le *De ruina Ecclesiae*, déploration sur l'« orgueilleuse prostituée Babylone ». Profondément secoué par cette lamentation et s'appliquant à lui-même le verset de la Genèse « Sors de ta terre » (12,1), thème d'une prédication entendue dans l'église des Augustins de Faenza, le 24 avril 1475, il part vers Bologne pour devenir *frate* du couvent de Saint-Dominique.

2. Le 26 avril 1475, il reçoit l'habit dominicain des mains de fra Giorgio da Vercelli, prieur du couvent. Finie l'année de noviciat, il fait sa profession religieuse. Le 21 septembre 1476, il est ordonné sous-diacre avec fra Domenico Buonvicini da Pescia, diacre le 1er mai 1477 ; après le 20 septembre, peut-être le 20 décembre de cette même année, il est ordonné prêtre. En 1479, il est envoyé à Ferrare comme maître des novices. A la fin d'avril 1482, il participe à une dispute théologique qui se déroule pendant le chapitre de la congrégation de Lombardie célébré à Reggio Emilia. Écouté par Giovanni Pico, comte della Mirandola, G.S. reçut de ce chapitre la charge d'exercer l'office de lecteur au couvent de Saint-Marc de Florence.

3. Lecteur conventuel à Florence, il donne des leçons sur l'Écriture Sainte, plus préoccupé de stimuler à une vie sainte que de discuter des questions doctrinales. Il commence aussi son activité de prédicateur.

Durant l'avent 1482, il prêche dans l'église du monastère des *Murate* et au carême suivant dans cette même église et

aussi à Orsanmichele. Au carême 1484, il prêche dans la basilique de san Lorenzo, avec un succès très limité. En août 1484, à l'occasion des discordes survenues entre les cardinaux à propos de l'élection du successeur de Sixte IV mort le 12 du mois, il compose son *Oratio pro Ecclesia* : « ...Secours ta sainte Église romaine que le démon foule aux pieds ». La même année, dans l'église du monastère de san Giorgio, une illumination divine lui fait comprendre les raisons pour lesquelles l'Église est proche de quelque « châtiment ». A partir de ce moment, il commence à penser fortement à la purification prochaine de l'Église par un châtiment envoyé de Dieu.

4. Au carême 1485, il prêche dans l'église collégiale de San Gimignano où il retournera le carême suivant. Dans ces deux prédications, il annonce la purification imminente de l'Église et montre les raisons qui rendaient nécessaire un châtiment. Au carême 1487, il prêche au monastère de santa Verdiana à Florence. Dans l'entre-temps il avait été nommé maître des études dans le *studium* conventuel des dominicains de Bologne et s'y était transporté. L'année d'après, il retourna au couvent dominicain de Ferrare et c'est pendant ce temps qu'il prêcha en diverses villes, répandant la même annonce « prophétique », déjà proclamée à San Gimignano. Le 29 avril 1489, Lorenzo de' Medici fit écrire au « Général des frères prêcheurs d'envoyer ici (Florence) frate Hieronymo da Ferrara » (*Protocolli del carteggio di Lorenzo il Magnifico per gli anni 1473-74, 1477-92,* éd. M. Del Piazzo, Florence, 1956, p. 392). Le 8 mai 1490, Savonarola, comme socius du prieur du couvent des Anges de Mantoue au chapitre de la congrégation lombarde célébré à Côme, signe une délibération capitulaire. Envoyé au couvent San Marco de Florence, il y arrive peu après (A. D'Amato, *Sulla introduzione della riforma domenicana nel Napoletano,* AFP, t. 26, 1956, p. 249-75 ; 260, n. 66).

5. A Florence, fra Girolamo reprend ses leçons qui seront bientôt étendues aux externes du couvent ; à partir du 1er août, dans l'église de San Marco il explique l'*Apocalypse* en reprenant l'annonce d'une imminente « rénovation » de l'Église par le fléau. Il explique le texte sans résoudre les « doutes » ou les « questions », mais en parcourant le contexte biblique. Il fut surnommé le « prédicateur des désespérés ». De ces leçons nous sont parvenues les « trames » ou les « schèmes » que le prédicateur développait et que souvent ensuite il complétait par des ajouts en marge (Florence, BN, *Conv. soppr.* I.VII.25). A l'avent 1490, aux jours de fête, il prêche dans l'église de Saint-Marc le matin sur 1 *Jean.*

Les prédications sur la 1ère *Épître de Jean,* l'apôtre *aimé* de Jésus, permirent à Savonarole de parler en détail de sa dévotion au Christ, dévotion qu'il inculquera encore à ses fidèles dans les grandes prédications importantes des années suivantes. Ceux qui l'ont étudié parleront d'une théologie savonarolienne christocentrique. Savonarole interrompt son commentaire du texte pour faire de longues digressions catéchétiques sur la Messe : il se préoccupe d'expliquer la signification des vêtements liturgiques, les diverses parties de l'Eucharistie, les rites variés ; il veut donner des règles générales pour les comportements à observer pendant la célébration, préoccupé qu'il était de ce que les Florentins manifestaient une irrévérence accentuée devant la sacralité de l'événement. Il prescrivit que le peuple ne se groupât pas autour du célébrant ni ne se bloquât devant l'autel. Surtout il affirma le devoir pour tous ceux qui participaient à la messe de « concélébrer » avec le prêtre et de s'unir à lui dans la communion, au moins spirituellement s'ils ne pouvaient pas le faire sacramentellement, faute de la dévotion requise.

Le texte autographe des sermons sur la 1ère lettre de Jean, aujourd'hui perdu, fut peut-être à la base d'une copie manuscrite conservée dans des *Miscellanea savonaroliana* (*Museo Civico* di Padova, ms C.M. 373) ; d'une édition imprimée à Venise en 1536 ; d'une traduction en langue vulgaire (imprimée en 1547 ; réimprimée en 1556 et en 1846), sans oublier une vulgarisation en toscan demeurée manuscrite et peut-être effectuée avant même l'impression. Un disciple de Savonarole déclara en 1547, date de la traduction en langue vulgaire, que la version toscane était préférable au texte italien alors imprimé parce que beaucoup plus fidèle. Ce texte toscan sera inséré dans la publication des *Sermones in primam divi Ioannis epistolam* de l'éd. nationale – EN, à paraître en 1988.

Au carême de 1491, G.S. prêche au Duomo de Florence ; la matinée du 27 février, il prononce le sermon qu'il qualifia lui-même de « terrifica praedicatio » ; repoussant les invitations à la modération, il y définit son propre style de prédication. Une lettre envoyée le 10 mars 1491 à fra Domenico Buonvicini da Pescia qui prêchait à Pise permet de penser que les deux prédicateurs visaient un même but en utilisant un même style. Le 6 avril, selon une coutume de la cité, Savonarole prêcha au Palazzo Vecchio en présence de la Seigneurie et c'est à cette occasion qu'il dénonça la tyrannie du Prince.

6. En juillet 1491, Savonarole est élu prieur du couvent Saint-Marc. A la fin de l'année, il fait imprimer pour la première fois son *Trattato della vita viduale.* Vers la fin de l'année le poète Ugolino Verino lui adresse le *Carmen de christiana religione ac vitae monasticae foelicitate,* auquel il répond par l'*Apologeticum de ratione poeticae artis* en quatre livres, immédiatement imprimé, dans lequel il refuse la mythologie comme moyen d'expression de la vérité de la religion chrétienne et réclame l'usage quasi exclusif des paroles et des images bibliques. En 1492, il publie encore le *Compendium logicae,* composé en 1484, pour servir à l'enseignement de cette discipline.

A l'avent 1491, il commença la prédication sur la *Genèse* qui se prolongera jusqu'à l'avent de 1494. Le carême de 1492 le voit prêchant à San Lorenzo et commençant à parler des « choses futures », comme s'il racontait les événements. Dans la nuit du 6 avril, la foudre tomba sur la coupole de la cathédrale et le 6, du haut de la chaire, il annonça : « Ecce gladius Domini super terram cito et velociter ». Le 8, dans la villa de Careggi, Lorenzo de' Medici meurt, conforté par une visite de Savonarole.

Le sermon du Vendredi Saint lui est occasion d'annoncer la réprobation sur Rome. Une lettre envoyée à fra Battista da Firenze le 16 mai 1492, de Venise où il était allé participer au chapitre de la congrégation lombarde, montre qu'il avait déjà formé le projet d'une réforme de la vie religieuse, selon la tradition des frères de Saint-Marc ; ce projet transparaît à travers des traits imprécis dans ses prédications et ses écrits : il prévoyait sa présence durable à Saint-Marc et un accroissement considérable des frères grâce aux vocations de jeunes et d'hommes formés non par l'étude de la science vaine des philosophes, mais par la connaissance véridique de l'Écriture Sainte. Soutenus par une vie sainte, ils mettraient en œuvre la réforme de la ville de Florence et de là, celle de toute l'Église. En cette période Savonarole publie quelques brèves œuvres spirituelles : *Trattato dell'amore di Gesù* ; *Trattato dell'umiltà* ; *Trattato dell'orazione. Trattato in defensione dell'orazione mentale.* Le 11 août Rodrigo Borgia était élu pape sous le nom d'Alexandre VI.

7. La nuit précédant la dernière prédication de l'avent 1492, Savonarole eut une vision : il lui sem-

blait voir un bras dans le ciel tenant en main une épée sur laquelle était écrit : « *Gladius Domini super terram cito et velociter* ». La matinée suivante, il annonce la venue d'un nouveau Cyrus qui prendrait « la ville et les forteresses ». Il avait communiqué entre-temps aux frères son projet d'obtenir la séparation du couvent de Saint-Marc de la congrégation de Lombardie, projet inclus dans la vision de la construction d'une cité nouvelle, racontée dans son sermon sur le psaume *In Domino confido* du 21 octobre 1492 (102,10).

Après le 4 février 1493, il se rend à Bologne pour y prêcher le carême et il y écrit une lettre spirituelle aux frères de Saint-Marc, que l'on retrouve dans le recueil *Epistole a diversi*, imprimé après le 14 août 1497. Le 15 avril 1493, à peine revenu de Bologne, il reçoit la profession religieuse de trois novices à Saint-Marc (Biblioteca Laurenziana di Firenze – BLF, cod. S. Marco 370, c. 95v). Le 22 mai 1493, le pape signait la bulle qui séparait Saint-Marc de la congrégation lombarde et le déclarait soumis directement au général de l'Ordre. En reconnaissance à l'ambassadeur florentin à Rome, Filippo Valori, qui s'était dépensé pour obtenir la bulle, Savonarole lui dédia sa quadruple exposition en latin du *Pater Noster*. Le 24 juin 1493, il est accueilli avec fra Domenico da Pescia, avec le consentement du général, par le chapitre de Saint-Marc comme « fils » du couvent de Florence. Le 15 novembre, le général confère au prieur du couvent les pouvoirs concédés par les constitutions de l'Ordre à un prieur provincial.

A l'avent 1493, Savonarole prêche au Duomo en s'arrêtant longuement sur « l'enseignement de la fabrication de l'arche de Noé ». On doit transférer à un autre temps et placer en un autre contexte les sermons sur le psaume *Quam bonus Israel Deus* (72,1) que le compilateur-traducteur en langue vulgaire et l'éditeur de 1528 ont présentés comme prédication de cet avent (cf. R. Ridolfi, *Vita di G.S.*, Florence, 1961, p. 104). Au carême 1494, il prêche de nouveau à San Lorenzo sur la *Genèse*, demandant que l'on complète la construction de l'arche pour que les Florentins puissent échapper au « déluge imminent », et lançant son apostrophe : « O peuple de clercs, c'est à cause de toi qu'est survenue cette tempête ! ».

8. Le 13 août 1494, un bref du pape déclare les couvents de San Domenico de Fiesole et de Santa Caterina de Pise détachés de la congrégation lombarde et agrégés au couvent Saint-Marc. Mais la cité de Pise ayant fait défection de Florence en novembre 1494, le couvent pisan se sépara de Saint-Marc. Le 28 mai 1495, le général de l'Ordre érigea en couvent l'oratoire de Santa Maria del Sasso in Bibbiena agrégé à Saint-Marc depuis 1468 et le même jour il confirma l'élection de Savonarole faite « par les électeurs de ce couvent de Saint-Marc et de Fiesole » comme vicaire général « de la congrégation du titre de Saint-Marc de Florence » (BLF, cod. S. Marco 370, c. 96r). Savonarole resta prieur du couvent. Le 28 janvier 1496, juste au moment où le pape avait imposé à Savonarole de ne pas prêcher (cf. *infra*), le général de l'Ordre déclara le couvent de San Domenico a Prato détaché de la province romaine et agrégé à la « Congregationi Tusciae Sancti Marci nuncupatae ».

9. Le 9 août 1494, Charles VIII, roi de France, commença sa descente en Italie « pour récupérer le royaume d'Apulie », comme écrit le notaire du *studium* florentin (Archivio di Stato de Florence, Ufficiali dello Studio 6, c. 162c). Franchi le Mont-Genèvre, Charles VIII avança rapidement. Le 21 septembre, de la chaire du Dôme, Savonarole prêcha sur le verset de la *Genèse* « Je déverserai les eaux du déluge sur la terre » (6,17), terrorisant les Florentins. Au roi Charles entré dans le territoire de Florence, Piero de' Medici remit les forteresses de Serzanello, de Serzana, de Pietrasanta et les villes de Pise et Livourne. Entre-temps commençait au Duomo une prédication, appelée *Sur Aggée*, dans laquelle la conquête de Charles VIII est présentée comme un fléau infligé par Dieu pour punir « vos péchés » et comme un moment favorable pour la conversion d'un chacun et de l'État.

Piero de' Medici fut chassé. Savonarole accomplit quelques ambassades près de Charles VIII de la part de la Seigneurie et, quand le roi eut quitté le territoire de Florence, le prédicateur, de la chaire de Duomo, exhorta les citoyens à la concorde et à une réforme de l'État qui transformerait Florence en cité de Dieu, annonçant aussi que de Florence réformée proviendrait la « réformation de toute l'Italie » et la rénovation de l'Église. Après avoir obtenu la réforme constitutionnelle de l'État avec comme fondement l'institution d'un Conseil Majeur, Savonarole demanda des lois de réforme des mœurs : contre les homicides et contre les sodomites. Dans le sermon du 28 décembre 1494, il annonça qu'il voulait le Christ roi à Florence.

10. A la division des Florentins entre « blancs » (favorables au nouvel État) et « gris » (favorables à l'ancien État des Médicis), Savonarole opposa la division entre « bons » et « mauvais » qui correspondra un peu plus tard à la division entre ses partisans (*Piagnoni*) et ses adversaires (*Arrabiati*). Dans le sermon du 21 décembre 1494, racontant une vision qu'il avait eue en songe, il analysa sa mission. Il nota l'impossibilité de retourner en arrière, malgré la tentation d'abandonner l'entreprise ; il se compara, lui, étranger, au Samaritain miséricordieux, et dit que le Seigneur lui avait donné courage pour prendre en mains « toutes ces choses qui conservent et maintiennent l'esprit » et les choses « que l'on gouverne avec l'esprit ». Il lui était imposé d'accomplir cette mission à Florence, « voulant qu'elle soit bonne et lui faire un État qui en conserverait la bonté ». La paix établie entre les citoyens et la réforme par lui promue lui amenèrent les premières oppositions. Le 18 janvier 1495, on l'appela au Palazzo pour soutenir une dispute avec ses confrères de S. Maria Novella, auxquels il répondit deux jours après du haut de la chaire en rappelant comment les saints religieux de l'Ordre dominicain, Dominique, Pierre Martyr, le cardinal Latino Malabranca, Catherine de Sienne, Antonin de Florence, s'étaient occupés de l'État pour pacifier les esprits, empêcher la promulgation de lois iniques et promouvoir les bonnes.

Le carême de 1495 le vit prêcher sur le livre de *Job* au Duomo. La polémique de janvier avait laissé des traces. Dans le sermon du 18 mars, se comparant à Moïse, il dit : « J'ai brisé encore les tables... et j'ai renoncé à ton État pour ne pas m'embarrasser de tes affaires puisque tu n'en es pas capable ». Malgré cela, dans les sermons suivants, il revient sur la nécessité de la paix universelle et, s'opposant à une décision de la Seigneurie, il invoque la reconnaissance du droit des citoyens condamnés à en appeler aux Quatre-vingts, et d'autres normes de réforme morale, notamment à propos des parures des femmes. En fait, le 19 mars avait été approuvée la « Loi de la paix et de l'appel des six fèves » qui prévoyait effectivement l'appel au Conseil Majeur. En ce temps se manifestèrent les opposants à la réforme religieuse, qu'il jugea être des clercs « tièdes », « sans esprit », « sans dévotion aucune », pharisiens modernes qui déjà tenaient « conseil » pour le perdre. On agissait contre Savonarole qui s'opposait à l'adhésion de Florence à la Ligue contre Charles VIII formée par le pape, Ludovico Sforza, Venise, l'empereur Maximilien et le roi d'Espagne (conclue le 31 mars 1495).

11. Le 1er mai 1495, le frère recommença à prêcher les jours de fête aux Florentins, qui craignaient le retour du roi de France, en les exhortant à une réforme des mœurs pour échapper au châtiment. Le même mois, il écrivit au roi une lettre qui l'exhortait à respecter Florence, à restituer les terres prises en gage, conformément à la promesse jurée, l'avertissant qu'en cas contraire Dieu lui enlèverait la mission de renouveler l'Église et lui garantissant la fidélité de la République florentine. Au début de juin, Florence l'envoyait en ambassadeur au monarque qui retournait en France. Savonarole exposait au roi ce qu'il avait déjà dit et le dissuadait d'imposer le retour de Piero de' Medici à Florence. Le 20 juin, sa prédication rassurait le peuple en lui expliquant de son point de vue le déroulement de son ambassade.

Savonarole continua de promouvoir le développement de la congrégation de Saint-Marc. Cette année et les trois suivantes, il donna l'habit dominicain à de nombreux postulants, parmi lesquels le lettré milanais Niccolò Seratico ; Pandolfo Ruccellai (fra Sante), homme riche, ami estimé et protecteur de beaucoup de « spirituels », auquel très vite Savonarole confia le soin des novices et des finances de la congrégation ; Abram di Cristoforo di Spagna (fra Francesco Maria), juif converti qui par la suite, retourné en sa patrie, abandonna l'Ordre ; Bettucio (fra Benedetto) di Paolo Luschino, un enlumineur ; Francesco (fra Ambrogio) d'Andrea della Robbia ; l'helléniste Zenobio di Raffael Acciaiuoli ; le médecin Pietro Paolo da Urbino ; Malatesta Sacramoro da Rimini ; Stefano di Maldeo da Castrocaro, ancien chancelier de Lorenzo de' Medici ; le richissime Francesco (fra Francesco Maria) di Antonio Gondi ; le maître de la jeunesse florentine depuis quatre décennies Giorgio Antonio Vespucci, oncle d'Amerigo ; Niccolò di Teodorico Schönberg ; et beaucoup d'autres.

12. L'entreprise de Charles VIII presque achevée et le *frate* continuant à s'opposer à l'adhésion de Florence à la Ligue, le pape, par un bref du 21 juillet 1495, convoqua Savonarole à Rome, lequel répondait le 31 en disant que sa maladie l'empêchait de s'y rendre, qu'il courait le danger d'être tué par les adversaires de sa mission durant le voyage et qu'il lui était nécessaire de demeurer à Florence pour continuer la réforme à peine commencée. Le pape, d'ailleurs, pouvait avoir une connaissance plus complète de sa personne et de son œuvre en lisant le *Compendio di rivelazioni* qu'il faisait imprimer et lui enverrait à peine publié. Le 8 septembre, le pape envoya un autre bref dans lequel il accusait Savonarole d'émettre des propositions hérétiques, de faire de fausses prophéties, de désobéir à ses ordres, raisons pour lesquelles il le soumettait au jugement de Sébastien Maggi, vicaire général de la congrégation lombarde, sous la juridiction de laquelle il ordonnait le retour des couvents de Saint-Marc et de Saint-Dominique ainsi que le transfert dans les neuf jours au couvent de Bologne de fra Tommaso Busini, Silvestro Maruffi et Domenico Buonvicini. Savonarole répondit en repoussant les accusations qu'il jugeait dictées par de fausses informations fournies au pape par ses adversaires et en appelait au pape mieux informé. En chaire, il expliqua ses raisons et réclama sévérité contre ceux qui parlaient mal du nouvel État. Le 16 octobre, le pape envoya un autre bref qui déclarait suspendues les mesures précédentes, mais imposait le silence à Savonarole tant qu'il ne se serait pas présenté à lui ou au moins déclaré à sa disposition.

C'est alors que le couvent de Saint-Marc prépara un « dossier », ignoré des biographes, conservé dans le ms S.P.I. 5 bis de la bibliothèque ambrosienne de Milan : *Apologeticum conventus sancti Marci Florentiae* (cf. A. Verde, *Dallo scrittoio savonaroliano del convento di S. Marco di Firenze*, dans *Memorie domenicane*, N.S., t. 14, 1983, p. 342-45).

13. Savonarole, qui avait publié en avril la prière *Diligam Te Domine*, fit imprimer pendant l'interruption de sa prédication l'*Operetta sopra i dieci comandamenti*, composa le *De simplicitate christianae vitae* dans lequel il montrait que la réforme religieuse et morale était le retour à la simplicité de la vie chrétienne. Il publia l'*Epistola a un amico* dans laquelle il réfutait les accusations portées contre lui. A ces écrits, à ceux qui suivirent et à quelques-uns de ses partisans, les *Arrabiati* répondirent par d'autres écrits, si bien qu'on eut rapidement une copieuse production de libelles *pro et contra* Savonarole. Prêchant au Duomo, fra Domenico da Pescia animait la réforme des enfants en les organisant en quartiers et en leur assignant la mission d'intervenir rapidement contre la prostitution masculine et féminine et contre le jeu. Suite à un ordre de prêcher émané de la Seigneurie qui était préoccupée de la baisse de la tension morale dans le peuple et de l'absence de soutien à la politique pro-française, Savonarole décida le 17 février 1496 de reprendre sa prédication.

La décision, prise en pleine conscience des conséquences, était motivée par le fait que le salut spirituel et corporel du peuple exigeait sa prédication, et par le devoir primordial imposé directement par Dieu de servir en pasteur un peuple qui avait besoin de salut. « Si je voyais clairement que m'éloigner d'une cité serait ruine spirituelle et corporelle, je n'aurais pas obéi à homme qui vive qui m'aurait commandé de partir ». Il ne pensait pas pourtant être hors de l'Église, car il était convaincu d'adhérer sincèrement à tous les énoncés de la foi et il attribuait à la mauvaise vie personnelle de ses adversaires les obstacles qui empêchaient son action pastorale. La dure action du pape à l'égard de Savonarole et la peur des censures pontificales qui avaient atteint les notables de Florence et certains des membres de la Seigneurie sont notées par les biographes. Au printemps 1496, le bruit courut d'un retour en Italie de Charles VIII. Les alliés de la Ligue se refroidirent. Savonarole eut un temps de répit. Il fit une visite à Prato et à Pistoie et fit imprimer l'*Expositio psalmi Qui regis Israel* (78,2).

14. Le 8 mai, enfreignant un décret des Huit de garde qui avaient interdit toute prédication pour deux mois, Savonarole recommença à prêcher au Duomo, car il voyait le peuple abattu par les voix malveillantes des *Arrabiati* et voulait poursuivre sa réforme morale ; il réclama une loi sévère contre l'habillement des femmes, qui ne passa pas au Conseil Majeur. En mai 1496, il termina sa charge de prieur de Saint-Marc et fra Francesco Salviati fut élu à sa place, « remanente tamen eodem Fratre Hieronymo in Generalis Vicariatus offitio » (BLF, S. Marco 370, c. 96v). Au début de juillet, respectant une autre défense des Huit, il suspendit sa prédication pour la reprendre le 15 août suivant. Dans le sermon prononcé en présence de la Seigneurie dans la salle du Conseil Majeur, il refusa l'offre qui lui avait été faite par un envoyé du pape : « Je ne veux pas de chapeau... Un chapeau rouge, un chapeau de sang, c'est cela que je désire ».

Le refroidissement de Charles VIII pour les affaires d'Italie et l'imbroglio provoqué par des lettres adressées au roi de France pour l'amener à y revenir, lettres faussement attri-

buées à Savonarole, provoquèrent une baisse de la popularité du *frate*. Mais en octobre, Livourne étant serrée par terre et par mer par l'armée de la Ligue que conduisait Maximilien de Habsbourg, la Seigneurie ordonna à Savonarole de reprendre ses prédications. Contre les rumeurs selon lesquelles il trompait les Florentins, il prononça le sermon : « Es-tu clair ? ». Un mois après, la nouvelle de la dispersion de la flotte de la Ligue par une tempête, qui éloignait le danger de Livourne, fit remonter la réputation du prêcheur qui avait prononcé la *Predica dell' arte di ben morire*, immédiatement imprimée et ornée de très belles gravures.

15. Pendant ce temps à Rome, la décision de briser l'institution de San Marco avait mûri. Le 7 novembre 1496, le pape signait un bref adressé à seize couvents dominicains, comprenant ceux de Florence, Fiesole, Prato et Bibbiena, auxquels il ordonnait de se réunir en une congrégation tosco-romaine, ayant à sa tête un vicaire élu pour les deux premières années par le Général et le protecteur de l'Ordre ; il menaçait d'excommunication *latae sententiae* qui en empêcherait l'exécution. Celle-ci était confiée au procureur de l'Ordre, fra Francesco Mei, lequel en chargea fra Iacopo da Sicilia ; le 6 décembre, le pape concédait à la nouvelle congrégation la faculté de recevoir des frères provenant d'autres couvents.

Pendant l'avent, Savonarole prêcha au Duomo sur Ézéchiel, réclamant justice contre les sodomites, les joueurs et les diffamateurs de l'État. Le 7 février 1497, mardi du carnaval, les « enfants » allumèrent le « bûcher des vanités ». Le lendemain Savonarole commença sa prédication en continuant d'expliquer le prophète Ézéchiel. Le 25 février, une trêve fut conclue entre la Ligue et Charles VIII ; on élit une Seigneurie dont les membres étaient les adversaires du *frate* et ses ennemis gagnèrent en audace. La ville était divisée. A la fin d'avril, Piero de' Medici tenta d'y entrer avec une petite armée ; mais, arrêté par une pluie violente et peu aidé de l'intérieur, il renonça à l'entreprise. La division entre les citoyens s'accentua. Pendant le sermon du jour de l'Ascension, les jeunes adversaires du frère, les *Compagnacci*, firent éclater un tumulte. Lui chercha à conforter ses partisans en faisant imprimer l'*Epistola a tutti gli eletti di Dio e fedeli cristiani*. Mais le 12 mai le pape signait le bref d'excommunication contre Savonarole accusé de professer une doctrine hérétique et d'avoir transgressé l'ordre de la constitution de la congrégation tosco-romaine, promulgué sous peine d'excommunication *latae sententiae*. Même sort pour ceux qui auraient été en rapport avec lui. Le bref fut lu dans les principales églises de Florence le 18 juin 1497.

Savonarole répondit en faisant imprimer l'*Epistola contro la escomunicazione surretizia nuovamente fatta a tutti i cristiani e diletti di Dio*. Il estimait être le défenseur de la foi, comme il le montrait dans le *De triumpho crucis* qu'il composait alors, et pratiquer une obéissance plus authentique en voulant une réforme vraie de l'Église ; notamment en s'opposant à l'institution de la congrégation tosco-romaine qui, en demandant le mélange des couvents non réformés et réformés, aurait causé un dommage à ces derniers. C'est ainsi qu'il précisait sa position personnelle dans la discussion fort débattue à Florence après le bref du 7 novembre 1496 (qu'après mûre réflexion il rendit publique à l'automne 1497), en donnant sa propre marque et son nom à l'*Apologeticum Fratrum Congregationis Sancti Marci de Florentia*, déjà rédigé dans le *scriptorium* du couvent et qui circulait en manuscrit (cf. note critique de A.F. Verde, dans G. Savonarole, *Lettere e scritti apologetici*, EN, p. 418-29).

16. Pendant l'été de 1497, Savonarole, devant le danger de la peste, mit à l'abri la plus grande partie des frères en dehors de Florence dans des villas prêtées par ses fidèles. Lui, resté à San Marco, introduisit la pratique d'une procession dans le cloître avec chant de psaumes et d'hymnes dans lesquels s'intercalaient des versets du psaume 132 (« Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum »). Il composa le dialogue *De veritate prophetica*, convaincu, comme il l'écrivit au frère Alberto, que « si Rome m'est contraire, sachez que ce n'est pas contre moi mais contre le Christ, et que je combats avec Dieu ».

L'événement le plus grave de cet été fut l'exécution de la condamnation à mort portée contre de notables citoyens de Florence (Bernardo di Filippo del Nero, Giovanni di Bernardo Cambi, Nicolò di Luigi Ridolfi, Guannozzo di Antonio Pucci, Lorenzo di Giovanni Tornabuoni) accusés par Lamberto dell' Antella d'avoir comploté contre l'État en faveur du retour de Piero de' Medici. La sentence fut exécutée malgré l'appel fait par les condamnés au Grand Conseil, aux termes d'une loi que justement Savonarole avait voulue pour pacifier les Florentins après qu'on eût chassé Piero de' Medici. Sur la base des dépositions faites au cours de ce procès, le 17 octobre 1497 les Huit condamnèrent au bannissement perpétuel, par contumace, l'augustin fra Mariano de Genezzano qui avait comploté à Rome contre Savonarole (Florence, AS, Otto di Guardia 108, c. 140v).

A Florence une nouvelle Seigneurie favorable au frère pressait son ambassadeur d'obtenir du pape la révocation de l'excommunication. Le temps passait. Savonarole écrivait : il rédigea le *Tractatus de vitae spiritualis perfectione*, quelques lettres apologétiques, le *Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*, le *Trattato contro gli astrologi*. Au début de 1498, l'ambassadeur florentin informa la Seigneurie que l'absolution de Savonarole était subordonnée à l'entrée de la République de Florence dans la Ligue. Savonarole décida de reprendre ses prédications à la cathédrale malgré l'opposition du chapitre et du vicaire de l'archevêque.

Le 11 février, il commença à prêcher sur l'*Exode* et déclara : « Toi, Seigneur, tu m'as mis sur une grande mer, je ne vois plus le port et je ne peux retourner en arrière... ». Malgré ses efforts pour démontrer l'invalidité de l'excommunication et marquer d'hérésie qui la retiendrait valide, l'auditoire faiblissait. De Rome parvinrent deux brefs du pape, l'un pour le chapitre cathédral, l'autre pour la Seigneurie, dans lesquels on menaçait la cité d'interdit si la prédication de Savonarole n'était pas empêchée. Le 1er mars, il annonçait qu'il allait continuer la prédication du carême dans l'église de San Marco. La nouvelle Seigneurie, sans être pour autant totalement favorable à Savonarole, répondit négativement mais avec courtoisie au bref du pape qui répliqua par un autre bref, *Numquam putavimus*, qui réitérait les mêmes demandes et les mêmes menaces. Le 14 mars, la Seigneurie finit par décider de demander à Savonarole de suspendre sa prédication. Le lendemain, le frère prenait congé des auditeurs qui lui étaient restés fidèles.

17. Convaincu qu'Alexandre VI ne devait pas être reconnu comme pape, puisque sans foi, et qu'il fallait pourvoir l'Église d'un vrai chef, Savonarole commença à écrire des lettres à l'empereur, aux rois de France et d'Espagne pour les inviter à convoquer un concile, mais il abandonna rapidement le projet. Le pape, pour sa part, était décidé à régler la question et menaça d'agir contre les biens et les marchands florentins présents à Rome, si on ne réduisait pas Savonarole au silence ou si on ne l'envoyait pas à Rome.

Les franciscains de Santa Croce lancèrent contre Savonarole le défi de l'épreuve du feu. Bataille s'ensuivit. Le 26 mars, l'épreuve du feu était approuvée par la Seigneurie. Le 6 avril, par acte notarial, Savonarole nomma comme procureur fra Domenico da Pescia pour soutenir l'épreuve. Le lendemain, jour fixé, Savonarole proclama à San Marco : « Tu sais, Seigneur, que je n'ai pas entrepris cette œuvre par présomption ; je l'affirme devant toi et tes évangiles : je ne le voulais pas, parce que je savais qu'elle était de grand poids ». Les partis aux prises sur la place de la Seigneurie tergiversaient et discutaient : survint un orage et la Seigneurie leur permit de partir, le peuple fut déçu. L'épreuve qu'on ne voulait pas ni peut-être à laquelle on ne croyait pas, ne réussit pas. Les *Piagnoni,* jugés responsables de cet échec, furent tournés en dérision. Le lendemain 8 avril, un frère qui devait prêcher au Duomo fut repoussé par une foule soulevée par les *Arrabiati,* lesquels attaquèrent le couvent de Saint-Marc. La rencontre fit des morts et des blessés. Dans la soirée, la Seigneurie décréta le bannissement de Savonarole et, peu après, ordonna à tous les séculiers présents dans le couvent de l'évacuer sous peine d'être déclarés rebelles. Durant la nuit, Savonarole se remit aux commissaires et aux huissiers de la Seigneurie ; il fut conduit avec fra Domenico da Pescia devant la Seigneurie qui ordonna de les mettre en prison. Peu après fra Silvestro Maruffi fut incarcéré. Le procès eut lieu le 19 avril. Savonarole, écrasé par la torture, signa un texte préparé par le chancelier, que les biographes considérèrent comme un faux. Savonarole y reconnaissait avoir simulé un charisme prophétique. On fit un second procès les jours suivants. La Seigneurie refusa d'envoyer Savonarole à Rome et demanda que le procès ecclésiastique fût fait à Florence. La requête fut agréée par le pape, qui chargea du procès fra Gioacchino Torriani, général des Dominicains, et Francesco Remolines.

Dans la prison, « entre le désespoir et l'espérance » (Ridolfi, *Vita di G.S.,* p. 285), Savonarole composa l'*Expositio ac meditatio in psalmum Miserere* (qui, jusqu'à la fin du siècle, n'eut pas moins de 14 éd.), l'*Expositio in Psalmum XXX In Te Domine speravi* (demeurée incomplète), une *Regola del ben vivere* pour son geôlier et de brèves instructions pour la petite fille de son gardien. Du 20 au 22 mai, se déroula le procès ecclésiastique, pendant lequel Savonarole fut de nouveau torturé. La conclusion fut la condamnation de fra Girolamo, fra Domenico, fra Silvestro à être dégradés et remis au juge séculier « comme hérétiques et schismatiques qui avaient prêché des choses nouvelles ». Le 23 mai, les Huit de garde décidèrent que les trois frères seraient pendus et brûlés. La sentence fut immédiatement exécutée ; on était à la vigile de l'Ascension vers les 10 heures. Une grande foule de peuple assista à l'exécution. Les cendres furent jetées dans l'Arno.

La physionomie de Savonarole nous a été transmise par des peintures de fra Bartolomeo della Porta et de fra Paolino del Signorraccio. De lui, l'humaniste Pandolfo Collenuccio écrivait après une visite : « omo veramente divino maiore ancora in presenza che per scrittura » (*Opere,* Bari, 1929, t. 2, p. 306). On lit dans le nécrologe de Saint-Marc : « Statura extitit mediocris, carne mollis ac delicatus, aspectu ac vultu admodum verendus, deducto supercilio, oculis praevividis, naso subaquilo, inferiore labro subpingui atque porrecto, capillo et barba hispidiore, fronte lata et frequentiore oblica riga et colore subalbo... Suavissima quedam velut celestis ignis rorida flamma circumstantes, quoque ministros, saepe perfudit adeo ut inter fratres pia sibi administrandi emulatio oriretur » (BLF, S. Marco 370, c.153r-155r).

La renommée de Savonarole se répandit rapidement, tant par la publication de ses sermons et œuvres spirituelles (110 éditions imprimées de 1492 à 1499) que par le lien qu'entretinrent entre eux ses dévots. Les plus fidèles frères savonaroliens furent dispersés ou se dispersèrent après la mort du maître à travers et hors de l'Italie, fait qui contribua à la diffusion de son message ; ce message inculquait non seulement une bonne vie chrétienne, nourrie d'une vie spirituelle intérieure, mais demandait la participation du peuple chrétien au gouvernement de l'État et exigeait de ce dernier le souci actif de faire croître la vie chrétienne grâce à un système social fondé sur l'instauration de coutumes pauvres et simples. Ces éléments expliquent que le mouvement savonarolien, tout comme l'historiographie savonarolienne, ait eu un aspect politico-civil et un autre aspect religieux et moral, avec prévalence alternative de l'un sur l'autre, mais rarement harmonisés entre eux.

Le culte de Savonarole se répandit aussi : on composa des *offices* en son honneur qui furent célébrés chaque année dans des couvents et monastères le 23 juin. On compila des mélanges d'écrits et de témoignages attestant la sainteté de sa vie, en vue d'obtenir une proclamation officielle de sa sainteté. L'Introduction de sa cause de béatification a été recommandée par les chapitres généraux de l'Ordre dominicain de 1983 (Actes, n. 291) et de 1986 (Actes, n. 103 b), mais n'a pas encore été proposée à l'archevêque de Florence, la postulation générale de l'Ordre n'ayant pas considéré complète la série des études préliminaires.

II. **Doctrine spirituelle.** – Les éléments constitutifs de la vraie vie sont l'*aversio a mundo* et la *conversio ad Deum* ; on les réalise de manière privilégiée dans la vie religieuse qui requiert institutionnellement l'éloignement de la richesse et des plaisirs et la pratique assidue de l'oraison contemplative, « chose angélique ». Pour maintenir l'état de concentration en Dieu, il est indispensable d'avoir la *quies mentis,* la paix intérieure. L'état de célibat doit néanmoins n'être embrassé que par ceux qui y sont appelés par Dieu, vu ses difficultés intrinsèques. Si on considère la corruption de nombreux monastères d'alors, spécialement de femmes, on comprend que Savonarole ait conseillé aux jeunes filles appelées à la virginité de demeurer dans la solitude de leur maison plutôt que d'entrer dans de tels couvents.

Tous les croyants doivent considérer les événements de la vie, spécialement ceux qui sont tristes et douloureux, comme expression de la volonté de Dieu. En les acceptant ainsi, ils se mettent en communion continuelle avec Dieu. Pour alimenter cette union, il est nécessaire de dépasser une religion faite de cérémonies spectaculaires, voyantes et vaines, où se complaisent la sensibilité et la vaine gloire de l'extériorité, et de se centrer au contraire sur la contemplation de la vie de Jésus : l'imagination doit s'imprégner des images qui présentent un Jésus doux et souffrant ; l'esprit doit se nourrir des motivations théologiques que comportent ces images ; le cœur doit exprimer des sentiments de reconnaissance avec des paroles formulées en forme exclamative, admirative et évocative.

La communication continue avec Dieu se traduit par une disposition générale et constante à donner sa

vie pour l'honneur et le service de Dieu, en particulier faire l'aumône, défendre les orphelins et les veuves, réconforter les affligés, défendre ceux qui sont persécutés par les méchants, « parce que la piété et la compassion dans le cœur de l'homme plaisent beaucoup à Dieu ». Les prières vocales sont ordonnées à l'oraison mentale ; elles peuvent cesser quand celle-ci est atteinte. La vertu qui dispose à l'oraison mentale est l'humilité, car elle est l'antidote de toutes les passions naturelles et jamais complètement domptées qu'inspirent la cupidité et l'ambition. On peut l'acquérir par l'exercice de certains actes particuliers (par exemple, la modestie des yeux et la modération du ton de la voix) et par la recherche de la quiétude intérieure.

Savonarole a donné un modèle d'oraison mentale dans son explication du *Pater Noster,* lorsqu'il envisage les demandes qui y sont faites comme objet de la *lectio,* de la *meditatio,* de l'*oratio* et de la *contemplatio.* La contemplation suppose la *purgatio* et la *tranquillitas mentis,* l'exclusion complète de tout trouble ou de toute préoccupation dus aux conditions de la vie sur terre. Elle consiste dans l'assimilation des vérités divines qui ont d'abord été lues, méditées, demandées ; elle a comme effet la concentration du goût sur les choses spirituelles. La tranquillité, la paix intérieure, c'est la condition psychologique indispensable pour que l'âme puisse reposer dans l'abandon au vouloir divin.

Parallèlement à sa doctrine sur l'oraison mentale, Savonarole a développé celle qui regarde la *pratique* de la vie chrétienne authentique. Il fondait sur l'une et sur l'autre, aussi bien en théorie que par l'action, la réforme de la cité de Florence et de l'Église. Il identifiait l'*être chrétien* avec le *bien vivre,* qui était *vivre simplement.* Seul un homme éloigné des complications de la philosophie et des images sensuelles des poètes, obéissant à la volonté de Dieu et content de ses modestes ressources pouvait se dire simple et dès lors chrétien. Les vrais chrétiens ne pouvaient que vouloir la réforme des mœurs par de justes lois émanant du pouvoir civil et sanctionnées par des punitions appropriées.

L'identification de la vie chrétienne et de la vie simple est le sujet du *De simplicitate vitae christianae,* dans lequel est développé le concept d'*œuvre bonne,* preuve visible de la persévérance dans la grâce de Dieu. Pour Savonarole, cette identification devait aussi se réaliser au plan collectif. La vie d'une ville doit aussi être caractérisée par des mœurs non dépensières, modestes, sobres, inspirées d'une disposition générale à accomplir la volonté de Dieu, que le Seigneur fait connaître en des temps particuliers par ses « prophètes » qui en sont les interprètes et les témoins authentiques. Une société luxueuse, riche, prospère, et dès lors imprégnée de péchés, ne semblait à Savonarole susceptible de conversion que si quelque fléau l'éperonnait vers le bien. Une action externe violente pouvait déterminer l'institution d'une nouvelle structure sociale dans laquelle les méchants et même les tièdes pouvaient être amenés à se convertir, et les bons pouvaient avoir les meilleures conditions de grandir, comme dans l'Église primitive.

Dans l'année 1497, Savonarole composa deux œuvres qui allaient diffuser les fondements théoriques de sa pratique prophétique : le *Triumphus crucis* et le *Dialogus de veritate prophetica.* Dans le *proemium* du premier il indique explicitement les destinataires du *Triumphus* : « glorieux triomphe de la croix contre les sages et les sophistes bavards de ce siècle ». Convaincu que la religion chrétienne de son temps traversait une très grave crise due à la perte de la rigueur morale et du souffle spirituel de ses ministres, il estimait nécessaire de les convertir ou les remplacer par d'autres dignes de la fonction spirituelle qu'ils devaient remplir ; nécessaire aussi de montrer à tous que la religion est la vraie dimension du bien moral et qu'aucune religion ne pouvait faire vivre cette dimension mieux que la religion chrétienne. Non moins convaincu que les ministres de la religion chrétienne s'étaient corrompus parce que, remplis de culture païenne, ils s'étaient transformés en « idolâtres » des valeurs mondaines portées par cette culture, il jugeait urgent que les ministres soient libérés de cette culture païenne pour revenir à la culture sacrée puisée directement aux livres de l'Écriture sainte, accessible aux simples et non aux doctes, dont les mots devaient devenir l'unique langage parlé par les ministres à tous les chrétiens.

Savonarole reprenait ainsi la conception de la religion prophétique, qui fondait le culte sur la purification du cœur, et aussi la théologie monastique dont les théologiens s'étaient éloignés depuis longtemps. A ses yeux la « croix » était le symbole de tout ce que les hommes avaient détruit, surtout dans les deux derniers siècles, et qu'il était nécessaire de retrouver pour être à nouveau chrétiens. Au savant, au philosophe, au prince, au négociant de marchandises et d'argent, à qui exaltait les vertus humaines, le plaisir, la chair et le pouvoir terrestre, le dominicain opposait le simple qui n'a jamais étudié, l'homme de foi adonné à la méditation et à la contemplation, l'homme de peu de ressources, l'humble exclusivement confiant dans la grâce de Dieu, l'homme mortifié qui dominait ses passions.

Dans le *Dialogus de veritate prophetica* les motivations théoriques et historiques s'entremêlent dans une construction passionnée. Il ne se contente pas de revendiquer la nécessité de la dimension prophétique dans la vie de l'Église, surtout lors des périodes de crise de l'appareil institutionnel et hiérarchique ; il présente aussi une nouvelle et systématique tentative pour défendre la rectitude de la vie, la pureté d'intention, la justesse des initiatives politico-civiles, l'efficacité apostolique de la prédication, l'inébranlable confiance dans la bonté de Dieu qui ne peut permettre l'erreur dans l'œuvre qu'il a lui-même voulue, et l'orthodoxie catholique de son auteur. Dès lors, tandis que dans le *Dialogue* il expose en détail les raisons théologiques en faveur de la prophétie et parcourt minutieusement l'explication des étapes importantes de sa vie publique, tendant toujours au renouvellement de l'Église et à la purification de l'autorité hiérarchique et non à sa destruction, tandis qu'il affronte, discute et réfute toutes les accusations portées contre lui, valorisant les approbations recueillies et condamnant comme fruit de malice les désaccords qui se sont accumulés, il a confié sa défense au rapport d'amour confiant avec Dieu qu'il était convaincu de vivre en sa conscience – le fruit de la foi selon lui –, assuré que, de cette vie d'amour vécue sincèrement, suivrait nécessairement la rectitude de toutes les actions, initiatives, paroles, manifestations extérieures et concrètes de cette vie intérieure.

Ce qui comptait par-dessus tout pour Savonarole, c'était renforcer la confiance que la réforme de l'Église serait sûrement réalisée « ante finem mundi ». C'est ainsi qu'avant 1494, ayant présenté ses prophéties comme déduites de la sainte Écriture, et ensuite comme révélations privées reçues directement de Dieu, il préféra dans le *Dialogus* revenir à sa présentation première et affirmer que les événements prédits

(tous liés à la réforme de l'Église) lui avaient été suggérés par la lecture attentive de l'Écriture et qu'en conséquence, comme tout ce que contenaient les Livres saints, ils seraient sûrement et complètement réalisés avant la fin du monde.

Le *De veritate prophetica* est un dialogue entre sept interlocuteurs qui finalement se manifestent comme les personnifications des sept dons du Saint Esprit. Ce procédé, permettant au lecteur de saisir que l'œuvre traitait de la théologie des sept dons, donnait au dominicain l'occasion de redire : a) que la vie chrétienne n'est réelle que si elle est vécue au maximum de ses potentialités et que, tant qu'elle n'est pas ainsi vécue, on ne peut pas dire que soient réalisés ni l'idéal d'une vie possible pour l'homme ni celui que Dieu a révélé, ni la rénovation de l'Église ; – b) que son projet de réforme était le fruit de la continuelle assistance de l'Esprit Saint sur l'Église du Christ ; – c) que la preuve de la légitimité et de la validité du charisme prophétique, si elle comportait la réalisation assurée de l'événement prédit, était principalement constituée par sa dimension théologique intrinsèque. Savonarole accomplit ainsi un effort pour soustraire son œuvre au caractère arbitraire des interprétations et la lier davantage à une évaluation théologique qui tient compte de la substance des faits et non de ses éléments concomitants, tels les prédictions et l'excommunication fulminée contre lui. Même si cette dernière circonstance et le style montrent que le *Dialogus* est une œuvre apologétique, sa structure interne et le déroulement de l'argumentation en font un approfondissement de tout le phénomène savonarolien.

Dans sa prison, après avoir éprouvé l'humiliation de la torture, Savonarole composa l'*Expositio in psalmum Miserere mei Deus* dans laquelle son authentique nature d'homme spirituel abandonné à Dieu retrouve sa vérité propre dans l'effusion de ses sentiments d'amour de Dieu. Peu de jours après, désormais sûr de sa mort imminente, dans l'*Expositio in psalmum In te Domine speravi,* il repensa dans une longue prière aux convictions qui l'avaient soutenu dans son difficile pèlerinage terrestre et s'exclama : « En toi seul, mon salut ! ». Animé de cette foi, il était sorti de la maison paternelle en 1475 pour entrer au couvent ; consolé par cette même foi, il laissait le monde pour entrer dans la demeure des cieux. Il aurait voulu voir dans Florence réformée les reflets de la Jérusalem céleste ; en mourant, il vit une grande foule qui assistait au spectacle de sa pendaison et de celles de ses deux frères.

III. **Œuvres.** – On indique les premières éditions des œuvres et les mss les plus notables ; les autres éd., traductions et mss sont indiqués dans les Notes critiques = n.c. dont sont pourvues les œuvres publiées dans l'*Edizione Nazionale* = EN, Belardetti, Rome, 22 vol. à ce jour.

1. Philosophie. – 1484 svv : *Compendium logicae* (Pescia, 1492 ; Florence, 1497). – *Compendium totius philosophiae tam naturalis quam moralis... nunc primum editum* (Venise, 1534 ; EN, *Scritti filosofici,* éd. G. Garfagnini et E. Garin, t. 1, Rome, 1982 ; n.c., p. 373-93 ; t. 2 en préparation) ; – mss : Vaticane, *Chig.* E.iv.126 (autographe), c. 7v-62r ; Florence, BN, *Convent. Soppr.* J.vii.23, c. 1r-80v ; D.8.985, c. 170r-189v ; II.ix.169, c. 1r-8v et 154v-158v ; Florence, *Laurenziana* = BL, Pl 71.24, c. 1r-94v.

1491 : *Apologeticus de ratione poeticae artis* (Pescia, 1492). – *Tractatus in quo dividuntur omnes scientiae nuperrime in lucem editus* (Venise, 1513 ; EN, *Scritti filosofici,* t. 1, p. 209-72 ; n.c., p. 395-400) ; – ms : Florence, BN, *Magl.* VII.1150, c. 12r-55r.

1497 : *Tractato contra li astrologi* (Florence, après 1497) ; – *Opera singulare... contra l'astrologia divinatrice in corroboratione astrologica del S. Conte Ioanne Pico de la Mirandola* (Venise, 1513 ; EN, *Scritti filosofici,* t. 1, p. 273-370 ; n.c., p. 401-08).

Début 1498 : *Tractato circa el reggimento et governo della città di Firenze* (Florence, 1498, 2 éd. différentes ; EN, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa el reggimento e governo...,* éd. L. Firpo, 1965 ; n.c., p. 519-27).

2. Théologie. – De 1484 à 1497 : *Dialogus cui titulus Solatium itineris mei nunc primum impressus* (Venise, 1535). – *Dialogus... Solatium itineris mei cui accesserunt tres libri alterius dialogi seu potius eiusdem ab authore eodem modo secundo editi nunc primum impressi* (Venise, 1537). – *Esposizione sopra il salmo Miserere mei Deus con molte altre opere* (Venise, 1538 ; aux p. 107r-136r, vulgarisation anonyme du *Dialogus* ; EN, *Solatium itineris mei. Redazione completa e redazione incompleta,* éd. G. Cattin, 1978 ; n.c., p. 163-206) ; – mss autographes : Milan, *Ambrosiana,* S.P.II.5, c. 118r-149v ; Florence, *Museo S. Marco,* ms 480, c. 170r-184v.

1495 : *Compendio di rivelatione* (Florence, 18 août 1495 ; en latin, Florence, 3 oct. 1495 ; Paris, 6 août 1496 ; Ulm, 23 août 1496 ; EN, *Compendio di rivelazioni. Testo volgare e latino,* éd. A. Crucitti, 1974 ; n.c., p. 377-456).

Fin 1495 – début 1496 : *De simplicitate christianae vitae libri* (Florence, 28 août 1496) ; *E' Libri della semplicità... tradotti da Ieronimo Benivieni* (Florence, 31 oct. 1496) ; EN, *De simplicitate christianae vitae. Testo latino e volgare,* éd. P.G. Ricci, 1959 ; n.c., p. 259-80 ; – ms autographe, Florence, *Museo S. Marco,* ms 480, c. 148r-167v.

Nov.-déc. 1497 : *Triumphus crucis* (Florence, 1497) ; *Libro della verità della fede christiana sopra el Triompho della croce,* éd. par D. Benivieni (Florence, après le 23 mai 1498 ?) ; EN, *Triumphus Crucis. Testo latino e volgare,* éd. M. Ferrara, 1961 ; n.c., p. 553-92.

Fin 1497 : *De veritate prophetica dyalogus* (Florence, 1498 ; Venise, 1507 ; EN, *Compendio di rivelazioni... e Dialogus de veritate prophetica,* 1974 ; n.c., p. 457-76). – *Confessionale pro instructione confessorum* (Brescia, vers 1499 ; *Introductorium confessorum,* avec l'*Epistola de humilitate,* Florence, 1500).

3. Œuvres spirituelles. – 1475 : *Del dispregio del mondo* (Florence, 1862 ; éd. critique dans R. Ridolfi, *Studi savonaroliani,* Florence, 1935, p. 19-34, 235-38).

1490-1491 : *Libro della vita viduale* (Florence, 1491 et 1492/93).

1491 : *Trattato del sacramento e dei misteri della Messa* (Florence, 1491) ; – ms : Bologne, *Archivio Arcivescovile,* cod. 25 (N 362) n. 2, c. 153r-155r. – *Regole a tutti e religiosi molto utile* (éd. avec le précédent) ; *Regulae quaedam brevissimae ac valde utiles quae ad omnes religiosos pertinent* (éd. avec le *Trialogus super evangelio de duobus euntibus in Emaus,* d'Antonin de Florence, Venise, 1495) ; – mss : Munich, *Staatsbibl.,* lat. 962, c. 214r-217v ; Marseille, BM 481, c. 7r-8v ; Florence, BN *Magl.* XXXVIII.55, c. 72r-75v.

1492 : *Operetta dell'amore di Jesù Cristo* (Florence, 7 mai 1492) ; – mss : Florence, BN *Magl.* XXXVIII.55, c. 75v-80v ; *Conv. Soppr.* D.8.986, c. 85v-87v ; BL, cod. Redi 44, c. 153r-156r. – *Trattato dell'umiltà* (Florence, 30 juin 1492 ; 1492/94 ; 1495) ; *Epistola de humilitate e vernaculo sermone in latinum conversa per Hieronymum Benivenium* (Florence, début 1500). – *Trattato in defensione e commendatione della orazione mentale* (Florence, vers 1492) ; *Operetta della orazione mentale* (Florence, vers 1495). – *Trattato o vero*

sermone della orazione (Florence, 20 oct. 1492 ; déc. 1492) ; ms : Florence, BN *Magl.* XXXV.116, c. 40r-41r : *Regola del vostro vivere.*

1493 : *Expositione del Pater noster* (Florence, 1494 ; sept. 1495) ; *Expositio orationis dominicae* (Florence, vers 1500).

1495 : *Oratio vel psalmus Diligam te Domine* (éd. avec le *Trialogus* de saint Antonin, cité *supra*) ; ms : Florence, BN *Magl.* XXXV.90, c. 280r-282r. – *Operette sopra i dieci comandamenti di Dio* (Florence, 24 oct. 1495 ; 1496 ?).

1496 : *Expositio psalmi LXXVIIII Qui regis Israel per modum orationis* (Florence, 28 avril 1496) ; *Expositione sopra el psalmo... per modo di orazione* (Florence, 8 juin 1496 : 2 éd. différentes ; vers 1500). – *Esposizione sopra la orazione della Vergine* (Florence, après avril 1496). – *Del discreto e ordinato modo di vivere in religione.* Capitolo che fece in San Marco il dì di Santa Croce di settembre 1496 (éd. dans *Epistole a diversi,* Florence, après le 14 août 1497).

1497 : *Declarazione del misterio della Croce* (Florence, 1497/98). – *Dieci regole da osservare al tempo delle grandi tribulazioni* (éd. dans *Epistola alle suore del Terzo Ordine di San Domenico,* Florence, après le 17 oct. 1497).

1498 : *Expositio graduum S. Bonaventurae* (Florence, après février 1498, en latin et en toscan). – *Regola del ben vivere* (Florence, 1498 ; dans *Operette,* Florence, 1499). – *Expositio in psalmum Miserere mei Deus* (Ferrare, après le 23 mai 1498 ; Reggio, mars 1499) ; mss : Florence, BN *Magl.* XXXV.104 ; *Bibl. Marucelliana,* cod. A.LXXXII, 11, c. 160r-164v ; Vaticane, *Reginense* lat. 83, c. 13r-37v ; Padoue, Univ., cod. 1108, c. 165r-183v) ; – trad. latine (Florence, 1499 ; Bologne, mars 1499) ; mss : Florence, BN *Magl.* XXXV.205, c. 33r-54v, et XXXIX.97bis, c. 1r-25r.

1498 : *Expositio in psalmum XXX In te Domine speravi* (Milan, vers 1499 ; Magdebourg, vers 1500 ; Augsbourg, 1500) ; mss : Florence, BN, cod. Landau Finaly 273, c. 1r-10v ; *Magl.* XXXIX.97bis, c. 83r-101r ; – trad. latine (Bologne, 8 avril 1499 ; Modène, vers 1499 ; Florence, vers 1499) ; mss : Florence, BN *Magl.* XXXV.205, c. 55r-68r ; *Magl.* XXXIX.97bis, c. 27r-45v ; *Magl.* XXXV.116, c. 1r-16r ; Venise, *Bibl. Marciana,* cod. Marc. Ital. V, 39, c. 92r-106v.

Toutes les œuvres spirituelles ont été éditées par M. Ferrara, EN, *Operette spirituali,* 2 vol., 1976 (n.c., t. 1, p. 263-434 ; t. 2, p. 267-419).

4. Prédication. – G. Cattin, *Il primo Savonarola. Poesie e prediche autografe del codice Borromeo* (Florence, 1973, avec notes de prédication et extraits de textes savonaroliens de tout genre), d'après le ms autographe de l'*Ambrosiana* (S.P.II.5).

1486-1490 ? : *Sermoni sopra il principio della Cantica et altri luoghi de la sacra scrittura* (Venise, 1556) ; ms : Florence, BN Rari 309 ; Padoue, *Museo Civico* C.M. 373, c. 184v-198v.

Avent 1490 : *Sermones in primam divi Ioannis epistolam* (Venise, 1536) ; trad. (Venise, 1547) ; EN, éd. par A.F. Verde, en préparation ; ms : Padoue, *Museo civico,* fondo C.M.373, c. 108r-167v.

1491-1493 : *Prediche sopra il Genesi* ; ms : Florence, *Museo S. Marco* 480, c. 83-92, 123-124 ; 93-119.

Avent 1493 : *Prediche sopra il salmo Quam bonus* (Venise, juin 1528 ; 1539).

Carême 1494 : *Sermones quadragesimales super archam Noe* (Venise, 1536). – En 1494 : *Sermones super archam Noe* (Venise, 1536). – Avent 1494 : *Prediche sopra Aggeo* (Venise, 1544 ; EN, *Prediche sopra Aggeo,* éd. L. Firpo, 1965 ; n.c., p. 491-518).

1495 : *Predica della rinnovazione della Chiesa fatta a dì 13 di gennaio 1494* (= 1495) (Florence, vers 1495) ; – *Predica fatta a dì 8 di giugno 1495* (Florence, 1497 ; peut-être 1495) ; – *Predica fatta a dì 10 di ottobre 1495* (Florence, 1497 ; peut-être 1495) ; – *Prediche sopra i Salmi* (Bologne, 1515 ; Venise, 1515) ; ms : Florence, BN, II.II.394 (ancien *Magl.* XXXV.109 ; contient les sermons 1-7, 14, 16, 18-26 et 30) ; EN, *Prediche sopra i Salmi,* éd. V. Romano, 2 vol., 1974 (n.c., t. 2, p. 317-424).

Carême 1495 : Prediche 1-28 et 30-47 = *Prediche sopra Iob...* (Venise, 1545) ; – Prediche 26-28 = *Esposizione della figura di Gedeone* (Bologne, 1538) ; – la Predica 29 est insérée dans le *Compendio di rivelazioni* (Florence, 1495, c. 10r-51r) ; – EN, *Prediche sopra Giobbe,* éd. R. Ridolfi, 2 vol., 1952 (n.c., t. 2, p. 457-74) ; – ms : Florence, BN, II.II.394, c. 57r-66r.

Carême 1496 : *Prediche sopra Amos* (Florence, février 1496/97) ; *Sunto e registro delle prediche sopra Amos e Zaccaria* (Florence, mai 1498) ; EN, *Prediche sopra Amos e Zaccaria,* éd. P. Ghislieri, 3 vol., 1972 (n.c., t. 3, p. 413-46).

Dans l'année 1496 : *Prediche sopra Ruth e Michea* (Florence, vers 1499). – *Predica fatta a dì 28 di ottobre 1496* (Florence, vers 1499). – *Prediche dell'arte di ben morire...,* 2 nov. 1496 (Florence, vers 1496) = EN, *Prediche sopra Ruth e Michea,* éd. V. Romano, 2 vol., 1962 (n.c., t. 2, p. 475-525).

Avent 1496 – Carême 1497 : *Prediche sopra Ezechiel* (Bologne, 1515) ; – *Predica fatta il venerdì santo l'anno 1497* (Sienne, 1543) ; – *Predica fatta la mattina dell'Ascensione* (Florence, après mai 1497) = EN, *Prediche sopra Ezechiel,* éd. R. Ridolfi, 2 vol., 1955 (n.c., t. 2, p. 373-98) ; mss : Prediche 49-52 : Florence, BN, *Conv. Soppr.* I.VII.25, c. 151r-172r ; *Magl.* XXXV.110, c. 255r.

Carême 1497 : *Predica,* 11 février ; ..., 18 février ; ..., 25 février ; ... *il sabbato dopo la seconda domenica di Quaresima* (4 livrets, Florence, 1498) ; *Lezione overo sermone fatto a molti sacerdoti, religiosi e secolari in San Marco...,* 15 février (Florence, 1498). – *Prediche* (sur l'*Exode*) *raccolte per ser Lorenzo Violi...* (Florence, 1505-1508) ; EN, *Prediche sopra l'Esodo* (avec le sermon du 15 février ; éd. P.G. Ricci, 2 vol., 1956 ; n.c., t. 2, p. 377-98).

Sermons divers : *Sermone fatto a suoi fratelli nella vigilia della Pasqua di Natale* (Florence, 1498) ; – *Sermo in Domino confido* (ms, Florence, *Museo S. Marco* 480, c. 137r-138v) ; – *Sermo in Passione Domini* (ms, Milan, *Ambrosiana* S.P.II.5 = codex Borromeo, c. 33r-47v) ; – *Sermo... habitus terre Prati in refectorio Fratrum coram Universitate Gymnasii Florentini dicitur Triumphus fidei* (ms, Padoue, *Museo Civico* C.M.373, c. 62r-71v) ; – (Sermo) *Si quis diligit me* (ms, Florence, BN *Nuovi Acquisti* 1277 = codex Gondi, c. 144r-158v). – EN, *Scritti vari et rari,* éd. A.F. Verde, en préparation.

5. Écrits apologétiques. – 1495 : *Epistola a un amico* (Florence, 1495, 1496, vers 1497). – Vers 1497 : *Epistola... a tutti gli electi di Dio e fedeli christiani* (Florence, 1497). – 1497 : *Epistola ad certe persone divote...* (Florence, 1497) ; – *Epistola contra la excomunicazione subreptizia nuovamente facta* (Florence, 1497, 2 éd.) ; *Epistola... contra sententiam excommunicationis contra se nuper iniuste latam* (Florence, 1497). – Toutes ces lettres sont éd. par R. Ridolfi, *Lettere,* Florence, 1933, p. 91 svv.

1497 : *Prooemium in Apologeticum Fratrum Congregationis S. Marci de Florentia..., Apologeticum...* (Florence, 1497) ; mss : Florence, BN *Conv. Soppr.* C.8.277, c. 114r-120v ; Milan, *Ambrosiana* S.P. II.5bis, c. 21r-28v.

1498 : *Subscriptione di Fra Hieronymo sotto una lettera delli suoi frati che stanno a Prato li quali tutti si erano sottoscritti e profferti entrare nel fuoco per la causa predetta. Risposta di frate Hieronymo da Ferrara...* (Florence, 5 avril 1498) ; R. Ridolfi, *Due documenti savonaroliani sopra la prova del fuocco,* dans *Bibliofilia,* t. 38, 1936, p. 234-42. – *Esortazione fatta al popolo...,* 7 avril 1498 (dans *Prediche sopra l'Esodo,* Florence, 1505-1508, c. 122r-124r, et dans *Esposizione e prediche sopra l'Esodo,* Venise, 1515, c. 141v-144r).

Tous les écrits apologétiques sont publiés dans EN, *Scritti apologetici,* éd. V. Romano et A.F. Verde, 1984 (n.c., p. 411-31).

6. Lettres. – *Le lettere di G.S.*, éd. R. Ridolfi, Florence, 1933 ; *Nuovi contributi*, Florence, 1936 ; *Studi Savonaroliani*, Florence, 1935. – L. Polizzotto, *Una lettera inedita del Savonarole*, dans *Rinascimento*, 2e série, t. 24, 1984, p. 181-89. – EN, *Lettere*, éd. R. Ridolfi, V. Romano et A.F. Verde, 1984.

Mss : Rome, *Archivio Generale dei Frati Praedicatori*, XIV 284 (miscellanea savonaroliana) ; Milan, *Ambrosiana* S.P. II. 272 ; Ferrare, *Bibl. communale* I 326 ; Lucca, *Bibl. Governativa*, cod. 1951 et 2415 ; Florence, BN *Palatino* 1168 ; Venise, *Bibl. Marciana*, lat. IX 41 ; Parme, *Palatino* 261 ; Florence, *Bibl. Riccardiana*, cod. 2053.

7. Poèmes. – EN, *Poesie*, éd. M. Martelli, 1968 (n.c., p. 55-298) ; Martelli pense que le codex Borromeo est perdu ; son analyse doit être reprise à partir de celle de G. Cattin, *Il primo Savonarola*, cité *supra*.

Bibliographie. – Nous nous bornons à l'essentiel ; on suivra l'ordre alphabétique.

1. **Répertoires.** – G. Avenzi, *Le bibliografie savonaroliane. Saggio di un catalogo analitico (1719-1953)*, dans *Bibliofilia*, t. 55, 1953, p. 59-77. – *Bibliografia delle opere del S.*, t. 1 : Cronologia e bibliografia delle prediche con contributi storici e filologici di R. Ridolfi, Florence, 1939. – *Catalogo della Collezione Guicciardiniana della BN di Firenze*, Florence, 1869-1887. – R. Ridolfi, *Gli archivi de'Gondi*, dans *Gli archivi delle famiglie fiorentine*, Florence, 1934. – L. Giovannozzi, *Contributo alla bibliografia delle opere del S., edizioni dei secoli XV e XVI*, Florence, 1953. – M. Ferrara, *Nuova bibliografia Savonaroliana...*, Vaduz, 1981. – A.J. Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550 : A Finding List*, Genève, 1983, p. 329-52.

2. **Vie.** – *Annalia conventus S. Marci de Florentia ab anno MCCCCXXXV...*, ms, Florence, BL, San Marco 370. – B. Aquarone, *Vita di fra Jeronimo S.*, Alessandria, 1857.

E.-C. Bayonne, *Études sur J.S... d'après de nouveaux documents*, Paris, 1879. – M. Brion, *Savonarole*, Paris, 1948. – P.P. Burlamacchi, *Vita del Beato I. S. scritta da un anonimo del s. XVI e già attribuita a fra Paolo Pacifico Burlamacchi...*, éd. R. Ridolfi, Florence, 1937.

A. Cappelli, *Fra G.S. e notizie intorno al suo tempo*, dans *Atti della Deputazione di Storia patria per le Province Modenesi e Parmensi*, t. 4, 1868, p. 301-406. – B. Cerretani, *Storia fiorentina*, dans J. Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, t. 3, Munich, 1904. – P. Cinozzi, *Epistola de vita et moribus I.S. fratri Iacobo Siculo*, dans P. Villari et E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di fra G.S. con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Florence, 1898, p. 1-28.

I. Del Lungo, *Fra G.S. Nuovi documenti*, dans *Archivio Storico Italiano*, nouv. série, t. 18, 1863.

S. Filipepi, *Cronaca* (extrait), dans Villari-Casanova, cité *supra*, p. 451-518. – M. Firpo et P. Simoncelli, *I processi inquisitoriali contro S. (1558) e Carnesecchi (1566/69) : una proposta di interpretazione*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, t. 18, 1982, p. 200-52.

A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a G.S.*, 2e éd., Florence, 1857 (reprint 1972). – G. Gieraths, *Savonarola Ketzer oder Heiliger?*, Fribourg/Br., 1961. – A. Huerga, *Savonarola. Reformador y profeta*, Madrid, 1978. – R. Klein, *Le procès de S.*, Paris, 1957.

Ch. Loubet, *Savonarole prophète assassiné ?*, Paris, 1967. – H. Lucas, *Fra G.S. A biografic study*, Londres, 1895. – C. Lupi, *Nuovi documenti intorno a fra G.S...*, dans *Archivio Storico Italiano*, 1866/I, p. 3-77. – V. Marchese, *Lettere inedite di fra G.S. e documenti...*, *ibidem*, Appendici 8, 1850, p. 73-203.

P. Parenti, *Storie fiorentine* (extraits), dans J. Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, t. 4, Leipzig, 1910. – G.F. Pico della Mirandola, *Vita R.P. fr. H.S.*, Paris, 1674 (cf. DS, t. 12, col. 1426-28). – G. Praticò, *Spigolature savonaroliane*, dans *Archivio Storico Italiano*, t. 110, 1952, p. 216-35.

R. Ridolfi, *Vita di G.S.*, 6e éd., Florence, 1981 (trad. franç., Paris, 1957 ; anglaise, New York, 1959). – J. Schnitzer, *Savonarola*, 2 vol., Munich, 1923-1924 (trad. ital., Milan, 1930).

N. Semenkovsky-Kuril, *Savonarola Revolutionär, Ketzer oder Prophet ?*, Olten, 1950. – G. Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI papa e di fra G.S.*, Milan, 1950. – R.C. Trexler, *Lorenzo de'Medici and S...*, dans *Renaissance Quarterly*, New York, n. 19, 1978, p. 111-23.

P. Villari, *La storia di G.S. e de'suoi tempi*, 2 vol., Florence, 1930. – *Vita latina beati Hieronymi martiris...*, de 1528 : mss, Florence, BN *Conv. Soppr.* I.VII.28 ; *Riccardiana* 2053 (avec la *Vita* écrite par G.F. Pico della Mirandola et divers documents).

Études. – T.S. Centi, *Introduzione al Commento di S. sul salmo Miserere*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 13, 1968, p. 62-71. – M. Chimienti, *La dottrina spirituale di G.S.*, Bari, 1973. – I. Colosio, *La spiritualità di fra G.S. studiata specialmente nelle sue prediche sopra Aggeo*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 11, 1966, p. 352-77. – R. De Maio, *Savonarola e la curia romana*, Rome, 1969. – D. Di Agresti, *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*, Florence, 1980.

M. Ferrara, *La Bibbia savonaroliana... L'unica Bibbia con postille autografe del S.*, Florence, 1961 ; *Indagini savonaroliane*, dans *Memorie Domenicane*, nouv. série, t. 3, 1972, p. 127-45. – E.N. Girardi, *L'« Apologetico » di S. e il problema di una poesia cristiana*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 45, 1952, p. 412-31. – F.W. Kent, *A Proposal by S. for the Self-Reform of Florentine Women (March 1496)*, dans *Memorie Domenicane*, nouv. série, t. 14, 1983, p. 335-41. – B. Kruitwagen, *Le « Speculum exemplorum » (Deventer 1481) entre les mains de S. à Brescia*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 4, Vatican, 1956, p. 209-44.

G. Pampaloni, *Il movimento piagnone secondo la lista del 1497*, dans *Studies on Machiavelli*, éd. par M. Gilmore, Florence, 1972, p. 337-47. – B. Pinchard, *J. Savonarole entre la scolastique et l'humanisme. Les doutes d'un prophète*, RSPT, t. 72/2, 1988, p. 227-40. – G. Ponte, *Attorno al S. Castellano Castellani e la sacra rappresentazione a Firenze tra '400 e '500*, Gênes, 1969. – S. Prete, *Savonarole apologista : Il « Triumphus Crucis »*, dans *Studia Picena*, Fano, t. 21, 1952, p. 1-51.

R. Ridolfi, *Studi savonaroliani*, Florence, 1935 ; *Opuscoli di storia letteraria e di erudizione*, Florence, 1942 ; *I processi del S.*, dans *Bibliophilia*, t. 46, 1944, p. 3-41. – V. Romano, *Predicazioni savonaroliane e attività redattrice dei primi editori*, dans *Bibliofilia*, t. 69, 1967, p. 277-308. – G.A. Scaltriti, *La vita religiosa nel pensiero di G.S.*, dans *Renovatio*, t. 16, 1981, p. 393-419. – J. Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, 4 vol., Munich-Leipzig, 1902-1910 ; *Savonarolas Erzieher und Savonarola als Erzieher*, Berlin, 1913 ; *S. im Streite mit seinem Orden und seinem Kloster*, Munich, 1914 ; *Peter Delfin General des Camaldulenserordens (1444-1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexander VI und Savonarola*, Munich, 1926 ; *La vita del S. scritta dal conte G.F. Pico...*, dans *Ricerche religiose*, t. 5, 1929, p. 429-34.

G. Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI papa e di fra G.S.*, Milan, 1960. – I. Taurisano, *Fra G.S. (Da Alessandro VI a Paolo IV)*, dans *Bibliofilia*, t. 55, 1953, p. 14-53. – A.F. Verde, *La congregazione di S. Marco... Il « reale » della predicazione savonaroliana*, dans *Memorie Domenicane*, nouv. série, t. 14, 1983, p. 151-237 ; *Dallo scrittoio savonaroliano di S. Marco..., ibid.*, p. 342-45 ; *Lo Studio Fiorentino 1473-1503. Richerche e documenti*, t. 4 : *La vita universitaria*, Florence, 1985, p. 1052-56, 1094-95, 1139-45, 1210-25, 1273-86, 1320-27 ; *Questioni savonaroliane aperte...*, dans *Memorie Domenicane*, t. 18, 1987, p. 368-80 ; *Ser Lorenzo Violi « segretario » del S.?*, *ibid.*, p. 381-98. – D. Weinstein, *S. and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1968 (trad. ital., Bologne, 1970). – O. Zorzi Pugliese, *A Last Testimony by S. and His Companions*, dans *Renaissance Quarterly*, t. 34, 1981, p. 1-10.

DS, voir surtout t. 4, col. 220-21 ; 1148-49 ; t. 5, col. 1444-52 *passim* ; t. 7, col. 2227, 2242.

Armando F. Verde.

« **SCALA** ». Voir art. Échelle spirituelle, DS, t. 4, col. 62-86.

SCALABONI (Laurent), ermite de Saint-Augustin, 1564-1649. – L. Torelli, qui a connu Lorenzo Scalaboni, l'appelle « notre concitoyen de Bologne », mais sans dire s'il est né dans cette ville ou dans la province, en rappelant son souvenir parmi les frères illustres du couvent des Augustins de Ravenne (*Secoli agostiniani,* t. 5, Bologne, 1678, p. 132). Plusieurs textes sûrs disent qu'il était de Ravenne soit parce qu'il a fait profession de vie religieuse en cette ville, soit parce qu'il a été affilié ensuite à ce couvent.

Des registres des prieurs généraux de l'Ordre, il résulte qu'en 1590 Scalaboni était étudiant au couvent de Fermo, en 1592 au couvent de Rimini, qu'il était en 1598 « baccalaureus et respondens », c'est-à-dire désormais enseignant dans le *Studium* interprovincial de Sienne. Dans les années 1599-1601, il fut régent des études à Gubbio (Rome, Archivio generale O.S.A., reg. Dd 46, f. 110v ; Dd 48, f. 180 ; Dd 51, f. 11v ; Dd 52, f. 23).

On ignore quand lui fut concédé le titre de maître en théologie, sous lequel il apparaît dans les actes du chapitre général célébré à Rome en 1614, auquel il participa comme prieur provincial de la Romagne. Il revint à Rome pour le chapitre général de 1620 durant lequel il eut la charge de « prior capituli ». Il retourna encore au chapitre de 1630 où il fut définiteur « ex gratia Summi Pontificis » (*Analecta augustiniana,* t. 10, 1924, p. 313, 316, 443, 445).

Les historiens de l'Ordre ajoutent qu'en 1625 Scalaboni fut nommé consulteur du Saint-Office, qu'il fut un prédicateur renommé, qu'en 1630-1633 il fut prieur du couvent de Saint-Augustin de Rome et qu'ensuite il retourna à Ravenne où il mourut le 13 juin 1649. Il était donc encore en vie quand Thomas de Herrera, mesuré dans sa louange et pendant quelques mois de 1630 hôte du couvent de Rome mentionné plus haut, lui dédia ce souvenir : « Laurentius Scalabonius, Ravennas, vir doctus et pius... plures tractatus pietate et eruditione refertos publicavit » (*Alphabetum...,* t. 2, p. 25) ; cet auteur ne cite pas les titres, comme non plus Torelli selon qui Scalaboni « a fait imprimer 25 volumes et en a laissé beaucoup manuscrits » (*Secoli...,* t. 5, p. 132).

Le premier qui donne le titre de ces œuvres est le belge Ph. Elssius, qui commet l'erreur de cataloguer deux fois cette liste sous les noms de Lorenzo de Empoli et sous celui de Lorenzo Scalaboni (*Encomiasticon augustinianum,* Bruxelles, 1654, p. 425 et 428). L'erreur a été répétée par les bibliographes postérieurs (Ossinger, Perini) et par les catalogues des imprimés de la Bibl. Vaticane et de la Bibl. Nat. de Paris. Tout doute sur l'attribution à Scalaboni de ces ouvrages est levé par le fait que les frontispices les lui attribuent explicitement. En voici la liste (incomplète) :

Affectuosi colloqui dell'anima fedele alle membra ferite del Signore, Bologne, 1609 ; – *Il Monte Sina, dell'oratione mentale,* Bologne, 1616 ; – *Moralia in passionem Domini,* 2 vol., Ravenne, 1620 et 1625; – *Harmonicum septenarium, de septem verbis Domini in cruce,* Ravenne, 1628 ; – *Lectulus Salomonis, de praecipuis B. M. Virginis doloribus ac gaudiis,* Ravenne, 1629 ; – *Planctus B. Virginis Mariae super Natum suum, crucifixum, mortuum sepulturaque datum,* Ravenne, 1629 ; – *Corona delli dodici Apostoli, dove si tratta del Simbolo della fede,* Ravenne, 1629 ; – *Sacri praeconis licentia, hoc est de humanioribus litteris a catholico contionatore adhibendis,* Rome, 1633.

Passionis Christi consideratio secundum quattuor Evangelistas, Ravenne, 1638 ; – *Mysticus caelestis Sponsi thalamus sive ornamenta et praeparationes fidelis populi ad suscipiendum pie devoteque Christum in eius Natali sanctissimo,* Ravenne, 1640 ; – *Septem psalmi spirituales et devoti in laudem et venerationem B. Deiparae recitandi,* Ravenne, 1640 ; – *Marianum decus sive epithetorum, laudum et encomiorum quibus sancti Patres Ecclesiaeque catholicae Doctores Deiparam Virginem Mariam honestarunt enarratio et explicatio,* Ravenne, 1640 ; – *Corona spirituale cioè sonetti ducento d'autori diversi... in lode et honore della B. Vergine Maria,* Ravenne, 1640 ; – *Cornucopia morale, cioè pietose rime intorno alla creazione e riparazione del mondo e penitenza del peccatore,* Ravenne, 1641 ; – *Litanie della Madonna santissima explicate in ottava rima,* Ravenne, 1641 ; – *Supplicatio peccatoris ad B. Virginem Mariam,* Ravenne, 1641 ; – *Speculum morale sanctorum, sive sermones super vitas sanctorum pro lectione ad religiosorum mensam,* 2 vol., Ravenne, 1645 et 1647 ; – *Optimum epuli condimentum sive perutilis memoria et meditatio mortis cum ceteris quoque novissimis,* Ravenne, 1648.

Pour ne pas trop allonger cette liste, on n'a pas cité quelques dissertations qui figurent sous un titre et une pagination particuliers dans certains des volumes énumérés, ni non plus les titres d'œuvres restées sans lieu et date d'édition.

Malgré ces omissions, la liste des ouvrages de Scalaboni pourrait faire penser qu'il fut un écrivain spirituel fécond. Mais plusieurs des titres sont de petits, voire très petits ouvrages, qui n'ont jamais été réimprimés ni traduits et, semble-t-il, de tirage assez limité. Ceux qui portent un titre italien sont du genre anthologique et ne contiennent pas d'exposés de doctrine spirituelle ; cette dernière se trouve dans les œuvres latines sous forme de sermons. Scalaboni s'y montre pieux, érudit et de bon sens dans les sujets controversés (par exemple à propos de la communion).

Outre Th. de Herrera, Ossinger, Elssius et Perini : I. Maracci, *Bibliotheca mariana,* t. 2, Rome, 1648, p. 21 ; – I. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae,* t. 2, Tolentino, 1859, p. 329 ; – *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister,* t. 2, Rome, 1959, p. 413. – Sur les spirituels augustins contemporains et le milieu spirituel italien de l'époque, DS, t. 4, col. 1013 ; t. 7, col. 2252-58.

David Gutiérrez.

SCANDINAVIE. Voir Nordiques (Églises), DS, t. 11, col. 427-46.

SCAPULAIRE. – 1. *Qu'est-ce que le scapulaire ?* – 2. *Scapulaire et agrégation.* – 3. *Les divers scapulaires.* – 4. *Valeur religieuse.* – 5. *Autres aspects.*

1. Qu'est-ce que le scapulaire ? – A l'origine, le scapulaire est la réduction de l'habit propre d'un ordre religieux. C'est pourquoi on l'appelle aussi « petit habit ». Il s'agit de deux carrés ou de deux rectangles de laine tissée, réunis par deux bandes ou deux cordons ; l'un des morceaux repose sur les épaules, entre les omoplates (*scapole ;* d'où le nom de « scapulaire »), l'autre sur la poitrine.

Le scapulaire est cette partie de l'habit monastique dont saint Benoît, dans sa Règle (ch. 55), dit qu'il sert pour le travail : non pas tant pour ne pas se salir, note Donatien De Bruyne (*Note sur le costume bénédictin primitif*), que, semble-t-il, pour retenir la tunique, plus ou moins ample, près du corps. Cassien décrit une sorte de scapulaire utilisé par les moines d'Égypte : ce vêtement, descendant du cou, couvrait la largeur du corps ; les bras restés libres permettaient de mieux travailler (*Inst.* I, 5). Primitivement, en Italie, le scapulaire n'était pas un habit spécifiquement religieux ; il était porté par les paysans pour le travail. Un capuchon lui était attaché. Petit à petit, ce vêtement fut abandonné par

les paysans, mais demeura en usage chez les religieux, prenant une forme plus allongée, d'abord jusqu'aux genoux puis jusqu'aux talons, devenant ainsi une partie intégrante de l'habit religieux, ou même complètement l'habit spécifique d'une famille religieuse, comme ce fut le cas pour les Carmes.

Comme habit religieux – seul ou avec le reste du vêtement –, le scapulaire a donné lieu à des récits dans lesquels il est dit apporté du ciel par le Seigneur ou par la Vierge Marie à diverses familles religieuses : Cisterciens, Prémontrés, Dominicains, Carmes, Augustins, Servites. On parle du scapulaire plus particulièrement pour les Dominicains et les Carmes.

Associée à ces visions recommandant l'habit, apparaît l'assurance du salut éternel pour celui qui aurait persévéré dans la même famille religieuse en portant son habit jusqu'à la mort (Servites, Carmes). Parfois la protection céleste était promise jusqu'après la mort, au purgatoire (Franciscains, Carmes).

2. Scapulaire et agrégation. – La transmission de l'habit des familles religieuses au commun des fidèles fut facilitée par la mentalité médiévale selon laquelle l'état religieux était d'une certaine manière indispensable au salut ; quiconque ne pouvait pas ou ne voulait pas accepter les exigences de la vie religieuse s'y agrégeait, au besoin au moment de mourir (« fratres » ou « sorores ad succurrendum »). L'agrégation faisait participer aux bienfaits spirituels de l'Ordre ; le port d'une partie de l'habit signifiait l'appartenance à telle famille religieuse. Ainsi s'explique la définition que la Congrégation des Indulgences donne des scapulaires (*Decreta authentica*, n. 423, 18 août 1868) : « Les petits scapulaires, que les fidèles ont l'habitude de porter ne sont, à leur origine, que les propres scapulaires des différents Ordres religieux, réduits, pour une plus grande commodité, à une forme plus petite ».

Tous les Ordres ne donnaient pas le scapulaire (certains ne l'avaient même pas), mais le cordon ou la ceinture. Cependant tous les Ordres les plus anciens entendaient par ce moyen étendre aux séculiers leur propre fraternité. D'où le nom de confréries (ou aussi de Tiers Ordres). Plus tard, dans certains cas, l'agrégation bornera ses effets à la participation à certaines indulgences conférées à un Ordre. D'où la distinction : pour certaines familles religieuses, le scapulaire est essentiel pour entrer dans la confrérie correspondante ; pour d'autres il offre seulement la participation à quelques indulgences.

3. Les divers scapulaires. – Il est difficile d'en faire une liste exhaustive. Beringer et De Angelis donnent des indications sur quelques scapulaires, avec référence à la famille religieuse spécifique :

– blanc avec une croix bicolore, dit de la Sainte Trinité (Trinitaires) ; – noir, dit des Sept Douleurs de la Vierge Marie (Servites) ; – marron, de la Vierge du Carmel (Carmes) ; – bleu ciel, de l'Immaculée Conception (Théatins) ; – rouge, de la Passion (Lazaristes) ; – blanc de la Vierge de la Merci ; – violet et jaune en l'honneur de saint Joseph, approuvé en 1893 (Capucins) ; – rouge, en l'honneur des saints Cœurs de Jésus et Marie, approuvé en 1900 ; – rouge avec cordon rouge que les Missionnaires du Précieux Sang ont l'habitude de bénir et de distribuer ; – noir, des Passionistes ; – scapulaire du Cœur Immaculé de Marie, des Clarétins ; – ceux du Rosaire, du Bon Conseil, de saint Michel Archange, de Jésus de Nazareth, de saint Camille de Lellis ; – le « scapulaire du Sacré-Cœur » n'est pas un vrai scapulaire, puisqu'il s'agit d'un seul morceau de tissu sur la poitrine, comme aussi le « scapulaire vert » des Lazaristes (cf. M.-É. Mott, *Le scapulaire vert...*, Paris, 1923).

1) Le *Scapulaire des Trinitaires* remonte aux premiers temps de l'Ordre de la Sainte Trinité, fondé par Jean de Matta et Félix de Valois, approuvé par Innocent III le 28 janvier 1198. Selon le trinitaire Antonio Guzman, « un grand nombre de personnes, de tout rang social, accouraient vers le saint (Jean de Matta), au monastère de Cerfroid, pour demander l'habit et avoir part à une œuvre si bonne (la rédemption des captifs). Ceux qui ne pouvaient avoir l'habit se contentaient du scapulaire ; le premier à le recevoir fut l'évêque de Meaux. Les candidats étant devenus nombreux, il devint nécessaire de leur donner une règle adaptée à leur état ». Un autre trinitaire, Angelo Romano di S. Teresa, écrit que les statuts ou règles des « Pénitents Blancs », furent approuvés le 20 mars 1306. Ces auteurs parlent d'une troupe innombrable de confrères fidèles aux œuvres prescrites pour obtenir les indulgences et les privilèges accordés à ceux qui portent le scapulaire.

Le 31 août 1522, Adrien IV accorda aux Trinitaires le « Mare Magnum » : parmi les confrères, certains portaient le scapulaire, sans autres obligations que quelques prières ou petites aumônes ; d'autres recevaient le scapulaire des mains d'un prélat, avec règles et statuts, avec ou sans vœux. Léon X, Adrien VI et Clément VII accordèrent des privilèges et des indulgences aux membres de la confrérie de la Sainte Trinité, lors de la réception du scapulaire.

2) *Scapulaire noir des Sept Douleurs, des Servites de Marie.* – L'Ordre des Servites de Marie fut approuvé en 1249. On raconte que, lors d'une apparition, la Vierge demanda que les religieux portent un habit noir avec un scapulaire de la même couleur, en souvenir des souffrances qu'elle supporta pour l'humanité. Les membres de l'Institut devaient toujours le porter, et Marie « leur promettait une récompense éternelle et la palme de la gloire céleste » (Pecoroni, *Breve notizia*, p. 11 svv). Les premiers Pères revêtirent l'habit entier, « mais ils en instituèrent un autre, plus petit, pour le distribuer à ceux des fidèles qui, refusant l'austérité du cloître, voulaient, tout en demeurant dans l'état laïc, être reçus dans la servitude de Marie » (*ibid.*, p. 14). La confrérie fut instituée en 1266 par saint Philippe Benizi. Elle s'accrut rapidement ; on relève parmi ses membres saint Louis IX de France, l'empereur Rudolphe Ier et l'impératrice, l'empereur Charles IV avec Anne son épouse, etc.

3) *Le Scapulaire bleu ciel de l'Immaculée,* des Théatins, est lié au nom de la napolitaine sœur Orsola Benincasa (1547-1618), fondatrice des Oblates Théatines (1593) et de l'Ermitage de l'Immaculée Conception (lequel ne commença qu'en 1667). Elle aurait été inspirée par une révélation survenue le 2 février 1617. Contrairement à ce que dit Beringer, il n'y est pas question du « petit habit » (*abitino*) bleu ciel qu'il fallait diffuser parmi les fidèles. Cette diffusion n'est constatée qu'en 1648. Plus d'un siècle après, lors du procès de canonisation, un Mineur observant, se référant à une tradition, rapporte une vision de la sœur Benincasa, le 2 février : la Vierge, vêtue de blanc avec un manteau bleu, lui dit qu'elle et ses religieuses devaient porter ce même habit, avec le scapulaire bleu ; la fondatrice vit immédiatement les Anges qui accompagnaient la Vierge se répandre par le monde, distribuant ces « petits habits ».

L'usage du scapulaire bleu fut introduit à Rome par Francesco Maggio (DS, t. 10, col. 73-74), qui en composa la formule d'imposition. Le 30 juin 1617, Clément X accorda

aux Théatins la faculté de bénir et d'imposer le scapulaire aux fidèles. Le 21 mai 1894, le cardinal Lucido Parrochi, vicaire de Léon XIII, érigea à Rome, à S. Andrea della Valle, la confrérie de l'Immaculée Conception que le pape éleva au rang d'archiconfrérie, le 18 septembre suivant. Porter le scapulaire, c'est honorer le privilège de l'Immaculée Conception de Marie et demander à Dieu la conversion de ceux qui vivent esclaves du vice.

4) *Le Scapulaire rouge ou de la Passion,* des Lazaristes, se réfère à une apparition du Christ à une sœur de Charité, Apollonie Andrieu, le 26 juillet 1846, apparition qui se répéta par la suite. Le Seigneur avait en main un scapulaire rouge, avec des cordons rouges. Sur un côté on voyait le crucifix et les instruments de la Passion ; tout autour on pouvait lire : « Sainte Passion de Notre Seigneur Jésus Christ, sauve-nous ». L'autre côté portait les images des Cœurs de Jésus et de Marie ; une croix rayonnante semblait en sortir autour de laquelle on pouvait lire : « Saints Cœurs de Jésus et de Marie, protégez-nous ». En même temps, la sœur Apollonie sentait un grand désir du Sauveur de voir ce scapulaire répandu parmi les fidèles. Le Jour de l'Exaltation de la sainte Croix, la religieuse entendit de la bouche du Christ : « Une grande augmentation de foi, d'espérance et de charité est réservée, tous les vendredis, à ceux qui portent ce scapulaire ».

Le supérieur général de la congrégation de la Mission en parla à Pie IX et un rescrit du 25 juin 1847 accorda aux Lazaristes la faculté de bénir et de distribuer le scapulaire de la Passion. Le 21 mars 1848, un autre rescrit permettait au supérieur des Lazaristes de déléguer à d'autres cette faculté. Ceux qui portent ce scapulaire ne forment ni confrérie ni association.

5) *Le Scapulaire marron,* des Carmes, est le plus célèbre et le plus répandu (Beringer, t. 2, p. 195). Il promet à qui le porte avec dévotion une aide pour persévérer dans le bien jusqu'à la mort et une prompte libération des flammes du Purgatoire. De tels « privilèges » sont une extension de ceux des Carmes.

Les « privilèges » de la persévérance finale et de la prompte délivrance du purgatoire ont comme support deux visions mariales : la première du prieur général saint Simon Stock, la deuxième du pape Jean XXII. Selon la première tradition, la Vierge apparut à un moment de particulière tribulation dans l'Ordre du Carmel, au début de son développement en Europe. Selon une rédaction ancienne du *Catalogo dei Santi Carmelitani,* qui est à la base du récit, Simon Stock suppliait la Vierge d'accorder à son Ordre quelque privilège spécial. La Vierge lui apparut portant à la main le scapulaire et lui dit : « Ceci est un privilège pour toi et pour tous les tiens : qui meurt en le portant sera sauvé ». Une rédaction plus longue dit : « celui qui meurt en le portant ne souffrira pas le feu éternel... il sera sauvé ». Ainsi il s'agit d'un privilège accordé à l'Ordre. Mais l'extension des bienfaits aux séculiers se fit très vite et une nouvelle rédaction du *Catalogo* montre comment des personnages importants du royaume d'Angleterre furent admis à participer à ce « grand privilège ». La vision fit l'objet de nombreuses études. Ce récit est d'ailleurs commun à d'autres familles religieuses de l'époque : on ne peut pas dire qu'il soit irréfutable, ni non plus certainement faux.

Le second privilège, communément appelé « privilège sabbatin », eut pour origine une bulle datée du 3 mars 1322 attribuée à Jean XXII. La Vierge aurait promis au pape protection contre ses adversaires, à condition qu'il affirme aux Carmes que, dans la mesure où ils auraient persévéré dans l'observation de leurs vœux, ils seraient sauvés ; si d'autres, par dévotion, faisaient partie de leur sainte religion en portant le signe du saint habit, se faisant appeler confrères ou consœurs de cet Ordre, ils seraient absouts du tiers des peines dues pour leurs péchés, le jour même de leur entrée dans l'Ordre, à condition, pour les femmes, d'observer la chasteté selon leur état propre ; de plus, le premier samedi après leur mort, Marie descendrait au Purgatoire pour les libérer. Aujourd'hui, la critique nie l'authenticité de la bulle ; elle considère ce récit comme un de ces nombreux « exempla » qui, au moyen âge, avaient pour but d'illustrer un fait connu par ailleurs. Nous sommes là en présence de deux éléments : l'efficacité de l'habit religieux, symbole de la vie religieuse elle-même, en référence au salut éternel et la concession d'indulgences. Clément VII et Grégoire XIII, en confirmant ces croyances, facilitèrent le grand développement de la dévotion à la Vierge du Carmel. En 1604, Clément VIII autorisa l'érection des confréries ; en 1606, Paul V accorda des privilèges spéciaux à celle du Carmel, lui fixant le 16 juillet comme fête patronale. Le 20 février 1613 la Congrégation de l'Index émit un décret : il est permis aux Carmes de prêcher et de dire que le peuple chrétien peut pieusement croire dans le secours de la Vierge du Carmel pour les âmes des frères et des confrères de la Compagnie ; que la Vierge aidera par sa continuelle intercession, pieux suffrages, mérites et spéciale protection après leur mort, spécialement le samedi, les âmes des confrères qui meurent en état de grâce et qui durant leur vie auront porté l'habit, observé la chasteté selon leur état et récité le Petit Office ou – s'ils ne savent pas lire – observé les jeûnes prescrits par l'Église ainsi que l'abstinence de viande le mercredi et le samedi. Benoît XIV jugea ce décret « sapientissimus » ; il fut inséré dans le Sommaire des indulgences en 1678 sous Innocent XI, puis dans le Sommaire du 4 juillet 1908 où l'on parle du « privilegium vulgo dictum sabatinum ».

Pie XII, qui faisait partie de la confrérie du scapulaire du Carmel, en recommanda la dévotion. Dans une allocution, il rappela que le scapulaire est essentiellement un habit ; celui qui le reçoit est associé, plus ou moins intimement, à l'Ordre du Carmel et fait profession d'appartenir à Notre Dame ; d'où l'exhortation à marcher d'une manière digne de sa vocation, sur les traces des grands saints que le Carmel a donnés à l'Église (*Analecta Ord. Carm.,* t. 16, 1951, p. 97-98).

Dans la réforme liturgique d'après Vatican II, alors que toutes les célébrations liées à des dévotions particulières ont été supprimées, la mémoire de la Vierge du Carmel a été conservée et avec elle la dévotion véhiculée par le scapulaire (*Lumen Gentium,* n. 67). Citant Pie XII, Paul VI recommande le Rosaire et « l'usage religieux du scapulaire du Carmel..., forme de piété qui, à cause de sa simplicité, convient à tous les tempéraments et qui est largement répandue » (2 février 1965, dans AAS, t. 57, 1965, p. 378).

4. Valeur religieuse. – D'après la pensée du motu proprio *Sacrorum Antistitum* de Pie X (1910), les dévotions privées, quant à leur origine historique, sont à étudier à la lumière d'une critique sereine ; quant à leur valeur religieuse, elles sont à estimer selon leur lien avec les vérités de la foi et selon l'aide qu'elles peuvent apporter à la vie chrétienne (cf. Esteve, *In sacro scapulare,* p. 172). Le scapulaire se réfère à un Ordre religieux ; celui qui le reçoit s'engage à en faire

partie d'une certaine manière, avec les richesses que cet Institut offre. C'est la spiritualité même de l'institut qui est mise à la disposition du fidèle qui s'efforcera de l'assimiler (cf. décret *Apostolicam Actuositatem*, n. 4).

Porter le scapulaire exige donc l'engagement d'une consécration au Seigneur ; dans le cas du Carmel, à la Vierge Marie. C'est ainsi que l'ont compris les nombreux fidèles qui, aujourd'hui comme par le passé, se sont confiés à la Vierge par le moyen du scapulaire, attendant son secours pour une bonne mort et une rapide libération du Purgatoire. Les scapulaires qui n'agrègent pas à un institut religieux sont, eux aussi, l'expression d'une dévotion envers quelque mystère de la foi auquel ils entendent participer.

L'aide spirituelle qu'a pu apporter la dévotion du scapulaire échappe évidemment dans la plupart des cas. *La littérature dévotionnelle* qui s'est développée autour des scapulaires donne néanmoins une idée de la façon dont les clercs s'efforçaient de former les chrétiens et de répondre à leur attente, voire à leurs goûts. Cette littérature est foisonnante, souvent des livrets anonymes faits d'explications historiques ou légendaires, d'orientations spirituelles, de pratiques de dévotion.

Voici quelques titres concernant uniquement le scapulaire du Carmel : Grégoire-Nazienzène de Saint-Basile, *L'adoption des enfants de la Vierge dans... la confrairie de N.-D. du Mont Carmel* (Paris, 1641, 1173 p.). – Th. Raynaud sj, *Scapulare Partheno-Carmelitanum illustratum et defensum* (contre les critiques de J. de Launoy ; Paris, 1654 ; dans ses *Opera*, t. 7, Lyon, 1665, p. 241-304). – Mathias de Saint-Jean, *La véritable dévotion du sacré Scapulaire...* (Paris, 1656). – Séraphin de Saint-François, *Le signe du salut ou la dévotion du saint Scapulaire...* (Angers, 1704). – *L'institution et les merveilles du S. Scapulaire...* (Paris, 1746).

T. Chais, *Excellence de la dévotion au S. Scapulaire* (Lyon, 1809 ; Avignon, 1825). – S. Grassi, *Compendiosa narrazione delle indulgenze, privilegii... concesse all'ordine, confraternite... della... Maria Vergine del Carmine* (7e éd., Forli, 1834). – L. de Sambucy, *Manuel de la confrérie du Scapulaire* (Paris, 1835) ; *Manuel de la dévotion au S. Sc.* (Paris, 1842). – Brocard de Sainte-Thérèse, *Recueil d'instructions sur la dévotion au S. Sc.* (3e éd., Gand, 1866). – Henri-Marie de Sainte-Thérèse, *Scapulaire de N.-D. du Mont-Carmel* (2e éd., Paris, 1895). – R.F. Clarke sj, *Le Sc. de N.-D. du Mont-Carmel, son double privilège...* (trad. de l'anglais, Nemours, 1899). – Bernhard vom heiligsten Sakramente, *Das Schutzkleid Mariens* (Mayence, 1899). – Etc.

5. Autres aspects. – 1° *Bénédiction et imposition.* – Selon l'*Ordo benedictionis et impositionis scapularii*, celui qui s'agrège à une confrérie pour faire partie spirituellement d'un institut religieux doit observer les normes particulières de cet institut (n. 1210). La bénédiction et l'imposition se font, autant que possible, lors d'une célébration commune. S'il s'agit d'un tel scapulaire, l'admission doit être faite par un membre (prêtre ou diacre) du même institut, ou par un ministre délégué par l'autorité compétente (n. 1208). On prévoit des rites d'entrée, lecture de la Parole de Dieu, prières en commun, prière de bénédiction, imposition, participation aux bénéfices spirituels de l'institut, conclusion.

2° *La médaille.* – L'*Ordo benedictionis* (n. 1209) prévoit que, après la bénédiction et l'imposition du scapulaire, on peut lui substituer une médaille bénite (décret du Saint Office, section des Indulgences, du 16 décembre 1910 ; AAS, t. 3, 1911, n. 22-23). La médaille doit porter, sur une face, l'image du Sacré-Cœur de Jésus et sur l'autre face l'image de la Vierge.

3° *Les Indulgences.* – Aux scapulaires sont attachées des indulgences qu'on peut gagner dans des circonstances et à des jours particuliers. Selon les normes de la constitution apostolique *Indulgentiarum doctrina* de Paul vi (1er janvier 1967 ; AAS, t. 59, 1967, n. 21), les indulgences enrichissent les actions des fidèles et non les choses ou les lieux qui sont seulement l'occasion de les acquérir.

Francesco di S. Lorenzo, *Compendio memorabile della istitutione, approbatione... dell'Ordine della SS.ma Trinità... e di due delle più sante confraternità... quella del Scapolario d'esso Ordine*, Rome, 1650. – A. Guzman, *Tratado del origen de la Confraternidad* (des Trinitaires), Madrid, 1730. – F.M. Pecoroni, *Breve notizia dell'abito e corona dei Sette Dolori*, Rome, 1781.

Abbé Guglielmi, *Recueil des scapulaires...*, Paris, 1862 (trad. de plusieurs opuscules italiens). – *Decreta authentica S. Congregationis indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae ab anno 1668 ad annum 1882 edita...*, Ratisbonne, 1883. – *Rescripta authentica S. Congregationis...*, éd. par J. Schneider, Ratisbonne, 1885. – F. Beringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, 2 vol., Paris, 1890 ; 4e éd. 1925 (trad. de l'allemand).

Regola e manuale dei fratelli e sorelle del terz'Ordine dei Servi di Maria, Rome, 1895. – V. Cardella, *Votum consultoris*, dans *Analecta Ord. Carmelitarum*, t. 1, 1909-10, p. 308-14, 338-44, 369-73. – D. De Bruyne, *Note sur le costume bénédictin primitif*, RBén., t. 33, 1921, p. 58-61. – Ph. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Fribourg/Br., 1931 ; cf. dans *Römische Quartalschrift*, t. 28, supplément, p. 134-42. – *Diploma facultatis benedicendi et imponendi scapulare caeruleum B. Mariae Virginis Immaculatae, una cum historia...*, Rome, 1938, p. 10-13. – A. Michel, art. *Scapulaire*, DTC, t. 14, 1939, col. 1254-59.

Romano di S. Teresa, *Le affiliazioni dell'Ordine Trinitario. Appunti storici*, Rome (1947 ?). – S. De Angelis, *De indulgentiis, tractatus quoad earum naturam et usum* (Asti, 1946), p. 175-85 ; *De fidelium associationibus*, 2 vol., Naples, 1952. – B. Xiberta, *De visione Simonis Stock*, Rome, 1950. – E. Esteve, *Il sacro scapolare mezzo di vita interiore e segno di consacrazione al Cuore Immacolato di Maria*, dans *Lo Scapolare*, n. 3-4, Rome, 1950-51, p. 172-76 ; *De valore spirituali devotionis S. Scapularis*, Rome, 1953. – F. Andreu, *L'abitino ceruleo dell'Immacolata*, dans *Regnum Dei*, t. 9-10, 1953-54, p. 97-114.

Élisée de la Nativité, *Le scapulaire du Carmel, étude historique*, Tarascon, 1958. – L. Saggi, *La bolla Sabatina, ambiante, testo, tempo*, Rome, 1967 ; *S. Maria del Monte Carmelo*, 1968. – G.M. Colombas, art. *Abito religioso*, DIP, t. 1, 1974, col. 50-56. – *Rituale romanum ex decreto... Vaticani II instauratum... de benedictionibus*, ed. typica, Rome, 1985, p. 462-68.

Ludovico Saggi.

SCARAMELLI (Jean-Baptiste), jésuite, 1687-1752. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres et doctrine.*

1. Vie. – Né à Rome le 23 décembre 1687, Scaramelli, après avoir terminé ses études de philosophie, entra dans la Compagnie de Jésus au noviciat romain de Saint-André le 21 septembre 1706.

Après ses premiers vœux, il reste encore une année au noviciat pour approfondir ses études de rhétorique. Son frère Filippo entre au même noviciat durant cette année ; il sera recteur de plusieurs collèges. A Saint-André, Scaramelli reçoit les bases de sa vie religieuse et spirituelle auprès de supérieurs et de directeurs de conscience comme Fabio Mansi, Fortunato Accarigi, Girolamo Arnolfino, Benedetto Rogacci (cf. G.A. Patrignani, *Menologio*, Venise, 1730, novembre, p. 159 ; juin, p. 79 ; février, p. 95 ; sur Rogacci, DS, t. 13, col. 867-69).

Après avoir enseigné les lettres aux collèges de Raguse (Dalmatie ; 1709-12) et de Loreto (1712-14), Scaramelli commence en 1714 ses études théologiques au Collège Romain, tout en étant dès 1715 répétiteur de philosophie et de théologie au Collège Germanique. Ordonné prêtre en 1717, il garde le même office de répétiteur pendant un an et y ajoute celui de directeur de la congrégation mariale des plus jeunes séminaristes.

En 1718-19, il fait sa troisième année de noviciat sous la direction de Tommaso Capace. Puis durant trois ans il enseigne la philosophie au collège de Macerata, où il fait sa profession solennelle (2 février 1721). En 1722, il est envoyé à Ascoli comme prédicateur et directeur de la congrégation de la bonne mort. L'année suivante, les supérieurs le destinent aux missions populaires, qui seront son activité principale pour le reste de sa vie ; il y eut pour compagnon Francesco S. Bianchi (1685-1768 ; cf. É. de Guilhermy, *Ménologe, Assistance d'Italie*, t. 1, Paris, 1893, p. 451), avec lequel il parcourut de long en large le centre de l'Italie.

Missionnaire, Scaramelli utilise les méthodes de Paolo Segneri l'Ancien (DS, *infra*, col. 519-22) : prédications sur les places, processions de pénitence, longues heures au confessionnal, communion générale de la population, etc. Durant le temps du carême et les mois d'été, il prêche un carême dans une église particulière et donne les exercices spirituels à des prêtres ou à des religieux. Le couple Scaramelli-Bianchi devint célèbre, surtout en Ombrie et dans les Marches, au point que le supérieur général de la Compagnie Francesco Retz recevait des demandes expresses afin qu'il ordonne aux deux missionnaires d'aller ici ou là. Scaramelli mourut subitement à Macerata, là où il avait commencé son œuvre missionnaire, le 11 janvier 1752.

2. Œuvres et doctrine. – Quand Scaramelli n'était pas pris par ses ministères apostoliques, il utilisait son temps à étudier et à écrire dans divers collèges : Macerata (1723-1728, 1738 ; 1750-1752), Monte Santo (1729-1731), San Sepolcro (1739-1750). Il s'est acquis un nom et une autorité dans la spiritualité chrétienne non pas tant par ses missions que par ses ouvrages d'ascétique et de mystique. Cependant il faut noter que sa doctrine spirituelle semble devoir davantage à ses contacts avec les âmes qu'à des études théoriques. C'est peut-être à cela que sont dues les critiques, parfois fondées, des spécialistes modernes en ces matières. Dès les débuts de son apostolat, Scaramelli s'intéressa aux mystiques – et il semble qu'il l'ait été lui-même –, en particulier parce que ses ministères le mettaient en rapport avec de telles personnes : « Presque en chaque lieu on trouve quelque âme que Jésus conduit par une voie extraordinaire vers une haute perfection » (*Direttorio mistico* I, ch. 1). Lui-même dirigea à partir de 1728 la clarisse Maria Crocifissa Satellico † 1745 et, dix ans plus tard, la tertiaire dominicaine Angelica Cospari (qui lui survécut) ; il écrira leur vie. Il fut aussi en rapport avec Maria Eletta Sani (DS, *supra*, col. 334-35).

C'est dans ce contexte qu'il rédigea son *Direttorio mistico*, son ouvrage le plus connu, mais qui fut discuté. A la fin de 1743, il le présenta au jugement des réviseurs de la Compagnie (Claude Guérin, I. Pien, Giovanni Montanari), qui se déclarèrent opposés absolument à la publication. Quand le supérieur général Fr. Retz communiqua leur avis à l'auteur, celui-ci demanda une nouvelle révision. Entre-temps était arrivé le jugement du 4e réviseur, Manuel de La Reguerra (DS, t. 9, col. 281-84), très compétent en matière de mystique ; ce jugement était favorable à la publication sous réserve de corrections. Retz décida donc de soumettre l'ouvrage à une nouvelle révision et choisit pour ce faire Fabio Danzetta ; son avis fut encore plus négatif que celui des trois premiers et il comportait même des phrases ironiques et méprisantes ! Scaramelli, averti, ne se découragea pas ; il demanda de pouvoir soumettre son œuvre au jugement du Saint-Office, mais le supérieur général lui demanda d'y renoncer et de se satisfaire des jugements déjà portés. Scaramelli obéit, mais il ne cessa pas durant les années suivantes de corriger et d'améliorer son manuscrit, dans l'espoir évident qu'un jour il pourrait être publié.

L. Hogue a soigneusement étudié les documents, les censures et une lettre de 19 pages de Scaramelli adressée au secrétaire de la Compagnie Giovanni Scotti pour répondre aux critiques des censeurs (documents conservés aux Archives romaines de la Compagnie). Il recherche quelles furent les vraies raisons qui empêchèrent la publication. A côté de défauts (inexactitudes, expressions susceptibles d'être mal comprises, etc.), il lui semble que la raison principale fut l'ambiance antimystique qui s'était développée et presque officiellement établie à la suite de la crise quiétiste ; s'y ajoutait, du côté de la Compagnie, dans la conjoncture difficile de ces années, le souci de ne pas prêter le flanc aux attaques de ses ennemis.

Cependant, dans les dernières années de Scaramelli, le *Direttorio mistico* circula en copies manuscrites entre les mains d'amis et de connaissances. Après sa mort, l'éditeur vénitien Simone degli Occhi crut pouvoir publier l'ouvrage encore inédit d'un auteur dont un autre livre avait été publié avec l'approbation de la Compagnie (*Discernimento degli spiriti*). C'est ainsi que le *Direttorio mistico* n'a jamais été explicitement approuvé par la Compagnie, mais seulement par l'inquisiteur général de Venise, Paolo T. Manuelli, le 28 novembre 1753.

1° *Il Direttorio mistico* « indirizzato ai direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della contemplazione » (Venise, 1754, 532 p.). L'ouvrage est divisé en 5 parties : notions préliminaires de théologie et de psychologie utiles pour comprendre les expériences et la doctrine de la mystique ; – la contemplation en général (nature, principes qui la produisent, propriétés et effets, dispositions nécessaires, questions annexes) ; – les 12 degrés de la contemplation « che procedono da atti non distinti » (oraison de recueillement, silence spirituel, oraison de repos, angoisse et soif d'amour, ivresse d'amour, touches mystiques, sommeil spirituel, union fruitive d'amour, union simple, union extatique, rapt, union stable ou mariage spirituel) ; – les degrés de la contemplation qui proviennent d'actes distincts, comme les visions, paroles intérieures, révélations, etc. – la purification passive des sens et de l'esprit.

Les expériences de type proprement mystique proviennent de l'infusion de grâces du Saint Esprit ; plus ces grâces sont élevées, plus le degré d'oraison est élevé. Elles suscitent en l'âme une lumière plus ou moins parfaite et durable et un amour expérimenté (cf. II, ch. 14 ; III, ch. 15). Après les explications plus doctrinales et descriptives, Scaramelli donne des conseils pratiques pour aider les directeurs spirituels. Notons que la classification des divers degrés s'inspire de celle de D. Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 407-09).

L'ouvrage a connu un grand succès : Venise, 1754, 1756, 1760, 1765, 1770, 1778, 1799 ; Naples (avec le *Discernimento degli spiriti*), 1763, 1768, 1773, 1840 (3 vol.), 1857 (2 vol.) ; Bassano, 1840. – Trad. latine, Brixen, 1778 ; Louvain-Bruxelles, 1857 ; – trad. espagnole par E. Garcia, Madrid, 1790, 1791-1795, 1817 ; Barcelone, s d ; – trad. allemande par

B.M. Lierheimer, 2 vol., Ratisbonne, 1855-1856 ; par M. Schmid, Leutesdorf, 1937 ; – trad. franç. par F. Catoire, Paris, 1863 ; – trad. polonaise, Varsovie, 1888.

Trad. anglaise abrégée, Londres, 1857 ; – *Compendio in forma di dialogo,* par P.G. Santoni, Rome, 1776 ; autres abrégés, en italien, Turin, 1895 et Vicence, 1926.

2° *Discernimento degli spiriti* « per il retto regolamento delle azioni... » (Venise, 1753), ouvrage fondé sur l'enseignement d'Ignace de Loyola et d'Alvarez de Paz et sur l'expérience personnelle de l'auteur, qui eut permission de publier le 20 décembre 1750 par le provincial de Rome, Giovanni Timoni, un compagnon de noviciat de Scaramelli. Il s'agit en fait de la 6e partie du *Direttorio mistico.*

Après des explications générales sur ce qu'on entend par les esprits et la difficulté de les discerner (ch. 1-2), Scaramelli traite du discernement des grâces *gratis datae,* des vertus acquises (ch. 3-4), des moyens dont dispose le directeur pour acquérir un bon discernement (ch. 5), puis il revient aux marques de l'esprit divin (ch. 6), de l'esprit malin (ch. 7) dans les mouvements de notre intelligence, de même dans ceux de notre volonté (ch. 8-9) ; il traite enfin des esprits « douteux et incertains », des manières diverses par lesquelles l'esprit du Seigneur opère en l'âme, des artifices du malin, des illusions (ch. 10-15). L'ouvrage a un caractère plutôt pratique : il vise à aider les directeurs spirituels.

Éd. italiennes : Venise, 1753, 1756, 1764 ; avec le *Direttorio mistico* dans les éd. napolitaines de 1763, 1768, 1773 et 1840 ; Lucques, 1861 ; Rome, 1866 ; Rome, 1946 avec *Dottrina di S. Giovanni della Croce,* éd. D. Mondrone (l'introd. de ce dernier est republiée dans *La Civiltà Cattolica,* 1946, t. 2, p. 128-38). – Trad. allemande, Ratisbonne, 1861, 1888 ; – franç. par F. Catoire (à la suite du *Directoire mystique*), Paris, 1863 ; par A. Brassevin, 1893, 1910 ; – espagnole par P. Bonet, Madrid, 1790, 1793, 1804, 1905. – P. Dal Molin a donné un *Compendio del discernimento...,* Vérone, 1876.

3° *Direttorio ascetico* « in cui s'insegna il modo di condurre le anime per le vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana » (approbation, 8 juillet 1751), Naples, 1752. L'ouvrage comporte quatre parties : 1) Moyens nécessaires qui conduisent à la perfection (désir de la perfection, choix d'un bon directeur, lecture, méditation, prière vocale et mentale, présence de Dieu, confession, examen de conscience, communion fréquente, dévotion à Marie et aux saints) ; – 2) les obstacles et les moyens de les surmonter (sens, passions, amour des richesses, de l'honneur et de la vaine gloire, scrupules, etc.) ; – 3) les vertus morales ; – 4) les vertus théologales, y compris la conformité à la volonté de Dieu.

Naples, 2 vol., 1752, 1759, 1766, 1770, 1774 ; Venise, 1754, 1756, 1758, 1762, 1764, 1776, 1784, 1793, 1796 ; Bassano, 1838, 1843, 1853 ; Turin, 1864, 1875, 1883, 1892 ; Rome, 1942 ; – *Compendio del direttorio ascetico,* par P. Dal Molin, Vérone, 1875 ; par I. Morello, Padoue, 1956.

Trad. en allemand par A. Natterer, 4 vol., Augsbourg, 1778 ; Ratisbonne, 1853-1855 ; 1867, 1901, 1905, 1911 (5e éd.) ; – en latin, Augsbourg, 1770 ; Brixen, 1778 ; Louvain, 4 vol., 1848 ; – en anglais, 4 vol., Dublin-Londres, 1868-1870 ; – en espagnol, par E. Garcia, Madrid, 1794, 1806, 1876 ; Madrid, 1900-1901, 1908 ; Morélia (Mexique), 1854 ; – en français par J.-J. Rudeau (*Méthode de direction spirituelle...,* 4 vol., Paris, 1854, 1857, 1867, 1868, 1915) ; par J.-B.-C. Pascal (*Guide ascétique...,* 4 vol., Paris, 1856 ; 4e éd. 1863) ; autre trad. : *Le directoire spirituel ou méthode...* (4 vol., Liège, 1855, 1869) ; – en polonais, Varsovie, 1888-1890. – Des extraits ont paru séparément, comme le traité des scrupules (Bruxelles, 1892) ou celui sur la dévotion mariale (Bruxelles, 1980).

4° *Dottrina di S. Giovanni della Croce* (résumé de ses œuvres spirituelles ; Venise, 1815 ; Lucques, 1860 ; Naples, 1892 ; avec le *Discernimento degli spiriti,* éd. D. Mondrone, Rome, 1946). L'ouvrage est composé de trois traités : sur les purifications actives, sur les passives et sur les plus hauts états spirituels ; fiançailles et mariage spirituels, vive flamme d'amour.

5° *Vita di Suor Maria Crocifissa Satellico* (Venise, 1750, 1752, 1761, 1766). C'est le seul ouvrage paru du vivant de Scaramelli ; il fut mis à l'index en 1769, probablement parce que l'auteur se prononçait sans assez de réserve sur la sainteté de cette clarisse, avant même que l'autorité ecclésiastique en ait jugé. Scaramelli rapporte les austérités et les grâces mystiques de celle qui fut sa pénitente (cf. BS, t. 11, 1968, col. 663-64).

Le franciscain A. Bellisandi réédita cette *Vita* (Rome, 1819), en la corrigeant. Maria Crocifissa Satellico figure parmi les causes de béatification en cours.

6° O. Marchetti a identifié comme étant de Scaramelli la *Vita della serva di Dio Angelica Cospari, fondatrice delle Sigg. Maestre Pie in Borgo S. Sepolcro* † 1757 ; il la laissa inachevée et elle fut terminée par Cherubino Ciappolini qui dirigea la sœur après la mort de Scaramelli. La *Vita* insiste sur les grandes souffrances physiques et les dons mystiques de la sœur. Le ms est conservé chez les *Maestre Pie* à San Sepolcro (487 p. + 1 appendice).

7° L'institut historique de la Compagnie de Jésus (Rome) conserve des *Discorsi di Missione del Pre. Gianbattista Scaramelli* (ms, 18e s., 270 p. in-8°).

Les ouvrages doctrinaux de Scaramelli sont devenus des autorités en matière spirituelle ; à ce titre ils sont souvent invoqués dans les articles thématiques du DS. Scaramelli adopte une manière beaucoup moins théologique qu'un La Reguerra ; il vise directement la pratique de la vie et de la direction spirituelles. Cependant il garde l'ordre systématique qui s'est progressivement imposé en matière d'ascèse et de mystique depuis les systématisations des théologiens carmes de la mystique. Sa doctrine est sûre, claire autant qu'il est possible dans ce domaine, et les avis contraires aux siens ne concernent que des points de détail. Son *Direttorio ascetico* égale en influence l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* d'Alonso Rodriguez (DS, t. 13, col. 853-60). En dépit d'une certaine complexité dans l'exposé, le *Direttorio mistico* est l'un des meilleurs qui soit.

Sa propre expérience a persuadé Scaramelli de l'importance de la direction spirituelle pour tout chrétien désirant avancer dans la vie spirituelle ; il insiste sur l'ouverture du dirigé et sur son obéissance à son directeur, à cause des difficultés, erreurs et illusions qui guettent le fidèle sur ce chemin, en particulier dans le domaine mystique. Parallèlement, sa conception du bon directeur est exigeante : il doit bien connaître son dirigé (tempérament, passions, désirs, conditions de son existence), être expérimenté dans le discernement

des esprits (mouvements intérieurs, inclinations, appels expérimentés, etc.), se maintenir sur la réserve devant les authentiques appels de la grâce et éviter d'imposer ses propres vues et ses propres conceptions ; le critère ignatien de l'adaptation à la personne du dirigé est ici une règle d'or.

Scaramelli, peut-être dans un souci de clarté pédagogique, distingue nettement contemplation acquise et contemplation infuse. La première est atteinte par les efforts humains soutenus par la grâce ; la seconde, même si elle suppose d'ordinaire une longue préparation et des dispositions intérieures adéquates, ne dépend que du don gratuit de Dieu. Si en doctrine cette distinction est exacte, par contre dans la direction spirituelle concrète, peu de cas sont aussi tranchés.

Scaramelli déplore que beaucoup de directeurs n'estiment pas assez la contemplation infuse, même si elle n'est pas nécessaire à la perfection, laquelle consiste en la charité ; d'un autre côté, il les met en garde contre le désir de pousser le dirigé dans ce sens. Il leur revient seulement de le guider vers la perfection. S'ils constatent les signes sûrs d'un appel à la contemplation infuse, ils devront rassurer le dirigé, vaincre ses craintes et dissiper ses illusions. Selon notre auteur, Dieu s'adapte à la nature et au tempérament des personnes y compris dans les grâces mystiques ; ce qui l'amène à des considérations d'ordre psychologique comme celles-ci : les tempéraments dociles et calmes sont plus disposés à ces grâces que les fantaisistes, mélancoliques et entêtés... Quant à désirer d'être élevé à la contemplation infuse, Scaramelli pense qu'on peut y aspirer, mais dans une grande humilité et en s'abandonnant à ce que Dieu voudra ; il serait meilleur de s'en tenir indigne et de rester dans l'indifférence.

Le but visé par Scaramelli est essentiellement pastoral ; son œuvre présente l'ensemble de la vie spirituelle ; elle fait constamment appel à l'intelligence du lecteur pour comprendre, discerner, juger ses expériences, ses efforts, son cheminement, l'action et les appels de la grâce. L'équilibre même de sa doctrine a puissamment contribué à dissiper la méfiance à l'égard de la mystique que la réaction antiquiétiste avait contribué à répandre (cf. DS, t. 7, col. 2261-62).

Voir DS, t. 1, col. 533 (amour propre), 1011 (ascèse) ; – t. 2, col. 1295, 1299 (communion spirituelle), 1441 (confirmation en grâce), 2054 (contemplation) ; – t. 3, col. 236-38 (démon), 597, 603 (désir de la perfection), 1135 (direction spirituelle), 1255, 1278, 1289 (discernement des esprits) ; – t. 4, col. 2143 (extase) ; – t. 7, col. 1400 (illusions), 2335 (ivresse spirituelle) ; – t. 9, col. 1263 (luxure spirituelle) ; – t. 10, col. 954 (mélancolie) ; – t. 12, col. 2314 (prière) ; – t. 13, col. 651 (influence de Richard de Saint-Victor) ; – t. 14, col. 1050 (Sommeil spirituel).

Sommervogel, t. 7, col. 689-94 ; t. 9, col. 840-41. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* 5e éd., t. 4, Paris, 1930, p. 439-41. – O. Marchetti, *Un'opera inedita... attribuita al P. Scaramelli,* AHSI, t. 2, 1933, p. 230-57. – L. Hogue, *The Direttorio mistico of J.B. S.,* AHSI, t. 9, 1940, p. 1-39 ; art. *Scaramelli,* DTC, t. 14/1, 1939, col. 1259-63. – H. Bleienstein, *J.B. S. und sein « Führer auf den Wegen der Mystik »,* ZAM, t. 15, 1940, p. 124-35.

S. Conte, *La pratica della direzione spirituale nello S.,* dans *La scuola cattolica,* 1944, p. 40-57, 111-27 (rééd. dans *Palestra del clero,* t. 43, 1964, p. 1159-74 et t. 44, 1965, p. 161-75). – D. Mondrone, introd. à son éd. des *Dottrina di S. Giovanni della Croce e Discernimento degli spiriti,* Rome, 1946 (aussi dans *La Civiltà Cattolica,* 1946, t. 2, p. 128-38) ; art. *Scaramelli,* DES, t. 2, 1976, col. 1683-85. – G. Filograssi, *Il P. G.B. S.,* dans *Rivista di vita spirituale,* 1950, p. 376-89. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 412-15, 431-32 et table, p. 652. – Voir aussi EC et LTK.

Giuseppe Mellinato.

SCHAMBOGEN (Sébastien), frère mineur, † 1718. – Sébastien Schambogen, franciscain de la province Saint-Wenceslas de Bohème, fut lecteur de théologie au couvent de Prague et élu trois fois définiteur provincial (1684, 1693, 1701) et deux fois custode (1695 et 1704). Le Ministre général de l'Ordre lui confia les visites canoniques des provinces de Pologne Majeure en 1686 et du Tyrol en 1692. Le *Processum* du martyre des 14 religieux massacrés au couvent Notre-Dame-des-Neiges de Prague, le 15 février 1611, fut rédigé de sa main en 1698 (cf. AFH, t. 23, 1930, p. 333 et *Acta Ord. Min.,* t. 28, 1909, p. 220-21). Homme de vie austère et d'une profonde piété, mort à Prague le 22 novembre 1718, il a laissé à l'usage des fidèles, du clergé et des religieux une œuvre abondante d'ordre théologique et spirituel. Les écrits ont été imprimés en allemand ou en latin, certains dans les deux versions. La liste en a été établie approximativement dans le *Nucleus Minoriticus... prov. Bohemiae* et dans la *Germania Franciscana* de Greiderer. Voici la liste des titres, dans l'ordre de parution, que donne A. Teetaert dans le DTC :

Spirituale viaticum, Prague et Wurtzbourg, 1694. – *Robur Spiritus seu Soliloquium contemplativum solitariae animae,* Prague et Wurtzbourg, 1695. – *Lapis fundamentalis fidei catholicae* ou *Grundstein des catholischen Glaubens,* Prague, 1703 et 1704. – *Glaubens-Schrift-Wechslung* (réponses à des doutes sur la foi), Prague, 1704 et 1705. – *Exercitia internarum virtutum,* Prague, 1707. – *Blumen und Früchte des seraphischen Gartens,* Prague, 1707. – *Vulnus et medicina animae,* Prague, 1708. – *Meditationes de Passione Christi,* Prague, 1709. – *Meditationes de vita et doctrina Christi et explicationes de Evangeliis totius anni,* Prague, 1710. – *Exercitia virtutum hominis suspirantis ad Deum,* Prague, 1712. – *Exercitia spiritualia pro personis ecclesiasticis et animarum curam gerentibus, seu noverim te, noverim me,* Prague, 1713. – *Christliche Handleitung* (*Manuductio christiana*), Prague, 1715. – *Kurzer Begriff die Gott gefallenden Tugenden zu erlernen,* Prague, 1716.

Teetaert mentionne dans sa liste : *Leichtstern zu der geistlichen Uebung,* Prague, 1714 ; le titre exact est : *Leit-Stern zu Gottes und seiner selbst Erkäntnuss den Christen anleitend. Das ist : Christliche Handleitung...,* ce qui laisse à penser que les autres titres pourraient être, eux aussi, approximatifs. L'ouvrage comporte 30 chapitres, où figurent diverses élévations méditatives de type plutôt affectif, et 30 leçons sur des sujets variés, comme les rapports des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs. A ces 320 p., s'ajoutent 30 méditations sous une pagination nouvelle et *Geheimnüsse des Allerheiligsten Sacrament des Altars* (139 p.). Schambogen cite peu ses sources et ses autorités ; à côté de la Bible, on voit paraître les spirituels franciscains, surtout Bonaventure, et François de Sales (sur la volonté et l'amour propres par exemple).

S. Wrbczansky, *Nucleus Minoriticus seu vera et sincera relatio originis et progressus provinciae Bohemiae,* Prague, 1746, p. 34-36, 40, 47-48, 52. – V. Greiderer, *Germania Franciscana,* t. 1, Innsbruck, 1777, p. 753, 772-73, 775. – DTC, t. 14/1, 1939, col. 1263. – DS, t. 5, col. 1400 ; t. 7, col. 783.

Clément Schmitt.

SCHATZGEYER (Gaspard), franciscain, † 1527. – Né à Landshut (Bavière) en 1463 ou au début de 1464, Gaspar Schatzgeyer est immatriculé à l'université d'Ingolstadt le 1er octobre 1480 et y prend le grade de bachelier ès arts. Entré dans l'Ordre franciscain au couvent de Landshut, il y enseigne la théologie dès 1487, puis à Ingolstadt (1489-1496). Il passe ensuite à Munich où il est prédicateur et gardien du couvent (1498-1505). On le retrouve prédicateur et lecteur en théologie à Ingolstadt en 1508, où il lie amitié avec Johannes Eck (DS, t. 4, col. 86-93) ; il y est gardien (1513-1514). Élu vicaire provincial en 1514, il participe au chapitre général de Rome de 1517 et en revient avec le titre de premier ministre provincial de la nouvelle province des Observants de Strasbourg, mais il ne fut promu à cette charge qu'au chapitre provincial d'Augsbourg en 1520. En 1523 il reprit la charge de gardien du couvent de Munich, où il meurt le 18 septembre 1527.

Dans la controverse avec les Conventuels, les Observants trouvèrent en lui un ardent défenseur. Au *Defensorium elucidativum* du colétan Boniface de Ceva (DS, t. 1, col. 1857-59), il répondit par son *Apologia status fratrum Ordinis minorum de Observantia* (Bâle, 1516), dans lequel il réfute les injustes accusations formulées contre la réforme franciscaine ; les idées qu'il expose servirent de base pour l'union des familles détachées de la juridiction des Conventuels en 1517.

Le nom de Schatzgeyer se rattache surtout à la lutte contre les Réformés ; la majorité de ses œuvres sont de théologie apologétique et controversiste. A l'appel lancé par le ministre général Paul de Soncino au chapitre général de Carpi en 1521, qui demandait de combattre l'hérésie « divini verbi gladio et sacrae theologiae telo », Schatzgeyer répondit dès 1522 par son *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum*, sorte de répertoire des citations bibliques propres à confondre les allégations de Luther. Dans l'importante série des écrits dirigés dans la suite contre les novateurs interviennent tous les thèmes de la théologie protestante : la grâce, le libre arbitre, le sacerdoce, l'eucharistie, la foi et les œuvres, la primauté pontificale, les vœux de religion, le culte des saints, etc.

Intéresse plus spécialement la vie spirituelle la *Formula vitae christianae* rédigée en 1501 (éd. Anvers, 1534, 44 f.), ensemble d'instructions destinées aux fidèles désireux d'une vie plus parfaite, et les sermons restés inédits (de l'Avent au 3e dimanche après la Pentecôte, carêmes, etc.).

La liste des œuvres imprimées et inédites la plus complète et la plus précise est dressée par M. Bihl dans *Analecta Franciscana* (t. 8, 1946, p. 833-36). – *Opera omnia*, Ingolstadt, 1543. – Éd. modernes : *Scrutinium divinae Scripturae...*, éd. U. Schmidt, coll. Corpus Catholicorum 5, Münster, 1922 ; *Schriften zur Verteidigung der Messe* (7 traités), éd. E. Iserloh et P. Fabisch, même coll. 37, 1984 ; *Von der waren christlichen und evangelischen Freyheit. De vera libertate evangelica*, même coll. 40, 1987.

J. Bachmann, préface des *Opera omnia*. – N. Paulus, *K. Schatzgeyer. Ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther...*, Fribourg/Br., 1898. – V. Heynck, *Zur Rechtfertigungslehre des... K. S.*, dans *Franziskanische Studien*, t. 28, 1941, p. 129-51. – H. Klomps, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem... K. S.*, Münster, 1959. – E. Komposch, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre K. Schatzgeyers...* (Munich, 1965, dissert. dactyl.). – P.L. Nyhus, *Caspar Schatzgeyer and Conrad Pellican*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 61, 1970, p. 179-204. – W. Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*, Münster, 1978.

DTC, t. 14/1, 1939, col. 1264-70. – LTK, t. 9, 1964, col. 371-72. – NCE, t. 12, 1967, p. 1121. – DS, t. 1, col. 337, 1684 ; t. 2, col. 1616 ; t. 4, col. 598 ; t. 5, col. 1390.

Clément Schmitt.

SCHAUENBURG (François von), jésuite, 1716-1772. – Né le 2 juin 1716 à Fribourg/Br., Franz von Schauenburg entra le 28 septembre 1731 dans la Compagnie de Jésus. Il enseigna la philosophie et la théologie morale et fut recteur des collèges de Eichstätt, Augsbourg, Munich et Neuburg, où il mourut le 10 avril 1772.

Deux de ses ouvrages promeuvent la dévotion au Cœur de Jésus : 1) *Amabilissimum Cor Jesu Dei-Hominis ad amandum et redamandum propositum* (anonyme, Munich, 1756, 136 p. ; trad. allemande, *Liebenswürdiges Herz-Jesu des vermenschten Gottes*, Fribourg/Br., 1757 ; Ulm, 1767 ; en latin et en allemand, « Costnitz »-Fribourg, 1760). Le jésuite F.X. Stark † 1816 en donna une édition soigneusement revue, voire adaptée (Augsbourg, 1804 ; 9e éd., 1832 ; cf. Sommervogel, t. 7, col. 1494, n. 13). Nouvelle adaptation par le jésuite Fr. Hattler † 1907 (Soest, 1871). Trad. en hongrois par Ignace Bányik (Calocsa, 1888).

2) *Manuale devotionis erga amabilissimum Cor Jesu, piis hominum cordibus oblatum* (Augsbourg, 1763, 1767 ; 4e éd. 1771 ; trad. ital. par J.M. Zandt † 1800, Naples, 1764) ; *Dies communionis S. Cordis Jesu sacra* (Dillingen, 1766) en est un extrait.

L'ouvrage s'ouvre avec une gravure très réaliste présentant un cœur cerclé d'épines, sommé d'une croix (sortant d'une artère) et doublement auréolé de flammes et de rayons lumineux. Il contient des prières (du matin, pour la Messe, avant et après la communion et la confession), l'office et les litanies du Sacré-Cœur et ceux du très doux Cœur de Marie, une « Deprecatio omnium injuriarum quae SS. Cordi Jesu in Altaris sacramento inferuntur » (p. 134-55), une présentation de l'association des pieuses âmes pour le culte du divin Cœur de Jésus dans l'Eucharistie (p. 156-75) et des méditations « de amabilitate SS. Cordis Jesu (p. 175-92).

Autres ouvrages : *Notwendige Andacht eines Christen* (Kaufbeuren, 1757) ; – *Andächtige Betrachtungen unter der Messe* (Fribourg/Br., 1757 ; Neuburg, 1760) ; – *Gloria Sancti Boni Latronis...* (Augsbourg, 1767 ; en allemand, 1768). – Schauenburg traduisit l'ouvrage italien de A.M. von Uttin (*Neuntätige Andacht zum heiligsten Herzen Mariae*, Augsbourg, 1767).

Sommervogel, t. 7, col. 718-20. – DS, t. 8, col. 1025.

Constantin Becker.

SCHEEBEN (Mathias Joseph), prêtre, 1835-1888. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – Né le 1er mars 1835 à Meckenheim (près de Bonn), M.J. Scheeben, après ses études secondaires et son *Abitur* au Marzellengymnasium de Cologne, étudia la philosophie et la théologie à Rome de 1852 à 1859. Le 18 décembre 1858, il fut ordonné prêtre à Rome par le cardinal-vicaire, Costantino Patrizi.

A Rome, pensionnaire du Collège Germanico-hongrois, il suivit les cours donnés au Collège Romain (devenu Université Grégorienne) par les théologiens de l'« École romaine » : les jésuites G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader et J.B. Franzelin. Au *Germanicum*, le jésuite J. Kleutgen,

futur artisan de la scolastique renaissante, enseignait la rhétorique, tandis que son confrère F.X. Huber était père spirituel. Scheeben resta plus tard en contact avec ce dernier (cf. ses *Briefe nach Rom*). Bibliothécaire du Collège, il eut la possibilité d'étudier sérieusement, outre les Pères et les scolastiques, les publications théologiques de son temps.

Aumônier du couvent des Ursulines de Münstereifel à partir du 25 août 1859, il enseigne la religion au pensionnat et à l'école du couvent, jusqu'à ce que le cardinal J. von Geissel l'appelle, le 20 avril 1860, comme répétiteur pour la dogmatique et la morale au séminaire diocésain de Cologne. Le 27 septembre de la même année, il est nommé professeur pour ces mêmes matières et restera chargé de la dogmatique jusqu'en 1888. A côté de son enseignement et de sa production théologique, il se dépense dans la pastorale, entre autre comme confesseur ; il est l'éditeur du bulletin pastoral de Cologne ; il écrit de nombreux articles et recensions dans *Der Katholik* (Mayence) et *Literarischer Handweiser* (Münster), il travaille aussi comme journaliste pour le *Kölnische Volkszeitung*. Les brochures d'orientation pastorale et hagiographique qu'il a publiées témoignent aussi de son activité. Scheeben s'est engagé avec décision contre les critiques du concile Vatican I (cf. ses articles dans *Das oekumenische Concil vom Jahre 1869* et sa critique détaillée contre Döllinger). A travers cette activité féconde, Scheeben est resté un prêtre pieux et un savant modeste, ne voulant que servir son Église et s'effacer derrière son œuvre. Il mourut le 21 juillet 1888 d'une congestion pulmonaire. Sa tombe se trouve au cimetière Melaten de Cologne.

2. Œuvres. – On trouve le catalogue détaillé des nombreux textes publiés par Scheeben dans E. Paul (*Scheeben*, 1975, p. 404-07) et K.-H. Minz (*Pleroma*, 1982, p. 11-15) ; beaucoup de ses petits articles ne portent pas son nom. Pour les traductions, voir H.J. Hecker, *Chronik*, 1952.

1° *Œuvres principales.* – *Natur und Gnade.* Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen, Mayence, 1861. – Trad. anglaise, 2 vol., St. Meinrad, Ind., 1948-1950 ; espagnole, Bilbao, 1960 ; franç., Bruges, 1957.

Die Mysterien des Christenthums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt, Fribourg/Br., 1865. – Trad. ital., Sienne, 1960 ; – anglaise, Saint Louis, Mo, 1946 ; 7e éd. 1961 ; – espagn., 3e éd., Barcelone, 1960 ; – franç., Paris, 1946 ; Bruges, 1959.

Handbuch der katholischen Dogmatik, 3 vol., Fribourg/Br., 1873-1887. – Trad. franç., 4 vol., Paris, 1877-1882 ; anglaise, 2 vol., Londres, 1890-1898 ; 3e éd. 1906.

L'édition de l'ensemble de ces œuvres, *Gesammelte Schriften* (8 vol., Fribourg/Br., 1941-1967), est dirigée par J. Höfer ; le t. 2 contient *Die Mysterien* (nous citons la 2e éd.) ; le t. 8 rassemble les recensions et petits articles : *Gesammelte Aufsätze.*

2° *Rééditions, traductions, adaptations.* – *Marienblüthen aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter* « en l'honneur de l'immaculée conception de la Mère de Dieu », recueillies et traduites par M.J. Scheeben, Schaffhausen, 1860.

Du jésuite Antonio Casini † 1755 : *Quid est homo sive controversia de statu purae naturae...*, 4e éd., Mayence, 1862 (trad. franç., Paris, 1864). – Du jésuite J.E. Nieremberg † 1658, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Fribourg/Br., 1862 ; augmenté et amélioré, 1864 ; 4e éd., 1885) : adaptation de *Del aprecio y estima de la gracia divina* (cf. DS, t. 11, col. 330). – De L. Goffine (DS, t. 6, col. 578-79) : *Handpostille,* avec un supplément pour les fêtes des saints de la région rhénane, Aix-la-Chapelle, 6e éd., 1882.

3° Les premiers écrits, noyaux de l'œuvre théologique de Scheeben, sont publiés dans *Der Katholik* (Mayence) : *Die Lehre vom Uebernatürlichen* (t. 40/1-2, 1860), *Die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums* (t. 41/1, 1861 à t. 42/2, 1862).

4° Sur Vatican I : *Das oekumenische Concil vom Jahre 1869*, 3 vol., Ratisbonne, 1869-1871 (partiellement parus en brochures).

5° Articles parus dans Wetzer und Welte's *Kirchenlexikon* (2e éd. par J. Hergenröther et F. Kaulen, Fribourg/Br., 1882-1901) ; ils sont tirés et adaptés de son *Handbuch der katholischen Dogmatik.*

6° Recensions et autres textes dans *Chilianeum, Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben* (Wurtzbourg), *Literarischer Handweiser* (Münster), *Literarische Rundschau* (Aix-la-Chapelle), *Periodische Blätter* (Ratisbonne).

7° Lettres : *M.J. Scheeben und Benjamin Herder*, par J. Dorneich (dans *Theologische Quartalschrift*, t. 117, 1936, p. 27-68) ; – de Scheeben, *Briefe nach Rom*, éd. H. Schauf et A. Eröss (Fribourg/Br., 1939).

3. Doctrine. – Dans la théologie de Scheeben, c'est la fécondité et la puissance de la vie divine trinitaire qui commandent l'ensemble du Réel. D'un point de vue formel, toutes ses affirmations seront dès lors constituées en une théologie intégrale dans laquelle le Vrai est continuellement le Tout trinitaire. Par cette théologie trinitaire consistante et cohérente, Scheeben a pu être appelé un « Hegel de la théologie catholique » (A. Kerkvoorde). Effectivement dans cette théologie de la Trinité est donné le principe constructif de l'ensemble de la théologie. Dans le rigoureux agencement des mystères par lesquels s'exprime la vie divine, vue comme « bonum diffusivum et communicativum sui », se déploie un schème qui va de l'origine au retour, une contemplation de ce qui est en deçà du temps (protologie) et au-delà du temps (eschatologie), en même temps qu'une pensée organiquement ordonnée, dans lesquels la dynamique de l'événement du salut reste centrée sur la vision et sur l'union. La stricte séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et la coupure qui en résulte entre la philosophie et la théologie, sont maintenues dans toute l'œuvre de Scheeben. Mais cette séparation est finalement assumée dans le circuit de l'intimité de la vie de grâce. Scheeben arrive ainsi par cette théologie trinitaire de la grâce, fort différente d'autres essais fondés sur de froids syllogismes, à situer la Trinité dans la totalité de l'existence et au centre de la théologie. En cela, il a préparé les voies à la théologie d'aujourd'hui.

S'engendrer des enfants : telle est l'ultime et admirable fin que poursuit le Dieu qui se révèle et qui se donne en mariant la nature et la grâce. L'envoi du Logos et du Pneuma entraîne l'homme et le monde dans la vie divine et leur permet de vivre par un don gratuit dans le *pleroma Trinitatis* (*Mysterien*, p. 327, cf. p. 319). Dans l'incarnation la paternité trinitaire s'étend sur la créature, c'est-à-dire que dans et par le Christ un lien est établi avec la vie trinitaire des Personnes divines, qui se continue et se prolonge chez les hommes (*Mysterien*, p. 319). La nature humaine est transfigurée, les hommes sont divinisés (*Mysterien*, p. 314, n. 6). Appuyé sur la pensée des Pères, Scheeben

met cette divinisation au centre de sa théologie de l'incarnation (*Mysterien*, p. 315). La trajectoire du Dieu qui se communique part de la Trinité et conduit à l'incarnation et à l'eucharistie.

La même structure se trouve dans la Pneumatologie. En intégrant la théologie trinitaire des Grecs, Scheeben arrive à formuler l'*inhabitatio propria*. Une telle inhabitation forme, en liaison avec la « gratia creata », la cause formelle de la filiation divine pour l'homme (*Schriften*, t. 8, p. 279). Cause formelle, l'Esprit Saint opère une quasi-information « qui fonde un nouvel être chez les sanctifiés » (*ibid.*, p. 279). Sur la base de cette quasi-inhabitation s'établit une « Communauté d'être » (*Wesensgemeinschaft*) avec la nature divine (*Schriften*, t. 8, p. 256). Le plérome omniprésent de la Trinité est au centre de cette théologie.

La théologie sponsale, qui exprime le dialogue de la Trinité avec l'homme, permet de saisir cette réalité. Dieu devient Homme et la grâce se marie à la nature, pour que l'homme devienne Dieu. Les images d'amour de l'union conjugale, « connubium divinum », « être un seul esprit » (cf. 1 *Cor.* 6,17 ; *Mysterien*, p. 146), marquent l'intimité de ce « Nous ». Disons même : ce n'est que dans le « Tu » trinitaire que l'homme devient « Je ». La définition précise d'un tel « Nous » demeure dans la relation réciproque de l'union physique et morale dans l'incessant mouvement de la grâce qu'on ne saurait fixer. Dans l'inhabitation du Saint Esprit les trois Personnes divines sont si fortement présentes que le sceau, l'empreinte du Pneuma établit la communauté avec le Fils et avec le Père.

L'enseignement sur la grâce et les vertus théologales fait souligner à Scheeben la « connaturalité » avec la vie de Dieu. La foi est « inchoatio visionis beatae ». L'amour théologal effectue une union assimilante et transformante avec les mystères de la foi, dans laquelle se réalise un « avant-goût de la contemplation future » (cf. *Dogmatik*, t. 1, n. 1002). Ce caractère sapientiel de la théologie de Scheeben, où s'exprime une théorie de l'expérience mystique de la grâce, est surtout condensé dans le concept d'*illuminatio* : le feu brûlant de l'Esprit éclaire, échauffe et transfigure. C'est à juste titre qu'on a nommé Scheeben le « mystique de la scolastique rénovée » (Eröss) ; voir surtout en lui l'orientation vers la néo-scolastique est devenu aujourd'hui par trop incomplet.

Si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de Scheeben, on voit que les étapes et les matériaux de sa théologie, jusque dans les tensions de leur équilibre, s'intègrent en une unique, grande et vivante composition, que l'on pourrait comparer à l'architecture tendue vers le ciel d'une cathédrale. On se rend compte que les affirmations des premiers écrits constituent les pierres de fondation et les pierres d'angle dans lesquelles la totalité de l'œuvre est déjà *in nuce* incluse. Les matériaux exégétiques, patristiques, scolastiques et philosophiques sont repris dans une beauté neuve, une dynamique originale, étroitement unies : ce qui peut faire comprendre que cette théologie en sa profondeur est une esthétique, une théologie de la gloire et de la glorification.

Du point de vue de l'histoire de la théologie, cette pensée apparut comme une réponse catholique aux courants intellectuels profanes ou religieux qui ont suivi l'idéalisme dans la deuxième moitié du 19e siècle ; elle portait d'ailleurs le caractère d'une réponse. Scheeben, qui était orienté par la théologie scolastique mais aussi était un romantique tardif et surtout un penseur autonome, a réussi cette réponse parce qu'il a su intégrer une incommensurable quantité de matériaux. Les textes patristiques (Augustin et Cyrille d'Alexandrie), les textes scolastiques (surtout Thomas d'Aquin et Bonaventure), des textes comme ceux de l'École française (L. Thomassin et D. Petau) ont été incorporés à son œuvre. On peut en dire autant de l'École de Tübingen catholique (J.A. Möhler, F.A. Staudenmaier) dont l'organologie théologique comporte, pour la théologie de Scheeben, une fonction caractéristique. Tous les mystères du salut sont organiquement liés les uns aux autres (le nexus *mysteriorum inter se* de Vatican I, Denzinger-Schönmetzer, n. 3016). Toute l'œuvre de Scheeben est une manière renouvelée d'apprendre à déchiffrer à la lumière de l'économie du salut, la gloire de la grâce divine.

Bibliographie détaillée des études dans K.-H. Minz, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei M.J. Scheeben*, Francfort-Berne, 1982, p. 15-22. – Voir en particulier : K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – M.J. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsbourg, 1926. – J.C. Murray, *M.J. Scheeben's Doctrine on supernatural divine Truth*, Rome, 1938. – A. Kerkvoorde, *Les bases spirituelles de l'œuvre théologique de S.*, NRT, t. 66, 1939, p. 568-78, 661-80. – R. Hocedez, *Histoire de la théologie catholique au 19e siècle*, t. 3, Bruxelles-Paris, 1947, p. 377-84.

H.J. Hecker, *Chronik der Regenten, Dozenten... im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615-1950*, Düsseldorf, 1952, p. 187-93. – F.S. Pancheri, *Il pensiero teologico di M.J. S. e S. Tommaso*, Padoue, 1956. – B. Fraigneau-Julien, *L'Église et le caractère sacramentel selon M.J.S.*, Paris-Bruges, 1958. – N. Hoffmann, *Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau als vollendeter Vergöttlichung des Geistgeschöpfes bei M.J.S.*, Rome, 1967.

E. Paul, *Denkweg und Denkform der Theologie von M.J.S.*, Munich, 1970. – H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, t. 1, Schau der Gestalt, 2e éd., Einsiedeln, 1973, p. 98-110. – E. Paul, *M.J. Scheeben*, dans *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, t. 2, éd. H. Fries et G. Schwaiger, Munich, 1975, p. 386-408. – K.L. Klein, *Kreatürlichkeit als Gottebenbildlichkeit. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei M.J.S.*, Berne-Francfort, 1975.

F.-J. Bode, *Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei M.J.S.*, Paderborn, 1986. – H. Gasper, *Die Einheit von Gott und Mensch bei M.J.S. dargestellt am Begriff des 'connubium divinum'*, Bonn (dissert. théologique de l'Univ. de Bonn, 1989). – *Leben und Wirken von M.J.S. am Kölner Priesterseminar*, 4 études par H. Gasper (Biographie), K.-H. Minz (Trinität), H. Gasper (Gnade), F.-J. Bode (Eucharistie), dans *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert*. Festschrift zur Feier des 250 jährigen Bestehens am 29. Juni 1988, éd. N. Trippen, Siegburg, 1988, p. 231-33. – *M.J. Scheeben teologo cattolico nel centenario della morte*, n. spécial de *Divinitas*, t. 22/1, 1988, surtout p. 237-49 : H. Schauf, *Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti*.

DTC, t. 14/1, 1939, col. 1270-74 (C. Fritz). – EC, t. 11, 1953, col. 33-34 (A. Piolanti). – LTK, t. 9, 1964, col. 376-79 (J. Höfer). – NCE, t. 12, 1967, p. 1140-41 (C.M. Aherne).

DS, t. 1, col. 346, 1685-86 ; – t. 3, col. 1453, 1459, 1609 ; – t. 4, col. 396, 430-32, 463, 477, 1306, 1308-09, 1782-83 ; – t. 5, col. col. 13, 966. – t. 6, col. 481, 711, 748 ; – t. 7, col. 784, 1749, 2305 ; – t. 8, col. 67, 152 ; – t. 9, col. 272 ; – t. 10, col. 374, 376, 1419 ; – t. 11, col. 330, 789.

Karl-Heinz Minz.

SCHEFFLER (Jean ; Angelus Silesius), poète mystique, 1624-1677. – 1. *Vie*. – 2. *Le « Cherubinischer Wandersmann »*.

1. Vie. – Né le 25 décembre 1624 à Breslau, Johannes Scheffler appartenait à une famille luthérienne aisée qui se fixa dans cette ville vers 1618. Son père, déjà âgé à sa naissance, mourut en 1637 et sa mère en 1639. Johannes fit ses études au Gymnasium Sainte-Élisabeth jusqu'en 1643 ; déjà il s'essayait à la poésie ; il y fut marqué par un professeur, lui aussi poète, Christoph Köler.

Quittant le Gymnasium, Scheffler alla étudier la médecine et le droit dans les universités de Strasbourg (1643-44), Leyde (1644-47), puis Padoue, où il fut reçu docteur en médecine et en philosophie le 9 juillet 1648. Il est très vraisemblable qu'à Leyde il put s'initier aux divers courants mystiques allemands, aux modernes comme Sebastian Franck, Valentin Weigel, et aussi aux médiévaux : Eckhart connu à travers Tauler et Ruusbroec, Harphius, la *Theologia Deutsch*, etc. Ce sont des lectures qu'il fréquentera longtemps. La Hollande était alors un carrefour très agité de nombreuses confessions et sectes (cf. art. *Pays-Bas*, DS, t. 12, col. 756-89).

A partir de 1649, Scheffler est médecin ordinaire du duc Sylvius Nimrod de Wurtemberg à Oels. Il se lia d'une très profonde amitié spirituelle avec un ami et élève de Jacob Böhme (DS, t. 1, col. 1745-51), Abraham von Franckenberg. Quand celui-ci mourut en 1652, Scheffler composa à sa mémoire un poème (éd. par Held, t. 2, p. 25-29) qui par certains côtés annonce déjà son œuvre majeure. Il fut aussi en rapport avec Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660) et Johann Theodor von Tschesch (1595-1649). Ces relations lui permirent d'approfondir ses connaissances de la littérature mystique : Jacob Böhme (dont Franckenberg s'était fait l'éditeur), Bonaventure, Bernard de Clairvaux, l'*Imitation*, Denys le Chartreux, Louis de Blois, et aussi des espagnols comme Jean de la Croix et son commentateur Nicolas de Jésus-Marie. Après la mort de Franckenberg, Scheffler était entré en possession d'une partie de sa bibliothèque, en particulier de précieux ouvrages mystiques.

De 1649 jusqu'à la fin de 1652, dates de son séjour à Oels, Scheffler connut une évolution intérieure. Il entra en conflit avec les autorités ecclésiastiques luthériennes, qui refusèrent de le laisser imprimer un recueil de prières tirées de sainte Gertrude et de Louis de Blois. Treize ans plus tard, il écrira parlant de cette époque de sa vie : « celui qui était alors prédicateur de la cour (me) reprocha (mon) caractère enthousiaste ; c'est ce qui me donna la dernière impulsion et m'aliéna le luthéranisme » (cf. Held, t. 1, p. 42). Il en vint à se persuader qu'il y avait incompatibilité entre ses orientations spirituelles et les positions orthodoxes de la hiérarchie luthérienne. Il démissionna de son poste de médecin, quitta Oels et regagna Breslau.

Là, Scheffler semble s'être lié avec Heinrich Hartmann, prieur d'un hospice, vigoureux défenseur du catholicisme qui avait favorisé le retour des Jésuites en Silésie, et avec le jésuite Jodocus Kedd, un polémiste antiprotestant (1597-1657 ; Sommervogel, t. 4, col. 958-77). Il se convertit officiellement au catholicisme le 12 juin 1653 dans l'église Saint-Matthieu et prit dès lors le nom de Johannes Angelus.

Il justifia sa conversion dans un écrit intitulé *Gründliche Ursachen und Motiven, warum er von dem Luthertum abgetreten und sich zur katholischen Religion bekannt habe* (Olmütz, 1653). Le luthérien Christian Chemnitz lui répliqua (1655). Angelus évita d'entrer dans une polémique et resta silencieux. Il fréquente alors Sebastian von Rostock, qui sera bientôt évêque de Breslau et mourra en 1671.

En revenant dans sa ville natale, Angelus ramenait avec lui une bonne partie des aphorismes qu'il va publier en avril 1657 sous le nom de J. Angelus Silesius, avec l'imprimatur de Rostock (6 juillet 1656), l'approbation du doyen de la faculté de théologie de Vienne (2 avril 1657) et une préface intéressante pour la compréhension de l'ouvrage : *Geist-Reiche Sinn und Schluss-Reime* (Vienne). Dix-huit ans plus tard, l'ouvrage, un peu retouché et augmenté d'une 6e partie, reparaîtra sous le titre : *Der Cherubinische Wandersmann oder Geist-Reiche Sinn und Schluss-Reime zur Göttlichen Beschauligkeit anleitende* (Glatz, 1675). C'est le livre qui fera la gloire d'Angelus Silesius. Il y mettait en œuvre sa connaissance de la mystique et de la métaphysique issues d'Eckhart et de Ruusbroec, tandis que c'est la mystique de l'amour d'un saint Bernard qui prédomine dans ses poèmes parus à Breslau en 1657 : *Heilige Seelen-Lust oder Geistliche Hirten-Lieder* (rééd. augmentée en 1668 ; éd. Held, t. 2) ; il en sera de même dans *Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge* (Schweidnitz, 1675).

Silesius reçut l'ordination sacerdotale le 29 mai 1661 à Breslau, où il va passer le reste de son existence. « Alors qu'il exaltait, jeune médecin à Oels, une religion nue et dépouillée où l'Église visible n'a aucune place, il s'attache de plus en plus désormais aux manifestations extérieures et aux formes proprement confessionnelles » (processions, dévotion à la croix, etc.) (Susini, t. 1, p. 20-21). A partir de 1663, il s'engagea de plus en plus dans la polémique avec les protestants : le ton de part et d'autre se fit fort déplaisant ! Ses écrits se multiplièrent : 55 pamphlets en partie théologiques, en partie d'apologétique populaire entre 1663 et 1675, dont 39 forment le recueil intitulé *Ecclesiologia* (1677, 1735).

Malade à partir de 1675, Silesius se retira à l'hospice des Frères « porte-croix ». Il y meurt, probablement de phtysie et la santé ruinée par ses mortifications, le 9 juillet 1677, à peine âgé de 53 ans. Il fut enterré dans l'église Saint-Matthieu de Breslau.

2. Le « Cherubinischer Wandersmann » (« *Le Pèlerin chérubinique* »). – Scheffler fut-il jamais un luthérien convaincu ? L'était-il encore en arrivant à Leyde ? On peut en douter. Plus tard, critiquant le luthéranisme, il écrira qu'il n'y rencontra « qu'un corps de dogmes et une éthique, non une foi » (cf. Plard, p. 18-19). Dans l'effervescence spirituelle et religieuse de Leyde, il se découvrit à la fois sans certitude et éprouvant le besoin de posséder une vérité solide, essentielle, unique, reçue dans l'illumination intérieure. Si ce ne fut pas à Leyde, ce fut à Oels. « Il est certain que commence alors la pensée fiévreuse d'où est née le *Pèlerin chérubinique*, et qui l'amena enfin, dans un dernier dépassement, à se dépouiller de la pensée pour agir dans l'Église » (p. 19).

C'est chez les mystiques, singulièrement chez les mystiques catholiques, qu'il trouvera peu à peu sa voie. Avec Franckenberg, Czepko, Tschesch, il découvrit Böhme, V. Weigel, probablement aussi Paracelse et G. Bruno. L'influence des mystiques médiévaux se fera peu à peu plus profonde jusqu'à devenir essentielle ; celle des mystiques rhénans et flamands, dont l'accès lui fut facilité par la *Clavis pro theologia mystica* du jésuite M. Sandaeus, qu'il annota

(cf. DS, t. 14, col. 316 ; voir la fin de la préface de Silesius à son *Pèlerin chérubinique*), prédomine certainement dans la décennie des années 1650. Ruusbroec, lu dans la traduction latine de L. Surius, lui a donné une doctrine solide et profonde de l'union avec Dieu. Il est certain que la doctrine spirituelle des mystiques médiévaux, et aussi celle d'auteurs catholiques modernes, ont exercé sur Silesius une influence plus déterminante que celle des spirituels protestants, piétiste ou théosophes.

Il est très rare de rencontrer dans le *Pèlerin* des citations nettes ; le plus souvent il s'agit de parentés d'expression et de pensée. Les vastes lectures de Silesius n'apparaissent pas, sinon à celui qui connaît la tradition mystique. « Les textes qu'il recueille sont pour lui l'occasion d'un élan qui s'inscrit dans ses distiques » (Plard, p. 39). Si ses thèmes et son vocabulaire font de lui un lointain héritier des mystiques rhénans et flamands, la forme littéraire et les images de ses aphorismes sont bien d'un poète baroque.

Sans qu'on puisse en être certain, on peut penser que Scheffler a composé les deux premiers livres de son grand ouvrage dans la première moitié de 1652 ; les trois suivants l'auraient été dans les deux années postérieures. Le dernier n'apparaît que beaucoup plus tard, dans la 2e édition de 1675 ; il est d'ailleurs d'un ton assez différent des cinq premiers : moins mystique, plus marqué par la dévotion.

A travers les cinq premiers livres, il est impossible de déceler un plan d'ensemble, une progression. Les aphorismes se suivent un peu comme les notes d'un journal spirituel ; tout au plus peut-on repérer des groupes d'une dizaine de distiques tournant autour d'un même thème. Mais le ton et la pensée font l'unité de l'œuvre, où il faut voir d'abord le fruit d'une longue préparation, d'une patiente maturation et d'une quête unique.

Le point de départ et la visée mystique de Scheffler, tels qu'on peut les saisir dans le *Cherubinischer Wandersmann*, est la connaissance de Dieu et l'expérience de l'union de l'âme avec lui dans l'inexprimable unité de l'Un. Silesius, pour dire cela, utilise la belle image d'Eckhart, de la naissance de Dieu dans l'âme. En conformité avec l'ensemble de la tradition chrétienne, il distingue dans le cheminement spirituel les trois étapes purgative, illuminative et unitive. La première consiste dans l'éloignement des créatures, des formes et des images de ce monde, dans l'abandon de soi et de sa volonté propre, et enfin dans le renoncement à Dieu même pour obéir au bon vouloir de Dieu : « Tout ce qui est du monde doit tomber. Homme, si tu ne jettes pas ce que tu as de plus cher sur cette terre, jamais tu ne pourras gagner le port du ciel » (VI, 104, trad. H. Plard).

Ce renoncement à tout ne signifie pas pour autant haine ou destruction de notre condition de créature ; il s'agit plutôt d'un radical retour de l'âme vers son fond véritablement divin ; celui qui parvient à s'éloigner du monde n'a pas encore quitté grand-chose : « Le monde entier n'est rien ! Tu n'as pas méprisé grand-chose, même quand tu as chassé le monde entier de ton esprit » (VI, 191). Il s'agit bien plus de renoncer à son propre vouloir, à son moi, car « La mort du moi fortifie Dieu en toi. Dans la mesure où mon moi languit et dépérit en moi, dans cette même mesure le Moi du Seigneur en prend des forces » (V, 126). Ces vers sont un condensé du ch. 14 de la *Theologia Deutsch*.

Si l'homme livre sa volonté tout entière à Dieu, il est toujours établi dans la consolation et la proximité de Dieu. Mais même alors il doit renoncer, et ici Silesius pense surtout aux dons de Dieu : « Homme, laisse les dons de Dieu, et cours à lui-même : si tu en restes aux dons, tu ne parviendras pas à la quiétude » (IV, 187). Quand on est parvenu à l'abandon et au repos dans l'abandon, on peut dire à Dieu : « Donne-moi ce que tu veux, fût-ce la vie éternelle : si tu ne te donnes pas toi-même à moi, tu n'as rien donné » (IV, 30).

Il était nécessaire pour progresser dans la purification de sortir de soi-même ; pour le progrès ultérieur, il s'agit de sortir au-dessus de soi. A cette phase de cheminement spirituel, Silesius recommande l'oraison silencieuse : « C'est par le silence qu'on rend honneur à Dieu. La sainte Majesté (si tu veux lui rendre honneur) a sa meilleure louange dans le saint silence » (IV, 11). Dans ce silence Dieu se dit, il naît dans l'âme ; ce qui est le terme de l'aventure spirituelle.

« Homme, si tu t'y prêtes, Dieu engendre son Fils en toi à tout moment, aussi bien qu'en son trône » (V, 252). Il ne peut exister de mystère plus étonnant « que de voir l'âme sainte devenue un seul être avec Dieu » (IV, 184). Mais l'essence de Dieu est un secret inexprimable et insondable, et c'est pourquoi Angelus Silesius commence par nier toute affirmation au sujet de Dieu. Il suit ici de près la démarche négative de Jacob Böhme (*De electione gratiae* I, 3) : « Ce qu'est Dieu, on l'ignore. Il n'est pas la Lumière, pas l'Esprit, pas la Vérité, ni l'Unité, ni l'Un, ni ce qu'on nomme Divinité. Il n'est ni Sagesse, ni Entendement, ni Amour, ni Volonté, ni Bonté. Ce n'est pas une chose ni son contraire, ce n'est pas un être, ni une sensibilité : il est ce que toi, moi, et toute créature, nous n'apprenons jamais avant d'être devenus ce qu'il est » (IV, 21).

Silesius ne se maintient pas toujours dans cet apophatisme, en particulier lorsqu'il parle de l'amour : « Dieu n'a pas de nom qui lui convienne mieux que l'amour » (V, 245) ; « Dieu est l'amour lui-même, et ne fait rien qu'aimer » (V, 246).

« La plupart de ses pensées sur le rôle de l'amour dans la vie mystique sont contenues dans le cinquième livre... Les deux premiers livres, au contraire, insistent nettement sur la déiformité par la négation ; il est permis d'en tirer des conclusions sur l'évolution intérieure de J. Scheffler, surtout si l'on admet... que le cinquième livre est contemporain de sa conversion ou du temps qui l'a suivie » (Plard, p. 58).

Le Christ est venu montrer Dieu Amour ; il est la voie du retour à Dieu. Il s'agit de l'aimer et d'aimer comme il a aimé. Dans les livres III-V surtout on trouve de très nombreux aphorismes sur l'enfance de Jésus (III, 1-33 ; IV, 3-8) et sur sa passion (III, 36-44 ; IV, 44-53 ; etc.) ; entre autres choses ils témoignent de la méditation de Silesius sur l'Évangile et aussi d'une sensibilité toute catholique.

Lorsque, à partir de 1663, Silesius s'engagera dans les luttes antiprotestantes, il témoignera que c'est par amour qu'il travaille à la conversion des hérétiques. « Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est l'amour qui unit en lui le penseur mystique au guerrier de l'Église ; il est au centre de sa vie..., comme Dieu est au centre de sa pensée » (Plard, p. 60).

Principales éditions. – Outre celles que nous avons mentionnées (1657, 1675) : par Gottfried Arnold, Francfort/Main, 1701, 1713 ; Altona, 1735, 1737 ; – par L. Aurbacher,

Munich, 1827 ; Sulzbach, 1829 ; – par A. Rosenthal, Ratisbonne, 1862 ; – par G. Ellinger, Halle, 1895 ; – par W. Bölsche, Iéna-Leipzig, 1905, 1921, 1923 ; – par H.L. Held, *Sämtliche poetische Werke nebst Urkunden, Dokumenten und Abbildungen...*, 3 vol., Munich, 1922-1925 ; 3e éd. 1949-1952 ; – *Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften*, par G. Ellinger, 3 vol., Munich, 1923 ; – par W.E. Peuckert, Leipzig, s d ; – éd. critique par L. Gnädinger, Stuttgart, 1984. – Il existe d'autres éd. complètes et partielles.

Trad. franç. par H. Plard (texte, trad. et notes), Paris, 1946 ; – par E. Susini (texte, trad. et notes), 2 vol., Paris, 1964 ; – trad. partielle par R. Munier, *L'errant chérubinique*, Paris, 1970 ; *La rose est sans pourquoi*, 1988.

Études. – A. Kahlert, *A.S., eine literar-historische Untersuchung*, Breslau, 1853. – G. Ellinger, *A.S., Ein Lebensbild*, Breslau, 1927. – M.H. Gies, *Eine lateinische Quelle zum « Cherubinischen Wandersmann » des A.S. Untersuchungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der « Clavis pro theologia mystica » des M. Sandaeus*, Breslau, 1929. – L. Vincenti, *A.S.*, Milan, 1931. – R. Neuwinger, *Die deutsche Mystik unter besonderer Berücksichtigung des « Cherubinischen Wandersmann »...*, Bleicherode (Harz), 1937. – J. Orcibal, *Les sources étrangères du « Cherubinischer Wandersmann » (1657) d'après la bibliothèque d'A.S.*, dans *Revue de littérature comparée*, t. 18, n. 71, 1938, p. 494-505. – H. Plard, *La Mystique d'A.S.*, Paris, 1943. – E. Spörri, *Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk*, Zurich, 1947.

W. Dürig, *Zur Frömmigkeit des A.S.*, dans *Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorgerlichen und religiösen Fragen*, éd. par E. Kleineidam, O. Kuss et E. Puzik, Fribourg/Br., 1950, p. 461-81. – J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, 2e partie, Angelus Silesius, Paris, 1951, p. 97-239. – H. Althaus, *Johann Schefflers « Cherubinischer Wandersmann » : Mystik und Dichtung*, Giessen, 1956. – J. Tarraco, *A.S. y la mística española*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. 29, 1956, p. 95-114 ; *A.S. und die spanische Mystik...*, dans *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe 1 : Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, t. 15, Münster, 1960, p. 1-150. – R. Schäfer, *Die Negation als Ausdrucksform mit besonderer Berücksichtigung der Sprache des A.S.*, Bonn, 1959.

L. Gnädinger, *Die spekulative Mystik im « Cherubinischen Wandersmann » des J.S.*, dans *Studi germanici*, N.S., t. 4, 1966, p. 29-59, 145-90. – J.L. Sammons, *A.S.*, New York, 1967. – H. Föllmi, *Czepko und Scheffler. Studien zu A.S... und D. Czepkos « Sexcenta Monodisticha Sapientium »*, Zurich, 1968. – L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Paris, 1969, p. 567-639. – B. Gorceix, *Flambée et Agonie. Mystiques du 17e siècle allemand*, Sisteron, 1977, p. 229-75. – M.N. Hoffmann, *Die « Heilige Seelenlust » des A.S.*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 195, 1977, p. 479-90. – A.M. Haas, *A.S. Die Welt, ein wunderschönes Nichts*, dans *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Fribourg/Suisse, 1979, p. 378-91. – R. Pietsch, *La vision spirituelle chez Maître Eckhart, Jacob Boehme et A.S.*, dans *Études traditionnelles*, juillet-septembre 1981, p. 108-23. – J.-P. Jossua, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, 1985, p. 289-301. – Fr. J. Schweitzer, *Zeit und Ewigkeit bei A.S.*, dans *Grundfragen christlicher Mystik*, éd. par M. Schmidt et D.R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p. 259-72.

DS, t. 3, col. 1450 ; t. 4, col. 1875 ; t. 5, col. 1372 ; t. 7, col. 362 ; t. 8, col. 696 ; t. 9, col. 551, 555-56, 1161, 1164 ; t. 11, col. 32 ; t. 14, col. 316.

Roland Pietsch.

SCHENOUDI, copte, 5e siècle. Voir Shenoute, *infra*.

SCHERER (Georges), jésuite, 1539-1605. – Né le 30 novembre 1539 à Schwaz (Tyrol), Georg Scherer entra, déjà prêtre, le 15 septembre 1559 dans la Compagnie de Jésus (noviciat de Vienne, Autriche).

Professeur de grammaire, d'hébreu et de philosophie, Scherer fut surtout pendant quarante ans un prédicateur et un apologète. Dès 1562 il exerce la fonction de prédicateur et de catéchète. Il prêcha à la cathédrale Saint-Étienne de Vienne et fut confesseur à la cour. On le trouve par la suite à Krems, Bratislava. De 1589 à 1594 il fut recteur du collège de Vienne et, à partir de 1600, de celui de Linz. Il remplit temporairement la fonction de vice-provincial. Il mourut à Linz le 27 novembre 1605.

Scherer a publié plus de 40 titres en allemand, dont la majorité est du genre polémique et apologétique : contre L. Osiander, A. Otzinger, M. Luther, M. Biber, la Confession d'Augsbourg et le Coran (à l'occasion de l'invasion des Turcs). Nous ne nous y attardons pas.

Dans le domaine de l'homilétique, on trouve rassemblée la majorité de ses sermons dans deux in-folio publiés par le monastère des Prémontrés de Bruck en Moravie : *Postill über die Sonntägliche Evangelia durch das gantze Jahr* (1603) et *Christliche Postill von Heyligen und über die Fest...* (1605 ; avec 14 sermons sur la communion) ; ces deux vol. ont été rééd. à Munich (1606-1607 ; 1608-1610), puis à Cologne (1620). Scherer est l'un des plus importants prédicateurs de son temps. Il sut fustiger les abus et déficiences morales de la société et prit la défense des défavorisés. Sa langue, riche en images, proche du parler populaire, est captivante ; elle est au service d'une théologie profonde (cf. les 29 sermons sur la véritable Église, dans les *Opera* cités *infra*, t. 2, p. 82-170).

Scherer publia un livre de prières de son compagnon jésuite D. Mengin en l'enrichissant de « Preces ac Meditationes piae » : *Enchiridium christianarum precationum ex catholicis auctoribus collectum...* (Ingolstadt, 1586 ; Vienne, 1593 et 1613, avec des gravures sur cuivre de A. Dürer ; Bruxelles, 1612, 1625 ; Trêves, 1618 ; Cologne, 1680 ; en flamand, Bruxelles, 1614, 1649 ; en allemand, Cologne, 1685 ; en français, Rouen, 1618). Le texte de Mengin est aussi publié seul (Munich, 1607 ; Cologne, 1614, 1620, etc.).

On lui doit aussi un *Catechismus oder Kinderlehr* (premières éd. inconnues ; Braunsberg, 1621 ; Cologne, 1683 ; etc.) ; revu et développé par L. Forer (Dillingen, 1630).

La majeure partie des œuvres de Scherer (sauf les 2 vol. de sermons) fut publiée de son vivant par le monastère de Bruck : *Opera oder alle Bücher, Tractätlein, Schrifften und Predigen...* (2 vol. in-fol., 1599-1600) ; rééd. Munich, 1613-1614.

L'apport de Scherer à la doctrine spirituelle n'a pas été étudié. Il apparaît comme un prédicateur remarquable et comme un catéchète dont l'action fut importante en son temps. Son inspiration est à la fois biblique et ignatienne, comme son enseignement ascétique.

Sommervogel, t. 7, col. 746-65. – J.N. Brischar, *Die Katholischen Kanzelredner Deutschlands*, t. 2, Schaffhausen, 1867, p. 1-136. – ADB, t. 31, 1890, p. 102-03. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 1, Fribourg/Br., 1907, p. 789-820 et table.

P. Müller, *Ein Prediger wider die Zeit, G.S.*, Vienne, 1933. – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1602-03. – DTC, t. 14/1, 1939, col. 1280 ; Table, col. 4002. – LTK, t. 9, 1964, col. 393. – H. Platzgummer, *G.S.*, 14 p. dactylographiées (bonne bibliographie). – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, n. 716.

Constantin Becker.

SCHERVIER (Françoise ; bienheureuse), franciscaine, 1819-1876. – Née le 3 janvier 1819 à Aix-la-Chapelle au foyer de Johann Heinrich Schervier, industriel et adjoint au maire, qui épousa en secondes noces Marie-Louise Migeon dont il eut sept enfants, Franziska rechercha de bonne heure la solitude priante et les pénitences. Ayant renoncé à son désir d'entrer à la Trappe par soumission à son directeur, elle servit d'abord le Christ dans la personne des pauvres de son quartier.

Elle entra dans une association féminine charitable, puis organisa en 1841 avec l'abbé H.J. Istas les « cuisines de saint Jean » pour les indigents de la ville. En 1844 elle entra dans le tiers ordre franciscain et fonda l'année suivante avec cinq autres tertiaires la congrégation des Sœurs des Pauvres de saint François (DIP, t. 7, col. 239-41). Avec l'aide de l'évêque J.-Th. Laurent (DS, t. 9, col. 420-21), elle rédigea les règles (1850). Ratifiées le 2 juillet 1851 par le cardinal J. Geissel, archevêque de Cologne, elles furent agréées par l'État (16 septembre 1853) et reçurent l'approbation pontificale le 22 juillet 1870.

En 1863, vingt-sept maisons étaient déjà fondées en Allemagne. Dès 1858 la congrégation s'était implantée aux États-Unis (fondation du couvent de Cincinatti). En 1896, l'Europe comptait 37 maisons avec 732 sœurs, les États-Unis 15 avec 422 sœurs. En 1959 les maisons américaines se séparèrent du tronc européen, si bien qu'existent aujourd'hui deux congrégations indépendantes de Franciscaines des Pauvres (sur la branche américaine, voir NCE, t. 12, 1967, p. 1127 ; DIP, t. 4, 1977, col. 397).

Franziska Schervier a donné l'exemple d'une pauvreté réelle, d'une vie de pénitence et d'humilité ; elle sut éveiller le zèle et le dévouement chez les autres. Son bonheur intérieur rayonnait la paix de Dieu. Elle compte parmi les fortes personnalités qui ont marqué le mouvement chrétien charitable dans l'Allemagne du 19e siècle. Elle participa aussi à la fondation d'autres congrégations religieuses, comme celles des Franciscaines de Bleyerheide, de Mayen, d'Olpe, de Salzkotten. Elle et ses sœurs se vouèrent à l'aide des chômeurs, des détenus, des malades, des migrants et soutinrent la Mission des Pères de Steyler. Elle mourut à Aix-la-Chapelle le 16 décembre 1876. Elle a été béatifiée le 28 avril 1974 (cf. AAS, t. 66, 1974, p. 268-72, 596-98).

Ses écrits témoignent de son existence et de sa vie spirituelle : amour profond et humble des hommes au service et à l'exemple du Christ pauvre. On conserve, dans la version B écrite vers 1870, son rapport sur la fondation de la première communauté (la version A, composée en 1860 pour le franciscain L. Rethmann, est perdue ; mais Jeiler a pu en utiliser la copie, détruite elle aussi aujourd'hui). Ses lettres (environ 600) restent inédites, sauf quelques fragments utilisés dans les biographies (on y trouve souvent de courts passages spirituels).

On garde encore 21 circulaires à la congrégation, des recueils de notes, une mise en scène de la crèche et quelques histoires (cf. Jeiler), les règles et divers statuts.

Ses sœurs ont rédigé une chronique de la communauté (à partir de 1845 ; 3 petits volumes) et ont laissé divers témoignages.

I. Jeiler, *Die selige Mutter Franziska Schervier...*, Fribourg/Br., 1893 ; 4e éd. 1927 ; trad. franç., Paris-Tournai, 1898 ; trad. anglaise, St. Louis, 1895. – LTK, t. 9, 1964, col. 394. – J. Brosch, *Mutter der Armen. Fr. S.*, Leutesdorf, 1973 ; *Die Fioretti der seligen Franziska von Aachen*, Aix-la-Chapelle, 1976. – J. Dreissen, *Christliche Existenz nach der seligen Fr. S.*, Leutesdorf, 1976. – E. Koch, *Fr. S. Zeugin einer dienenden Kirche*, Mayence, 1976 (bon ouvrage). – Beckers-Glisky, *Living simply – Einfach leben. Ausgewählte Texte aus Handschriften der seligen Fr. S.*, Leutesdorf, 1980 (bibliogr.).

Constantin Becker.

SCHEVICHAVIUS (Gisbert), jésuite, 1558-1622. – Hollandais né à Arnhem en 1558, Gisbert Schevichavius entra en 1575 dans la Compagnie de Jésus. Il enseigna les lettres et la philosophie, puis fut recteur des collèges de Glatz et de Coblence. Il fut enfin père spirituel à Wurtzbourg puis à Mayence, où il mourut le 20 mai 1622.

Sur la fin de sa vie, Schevichavius publia deux gros ouvrages : *De augustiss. et sanctiss. Trinitate, Patre, Filio et Spiritu Sancto, cognoscenda, amanda, laudanda...* (Mayence, 1619, 1024 p. in-8° + index) ; – *De ecclesiasticorum vita, moribus, officiis...* (Mayence, 1621, 826 p. in-8° + index ; Cologne, 1631 ; 2 vol., Turin, 1883) ; une version en allemand et un manuel en furent tirés pour la congrégation mariale de Mayence.

Le premier ouvrage est divisé en douze livres, dont le premier traite de l'unicité de Dieu ; les cinq suivants, de la Trinité, de chacune des Personnes et de leurs missions. Suivent des matériaux rassemblés autour des thèmes suivants : les apparitions de la Trinité (vii), la louange et l'invocation de la Trinité (viii), les martyrs (ix), un gros dossier d'autorités patristiques (x) et les symboles trinitaires (xi-xii). L'auteur ne fait pas œuvre de théologien ; il recueille la doctrine traditionnelle, condamne ses adversaires sans guère les discuter ; il fait plutôt un ouvrage de réflexion orienté vers la vie spirituelle : chaque chapitre s'achève avec une prière ou une méditation. Les livres v et vi sont particulièrement riches (p. 361-613).

Robert Bellarmin félicita Schevichavius (lettre du 12 juin 1620, dans ses *Epistulae familiares*, Rome, 1650, p. 372-74, et dans Fr. Reiffenberg, *Historia prov. Germaniae S.J.*, Cologne, 1764, Appendice, p. 110).

Le second ouvrage est le fruit des instructions que donnait Schevichavius chaque dimanche à la congrégation du Saint-Sacrement et de la Sainte Vierge de Mayence. Il est divisé en trois livres sur la fin du clergé, ses devoirs et ses offices, les moyens de sa sanctification. Le tout est abondamment appuyé sur les autorités, y compris les Pères. On y trouve aussi (p. 816-22) les règles de la congrégation de Mayence.

Sommervogel, t. 7, col. 776. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge...*, Fribourg/Br., 1907 svv, t. 1 et t. 2/1-2 (voir tables). – DTC, t. 14/1, 1939, col. 1281-82. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 325-26. – DS, t. 3, col. 1606-07.

Constantin Becker.

SCHIESS (Michel-Marie), servite, 1674-1731. – Michael Maria Schiess naquit à Kitzbühel (Tyrol, Autriche), le 16 septembre 1674. Il entra chez les Servites de Marie et le 23 août 1692 prit l'habit à Jaromeritz, en Bohême, où il fit ses vœux l'année suivante. Il fut ordonné prêtre le 22 février 1698 et mourut à Vienne le 11 juin 1731.

Vers 1700, il est chargé de la prédication à l'église Saint-Joseph à Innsbruck. De 1711 à 1713 il est prieur au couvent de Maria Waldrast, puis professeur de philosophie et de théologie à Vienne. En 1723 il fut élu assistant du provincial et, après la mort de ce dernier, il lui succéda comme « recteur » de la province de 1723 à 1726.

D'après A.M. Markel (*Speculum*, p. 225), Schiess écrivit plus de 20 livres de type ascétique sur les vertus et les vices, ouvrages qui restèrent inédits. De même restèrent inédits les *Commentaria in historiam evangelicam de vita et passione Domini nostri Jesu Christi ex SS. Patribus*, des *Notata ascetica concionataria* et un *Index authorum tractantium de materiis praedicalibus*.

Ont été imprimés : *Oraculum ex tripode Apolonis de meritis Christi (seu De vicissitudine meriti inter Christum et antecessores)* (Vienne, Schleger, 1708), considéré comme l'ouvrage le plus important de Schiess ; mais il ne nous a pas été possible de le consulter. – *Sacrificalis seu apparatus sacerdotis ad aram sacra facturi pro honore... Sacramenti Eucharistiae* (Augsbourg, 1725, 1729) : manuel pour se préparer au sacrifice de la messe ou pour y participer ; il est divisé en deux parties : pour le « commun du temps » et le « commun des saints ». L'auteur a puisé dans des fonds liturgiques, patristiques, dans les écrits des docteurs et des auteurs mystiques. On doit à Schiess lui-même les textes de la 2e partie. Les « memento » suggérés au pape, évêques, curés et prêtres sont intéressants. On trouve, en appendice, des prières pour la fête de Notre-Dame des Douleurs.

Virtutes heroicae B. Mariae Virginis in vita, passione et morte Jesu Christi filii sui exercitae, discursibus ascetico-moralibus expressae. Opus posthumum (Ratisbonne, Lang, 1734). La paternité de Schiess est affirmée dans la préface de l'éditeur, le P. Markel, et dans son autre livre, le *Speculum* (p. 225).

Le titre reflète exactement le contenu : il s'agit de 138 discours de caractère ascético-moral sur les vertus de Marie. Selon la dévotion de l'observance germanique des Servites de Marie, l'auteur montre une prédilection pour la considération des douleurs de la Vierge. La structure est identique pour toutes les méditations : un prélude et trois points. Il recourt fréquemment à l'Écriture sainte et aux sources patristiques et médiévales. Le style se ressent de l'époque dans laquelle l'auteur a vécu, mais la lecture en est facile.

En outre, Schiess traduisit de l'italien la vie de Giulio Arrighetti, prieur général des Servites, écrite par G.F. Poggi, évêque de San Miniato al Tedesco : *Spiegel eines bescheidenen Oberen, das ist : Lebengedächtnuss des Diener Gottes P. Julii Arrighetti von Florentz...* (Ratisbonne, Lang, 1724).

La figure et la pensée de M.M. Schiess n'ont pas encore été étudiées. Il est un représentant du mouvement doctrinal et spirituel qui anima aux 17e et 18e siècles la province germanique des Servites.

Imago Provinciae Germanicae S. Ord. Servorum B.M.V. repraesentans ejusdem originem... depicta a fr. Eliseo Maria Hopfl, 1754 (ms, Rome, Bibliothèque Marianum). – A.M. Markel, *Speculum virtutis et scientiae seu viri illustres Ordinis Servorum B.M.V....* (Nuremberg-Vienne, Schmidt, 1748). – L.M. Foster, *Theology and Theologians in the Servite Germanic Observance 1636-1783* (Rome, Istituto Storico O.S.M., 1978). – DS, t. 10, col. 625.

Giuseppe M. Besutti.

SCHILGEN (Hardy), jésuite, 1876-1941. – Fils d'un important industriel, Hardy Schilgen naquit le 3 février 1876 à Emsdetten. Le 1er mai 1895, il entra dans la Compagnie de Jésus à Blijenbeck (Pays-Bas).

Après ses études de philosophie à Valkenburg (1897-1900), il fut durant quatre ans préfet des études à l'internat d'un collège, puis retourna à Valkenburg pour ses études de théologie (1904-1908). Après son Troisième an à Münster (Westphalie), il déploya son activité sacerdotale dans la ville en donnant des retraites selon les *Exercices* ignatiens, surtout aux prêtres et aux jeunes. Il travailla ensuite comme missionnaire autour de s'-Heerenberg (Pays-Bas). Après la suppression de la maison jésuite d'Emmerich par les autorités du IIIe Reich, Schilgen s'installa à Cologne (1936) ; cette résidence ayant été elle aussi fermée, il gagna Münster. C'est là qu'il mourut le 6 décembre 1941. Il fut enterré à Emsdetten.

On retiendra des nombreux écrits de Schilgen ceux qu'il rédigea, dans une langue claire et populaire, sur les questions de l'éthique humaine et chrétienne de la sexualité dans et hors le mariage ; en ce domaine il suit la voie ouverte par le jésuite J. Schröteler (1886-1955). D'autres ouvrages de Schilgen veulent amener les lecteurs à participer à la vie de l'Église grâce aux sacrements ; d'autres enfin concernent les retraites des prêtres. Les publications de Schilgen furent appréciées, y compris chez les Protestants ; beaucoup ont été traduites en français, lituanien, néerlandais, polonais, portugais, tchèque et ukrainien. On reste étonné de ce que Schilgen, malgré une santé fragile, ait produit tant d'ouvrages, en plus de ses activités apostoliques immédiates.

Œuvres. – *Junge Helden*, Kevelaer, 1920 (65e mille en 1925 ; adaptation franç., Paris-Tournai, 1936, 1939). – *Du und Er*, Düsseldorf, 1928 (35e mille, 1932 ; adapt. franç., 13e éd. 1956). – *Du und Sie*, 1924 (45e mille, 1929 ; adapt. franç. par L. Honoré, Tournai, 1931). – *Um die Reinheit der Jugend*, Düsseldorf, 1927 ; suivi d'un *Nachtrag zu dem Buch « Um die Reinheit... »* pour les formateurs, 1928. – *Im Dienste des Schöpfers*, Kevelaer, 1921 (21e éd., 1932 ; adapt. franç. par L. Honoré, *Un livre sur le mariage pour les fiancés et les époux mariés*, Tournai, 1931).

Warum gehst du nicht ?, Kevelaer, 1935 (2e éd., *Der Meister ist da und ruft dich*, 1939). – *An heiliger Schwelle*, Kevelaer, 1930 (7e éd. 1950). – 2 livres de prières : *Deutsche Messgebete* (1932) et *Christus König* (1932).

Pour les retraites sacerdotales : *In der Schule Loyolas* (2e éd., Fribourg/Br., 1934 ; adapt. franç. par Ph. Mazoyer, Paris, 1936). – *Unio apostolica*, Fribourg/Br., 1938. – Signalons encore deux articles sur les Exercices parus dans ZAM (t. 8, 1933, p. 46-54 et 329-35).

L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 1604. – *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz*, n. 111, 1947, p. 220-22.

Constantin Becker.

SCHLIER (Heinrich), exégète, 1900-1978. – Heinrich Schlier fait partie des théologiens marquants du 20e siècle. Né le 31 mars 1900 à Neuburg (Donau), il appartient à l'Église luthérienne. Après ses études secondaires, il suit les cours de théologie évangélique d'abord à Leipzig puis à Marburg (1919-24). Il travaille sous la direction de R. Bultmann, auquel, sa vie durant, il demeura amicalement lié ; cela n'empêcha pas l'esprit critique de Schlier de prendre ses distances par rapport à la théologie bultmannienne.

Promu docteur en théologie en 1926 pour son travail sur Ignace d'Antioche (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*), il exerce au cours des années suivantes un ministère de vicaire et de pasteur tout en préparant l'habilitation (obtenue en 1935 avec son étude *Christus und die Kirche im Epheserbrief*) et en enseignant l'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Marburg. De 1935 à 1945, pasteur de la communauté confessante de Wuppertal-Elberfeld, il enseigne aussi la même matière à l'école ecclésiastique supérieure de Wuppertal, dépendante de l'Église confessante. En cette période difficile, son activité se déploya souvent de manière clandestine.

Après la seconde guerre mondiale, Schlier fut professeur du Nouveau Testament et d'histoire de l'Église primitive à l'université de Bonn, mais au début de 1950, il renonça à ce poste afin de pouvoir librement passer à l'Église catholique. Durant un séjour à Rome (octobre-novembre 1953), cette conversion, conséquence pour Schlier d'une longue évolution intellectuelle et spirituelle, aboutit. Nommé professeur honoraire à la faculté de philosophie de Bonn, il travailla, les années suivantes, pour plusieurs organisations pontificales, épiscopales et ecclésiales, tout en poursuivant ses recherches concernant le Nouveau Testament. Il mourut à Bonn le 26 décembre 1978.

Presque tous les ouvrages et articles de Schlier relèvent de l'exégèse néotestamentaire ; ils concernent surtout les textes pauliniens et johanniques. Ils les interprètent dans les perspectives historiques, herméneutiques et dogmatico-ecclésiales, avec l'intention de les actualiser en vue de la vie ecclésiale et spirituelle.

Der Brief an die Galater (Göttingen, 1949 ; 14e éd. 1971) ; – *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf, 1957 ; 7e éd. 1971) ; – *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes* (Fribourg/Br., 1972, 1973) ; – *Der Römerbrief* (1977 et 1979) ; *Der Philipperbrief* (Einsiedeln, 1980).

Une synthèse de la pensée de Schlier sur quelques points importants de la théologie se trouve dans *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Fribourg/Br., 1978). La *Kurze Rechenschaft*, de 1955, est un texte émouvant sur sa conversion à l'Église catholique (éd. dans *Der Geist und die Kirche*, cité *infra*, 1980, p. 270-89).

Les articles les plus importants ont été réunis en 4 vol. parus à Fribourg/Br. : *Die Zeit der Kirche* (1956 ; 5e éd. 1972 ; trad. fr., Tournai, 1961) ; – *Besinnung auf das N.T.* (1964 et 1967 ; trad. fr., coll. Lectio divina 46, 1968) ; – *Das Ende der Zeit* (1971 et 1972) ; – *Der Geist und die Kirche* (1980).

Articles et opuscules spirituels : *Drei Meditationen zum Herz-Jesu-Fest (Mt 11,2-3 ; Apk 3,20 ; Phil. 4,1-9)*, dans *Korrespondenzblatt Canisianum*, t. 101, 1966/67, p. 3-18 ; – *Nun aber bleiben diese Drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzuges* (Einsiedeln, 1971) ; – *Die Markuspassion* (Einsiedeln, 1974) ; – *Der Herr ist nahe. Adventsbetrachtungen* (Fribourg/Br., 1974 ; 5e éd. 1977) ; – *Die Freude seiner Nähe. Biblische Besinnungen* (*ibid.*, 1980) ; – *Gotteswort in Menschenmund. Meditationen und Predigten* (*ibid.*, 1981).

Sermons : 6 sur des péricopes évangéliques dans G. Eichholz, *Herr, tue meine Lippen auf* (Wuppertal-Barmen, 1938 ; 8e éd. 1967) ; – 1 sur *Gal.* 5,25 à 6,10, dans *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, t. 40, 1951, p. 191-93 ; – 5 sur des péricopes évangéliques dans *Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage*, éd. H. Kahlefeld et O. Knoch, Francfort-Stuttgart, fasc. 3, 1970, p. 348-50 et p. 378-81 ; fasc. 12, 1971, p. 347-50 ; fasc. 17, 1972, p. 135-42 et 147-54.

Selon Schlier, le fondement et l'espace de la vie spirituelle est l'Église Peuple de Dieu, Corps du Christ et temple de l'Esprit Saint. Il a développé avec force le fait que l'Église est le Corps du Christ : selon l'esprit du Nouveau Testament, surtout de l'épître aux Éphésiens, elle est fondamentalement déterminée par sa sacramentalité. Chaque croyant se tourne vers elle lorsqu'il accueille la Parole de Dieu dans la foi ; il en devient membre par le baptême et s'accomplit comme tel par la participation au repas eucharistique du Seigneur. Incorporé à l'Église, vivant et vivifié en elle et avec elle, l'homme pécheur reçoit en partage la grâce justifiante de Dieu. A l'être nouveau qui naît de son appartenance au Corps du Christ correspond une vie nouvelle : un nouvel « exister », comme dit Schlier. L'accomplissement fondamental de l'existence chrétienne consiste dans la foi, l'espérance et l'amour. Déjà chez Paul, la vie nouvelle est circonscrite par cette triade. Dans le décret du concile de Trente sur la justification (ch. 7), les trois vertus théologales sont désignées comme infusées par la grâce de la justification. Dans le sens de Paul et de Trente, Schlier a souvent mis en valeur ces trois aspects de l'accomplissement de l'existence chrétienne ; surtout dans *Nun aber bleiben diese Drei* (1971). Il met aussi en valeur d'autres dimensions de cette vie du chrétien, comme la patience, l'humilité, la paix, la disponibilité pour tout service, mais plus rarement et secondairement.

La bibliographie des œuvres de Schlier est établie dans son ouvrage posthume *Der Geist und die Kirche* (1980, p. 290-302).

Die Zeit Jesu. Festschrift für H. S., Fribourg/Br., 1970. – W. Löser, *Theologie als Zeugnis. Weg und Vermächtnis H. Schliers*, GL, t. 52, 1979, p. 60-66 ; *Dimensionen der Auslegung des N.T. Zum Gespräch mit R. Bultmann*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 57, 1982, p. 481-97 ; *Das « bleibend Denkwürdige ». Zum Dogmenverständnis E. Petersons und H. Schliers*, dans *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, dir. W. Löser, K. Lehmann et M. Lutz-Bachmann, Wurtzbourg, 1985, p. 329-52. – A. Schneider, *Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von H. Schlier*, Francfort-Berne, 1981.

Werner Löser.

SCHLITPACHER (Jean), bénédictin, † 1482. Voir Jean Schlitpacher, DS, t. 8, col. 723-24.

SCHMID (Max), jésuite, 1875-1953. – Né le 8 novembre 1875 à Kirchheim (diocèse d'Augsbourg), Max Schmid entre chez les Jésuites le 1er octobre 1897. Malgré la faiblesse de sa santé, il est ordonné prêtre le 27 août 1905.

En 1907, son Troisième an achevé, il commence à donner les Exercices spirituels à Trêves et Luxembourg. En 1910, il est envoyé à Sittard pour enseigner les mathématiques. Durant huit années à partir de 1920, il reprend sa première activité à Aschaffenburg et à Munich. Mais la maladie l'oblige à limiter ses activités ; il se consacre dès lors au travail de la plume, tout en confessant (à Munich, de 1939 à 1944). Après un séjour dans sa ville natale, il gagne Pullach en 1947 et y meurt le 7 février 1953.

Dès son noviciat, Schmid apprit du P.H. Thoelen la voie spirituelle victimale, qu'il associa à une profonde dévotion pour le Christ et l'Eucharistie. Dans cette ligne spirituelle, il publia un *Handbuch für Opferseelen* (2 vol. ; 8 éd. ; trad. franç., *Les âmes victimes*, Toulouse, 1927). Un extrait de 20 p., *Opferseelen*, fut répandu à 370 000 exemplaires. Suivit *Vereinigung der*

Opferseelen des göttlichen Herzens Jesu (Ratisbonne, 1922 ; tiré à 102 mille exemplaires ; nombreuses trad.) et *Die Grignionische Andacht* (1926 ; 35 000 exemplaires). Schmid fit encore paraître un extrait de J.-N. Grou (DS, t. 6, col. 1059-83) : *Führer zur Innerlichkeit* (Ratisbonne, 1936 ; Munich, 1937). Dans la même ligne il publia une biographie : *Eine heroïsche Opferseele, Schwester Angelica Schupp... 1898-1929* (Munich, 1937).

Pour les religieux et les prêtres, Schmid publia, à partir de ses sermons, des *Konferenzen über die Monatliche Geisteserneuerung* (6 vol., Munich, 1928-1934) sur les thèmes suivants : les obstacles au progrès spirituel, les moyens de progresser, l'esprit de foi, la suite du Christ, les exercices spirituels, la mortification (cf. sur les 2 premiers vol., ZAM, t. 6, 1931, p. 188-89). Suivirent des *Priesterkonferenzen* (Ratisbonne, 1934) ; ces dix conférences traitent de la vocation sacerdotale, de la perfection personnelle, de la tiédeur, de la prière, de la Messe, de la confession, du bon pasteur, des trois degrés d'humilité, de l'amour et de l'expiation, du total dévouement à Marie ; il s'agit moins d'exposés doctrinaux que de directives pratiques pour la vie intérieure.

A ces ouvrages Schmid ajouta une série de traductions adaptées d'ouvrages spirituels classiques : 1) des méditations du jésuite Luis de la Puente (6 vol., Ratisbonne, 1930-1932) ; – 2) de l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* du jésuite A. Rodriguez (3 vol., Ratisbonne, 1933) ; – 3) du *Direttorio mistico* du jésuite G.B. Scaramelli (Leutesdorf, 1937) ; – 4) des méditations sur les *Exercices* ignatiens que publia en latin le jésuite Fr. von Hummelauer (1938) ; Schmid avait préparé la traduction d'extraits des œuvres de saint Jean de la Croix, mais les événements de 1939 en empêchèrent la publication.

Schmid s'exprima dans une langue simple et claire qui laisse percevoir une profonde expérience de la vie spirituelle. Son enseignement est solide autant que classique, y compris dans le domaine victimal.

L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 1607. – *Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen...*, t. 19/3, 1962, p. 262-70.

Constantin Becker.

SCHMIDHUEBER (Probus), franciscain, † 1771. – Né à Dingolfing vers 1725, Probus Schmidhueber entra chez les Franciscains de la province de Bavière et assura les fonctions de lecteur de philosophie, de maître des novices et de gardien du couvent d'Eggenfelden, où il mourut en charge le 29 avril 1771. De 1750 à 1756 les tertiaires franciscaines de Gnadenthal à Ingolstadt l'eurent comme confesseur.

Les écrits spirituels de Schmidhueber se rattachent tous au culte de la Passion du Sauveur. Le premier, *Schmale Himmels-Strassen von Christo Jesu*, édité sans indication de lieu en 1746, puis à Augsbourg en 1748, commente les 14 stations du chemin de la croix ; cet opuscule est illustré de 15 gravures sur cuivre. Le deuxième *Gottseelig mit Jesu lebend und sterbender Christ* (Munich, 1751), offre un ensemble de considérations sur la vie, la Passion, la Résurrection et l'Ascension du Sauveur (384 p. + 8 f.). Suivit à Augsbourg en 1755, puis à Ingolstadt la même année et en 1765, un recueil de méditations sur la Passion : *Unbetrüglicher Passions-Spiegel oder Betrachtungen von dem Leyden Christi* (128 p., 47 gravures sur cuivre). Un dernier recueil de méditations sur les évangiles pour tous les jours de l'année, *Gottseelig mit Jesu*, sortit à Munich et à Ingolstadt en 1765, en trois parties, chacune de 122 exposés couvrant près de 2 000 p.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 152. – B. Lins, *Geschichte des... Franziskaner-Klosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 161 ; *Geschichte der Bayerischen Franziskanerprovinz*, Munich, 1926, p. 176, 224 ; *Das Totenbuch der Bayerischen Franziskanerprovinz*, t. 1, Landshut, 1929, p. 239 ; *Scriptores provinciae Bavariae Fratrum Minorum*, Quaracchi, 1954, p. 108-09.

Clément Schmitt.

SCHMITMAN (Pierre), jésuite, 1666-1739. – Né le 13 mai 1666 à Menden, près de Düsseldorf, Peter Schmitman entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Trèves le 31 octobre 1685. Il enseigna durant six ans les lettres et trois ans la philosophie, puis il fut directeur du *Gymnasium* et professeur de théologie apologétique à Hildesheim. Recteur des collèges de Coesfeld, Hildesheim et plusieurs fois à Münster et à Coblence, il fut deux fois provincial de la province du Rhin inférieur (1712-16 et 1720-23). Il mourut aveugle le 6 mars 1739 à Cologne.

Mis à part un catéchisme pour les jeunes étudiants (*Religionis Romanae-Catholicae fundamentum, securitas et veritas*, Hildesheim, 1705, 83 p. in-12° ; 1712, 1714 ; Cologne, 1714 ; Tyrnau, 1731 ; trad. allemande, Presbourg, 1837), Schmitman a laissé des *Exercitia S. P. Ignatii. Via ad salutem et perfectionem propriam et alienam... et perpetuo tenenda* (Hildesheim, 1713, 258 p. in-8° ; Munich, 1764, sous le nom de « Smitman », éd. à laquelle nous nous référons).

Ce dernier ouvrage est une retraite de huit jours qui suit de près le livret ignatien (p. 1-224) ; elle s'achève avec la méditation de la résurrection et des considérations assez développées sur l'amour spirituel (p. 191-224). Les deux premiers jours sont consacrés à la fin de l'homme et aux moyens en vue de la fin ; le 3e au péché ; le 4e aux fins dernières ; les 5e-6e à la vie humaine du Christ, le 7e à la passion. Précis, profonds, les textes sont synthétiques, assez théoriques et intellectuels. Mais n'y manquent jamais les conclusions pratiques et les orientations affectives suggérées à la « volonté ». Ce qui est surtout remarquable, c'est le souci qu'a l'auteur de bien faire comprendre le sens du texte ignatien, du moins quand celui-ci est directement invoqué.

Une seconde partie ou appendice propose une manière de se servir tout au long de l'année (chaque mois, semaine, jour, etc.) des *Exercices* ignatiens (p. 225-51), puis une série de très courtes méditations pour les dimanches de l'année (p. 252-78).

Sommervogel, t. 7, col. 811. – J. Hartzheim, *Bibl. Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 282. – H. Thoelen, *Menologium... aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Roermond, 1901, p. 153. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 222-23.

Constantin Becker.

SCHMOEGER (Charles Erhard), rédemptoriste, 1819-1883. – Né à Ehningen (Royaume de Wurtemberg), Schmoeger suivit les cours de théologie à

l'université de Tübingen (1837-1841). Après son ordination sacerdotale (1842), il exerça le ministère pastoral en plusieurs endroits, en dernier lieu comme curé à Weissenstein (diocèse de Rottenburg). Durant ce temps, Schmoeger s'engagea dans la politique confessionnelle et dans le journalisme ecclésiastique, et cela dans le sens de l'ultramontanisme auquel il demeura toujours fidèle. Il fut de ceux qui ont préparé la voie aux associations et aux œuvres caritatives de l'Église catholique. En 1850, Schmoeger entra à Altötting (Bavière) dans la congrégation des Rédemptoristes. Au couvent, il commença par enseigner la théologie dogmatique et l'exégèse et il s'acquit de grands mérites en mettant au point une réforme de la prédication. De 1865 à 1868, il fut recteur du couvent de Gars am Inn ; à partir de 1868 et jusqu'à sa mort, il resta provincial de la province de Germanie supérieure (Bavière) des Rédemptoristes. Son gouvernement se distingua par une sévérité outrancière. Il mourut à Gars en 1883.

Dès le temps de ses études, durant lequel il avait appris à connaître la *Mystique* de Jean-Joseph Goerres (DS, t. 6, col. 572-78) et les publications de Clemens Brentano sur Anna Katharina Emmerick (cf. DS, t. 4, col. 622-27), il témoigna d'un intérêt particulier pour la théologie mystique, surtout les phénomènes extraordinaires. Il entra en contact étroit avec l'extatique Maria von Mörl, de Kaltern (Tyrol du Sud), et tomba sous la coupe de la visionnaire Aloisia Beck, d'Altötting. Celle-ci, exerçant le rôle de « médium » d'une soi-disant « Direction supérieure », chercha à prendre une influence décisive sur les destinées de personnes particulières, de la province et, durant un certain temps, de toute la congrégation. Les aberrations qui en résultèrent discréditèrent les adeptes de la visionnaire.

L'intérêt pour les phénomènes mystiques extraordinaires fut également déterminant pour l'activité littéraire de Schmoeger. En 1857, il réussit à acquérir les manuscrits de Brentano relatifs aux visions d'Anna Katharina Emmerick. C'est à eux que, désormais, il vouera l'œuvre de sa vie. Les fruits en furent les ouvrages suivants :

Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich aufgeschrieben von Clemens Brentano, 3 vol., Ratisbonne, 1858-1860 ; 3e éd. 1897 ; etc. Trad. franç., 6 vol., Paris, 1860-1861 ; etc. – *Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Im Auszug bearbeitet von dem Herausgeber der Tagebücher des Clemens Brentano,* Ratisbonne, 1864 ; 7e éd. 1926. – *Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria, nebst den Geheimnissen des Alten Bundes, nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerich, aus den Tagebüchern des Clemens Brentano,* Ratisbonne, 1881 ; 5e éd. 1920 ; trad. en anglais et en espagnol.

Das Leben der gottseligen A.K. Emmerich, 2 vol., Fribourg/Br. 1867-1870 ; trad. en français (3 vol., Paris, 1868-1872 ; 1982), italien, anglais, espagnol et tchèque. Cf. E. Ilan et M.-T. Loutrel, *Table analytique des noms... dans « La vie d'A.-C. Emmerich... »,* Paris, 1987, 84 p.

Schmoeger traduisit également deux textes ascétiques de saint Alphonse de Liguori pour l'édition allemande des œuvres de ce saint. Il donna une édition allemande du *Speculum beatae Mariae Virginis* attribué à saint Bonaventure (Ratisbonne, 1880). Nous lui devons la publication d'un choix des visions de sainte Brigitte de Suède (Ratisbonne, 1883) et, à son instigation, ses confrères traduisirent en allemand la *Mística Ciudad de Dios* de Maria d'Agreda (ouvrage paru en 1884-1886).

D'après l'état actuel des recherches, les écrits de Schmoeger se rapportant à A.K. Emmerick faussaient les intentions de Brentano. Celui-ci se serait attaché à opposer à la critique libérale de la vie de Jésus la certitude de légendes poétiques. Pour lui la question de l'« authenticité » des visions aurait été sans importance. Schmoeger, au contraire, aurait considéré ces visions comme la reproduction de révélations divines et en aurait élaboré une version édifiante. A notre avis, ce jugement est fondé. Néanmoins, à Schmoeger revient le mérite d'avoir été le premier à dominer l'ensemble du champ immense des notes de Brentano et d'en avoir rendu accessible une partie importante. Grâce à sa « transcription en style édifiant », ces œuvres ont exercé une large influence qui a compensé l'accueil en grande partie négatif que lui ont réservé les théologiens allemands. C'est en France que les écrits de Schmoeger concernant A.K. Emmerick ont connu leur rayonnement le plus intense. Leur traduction par Edmond de Cazalès, vicaire général de Versailles, fut chaudement recommandée par Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, et Paul Claudel en fit une de ses lectures préférées. Leur influence se prolongea jusque dans les années 1950.

Sur Schmoeger : M. De Meulemeester, *Bibl. gén. des écrivains rédemptoristes,* t. 2, Louvain, 1935, p. 386-87. – U. Klarmann, *C. E. Schmöger aus der Congregation des Allerheiligsten Erlösers. Ein Lebensbild,* Ratisbonne, 1883. – A. Hagen, *K. E. Schmöger,* dans *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus,* t. 2, Stuttgart, 1950, p. 96-132. – O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus,* St. Ottilien, 1983.

Sur le rôle de Schmoeger à propos de Brentano-Emmerick, voir l'art. de W. Hümpfner dans DS (cité *supra*) et sa bibliographie ; y ajouter W. Frühwald, *Das Spätwerk C. Brentanos... Romantik im Zeitalter der Metternich'schen Restauration,* Tübingen, 1977.

DS, t. 1, col. 344-45, 1686.

Otto Weiss.

1. SCHNEIDER (Émilie), religieuse, 1820-1859. – Julie Schneider, qui reçut en religion le nom d'Émilie, naquit le 6 septembre 1820 à Haaren près d'Heinsberg, district d'Aix-la-Chapelle, dans un foyer confessionnellement mixte. Son père, fonctionnaire prussien, était protestant. Sa mère, catholique d'une foi et d'un caractère forts, éleva ses sept filles dans sa religion. Après sa scolarité, Julie prit en charge l'éducation d'une enfant à Liège en 1844, puis entra l'année suivante, malgré l'opposition de ses parents, chez les filles de la Croix, fondées à Liège par Maria Theresia Haze. En 1851, elle devint la première maîtresse des novices de sa congrégation à Aspel, près Rees. Sa devise était « Dieu seul ». Il semble que très tôt elle ait réalisé l'importance capitale du Cœur de Jésus dans sa vie spirituelle. Assez vite, l'obéissance lui assigne d'être supérieure à l'hôpital Sainte-Thérèse de Düsseldorf, régi par des sœurs gardes-malades qui avaient abandonné l'esprit primitif et qu'elle arriva à ramener à leur vocation. Le secret de cette efficacité spirituelle était dans la relation intime qu'Émilie avait avec Dieu dans la prière. De grande importance dans sa vie était la fidélité à l'Heure Sainte du jeudi soir, au pied de l'autel, pendant laquelle elle participait aux souffrances du Christ et offrait les siennes pour le salut des âmes dans l'abandon de la Croix.

K. Richstätter († 1949 ; DS, t. 13, col. 664-66) publia, après la mort d'Émilie survenue le 21 mars

1859, ses lettres à son confesseur (de 1854 au 25 octobre 1858) et des extraits de son journal (p. 163-220) qu'il fit précéder d'une biographie (p. 7-162) et suivre d'explications (p. 231-50) sur sa vie intérieure. Les exposés de la sœur ne sont pas aussi précis que ceux du journal de Lucie-Christine († 1908 ; DS, t. 9, col. 1129-30), mais ils éclairent cependant la passivité (15 novembre 1857), la nature de l'expérience mystique (p. 228) et la contemplation de Dieu (p. 221). Ce qui est remarquable chez sœur Émilie est qu'elle ait su concilier un travail journalier astreignant et une étroite communion avec Dieu ; à l'époque des troubles de Cologne (1837-1839) et des écrits de Karl Marx, sa vie oppose un contraste chrétien. En sa dernière maladie, Émilie participait aux souffrances du Christ couronné d'épines et à son abandon sur la croix.

Le procès d'information diocésain ouvert par le cardinal Schulte eut lieu à Cologne de 1924 à 1934. Un procès « compulsatoire » dura de 1951 à 1953. En 1982 le procès fut repris tandis que les procès diocésains de Cologne, Aix-la-Chapelle, Liège et Westminster ont été ratifiés par Rome (9 mai 1986).

J.W. Habets, *Geistliche Briefe der... Schwester E.S., ...nebst* einem kurzen Bericht über ihre Leiden und ihren Tod, Düsseldorf, 1860 (reprod. anast., Cologne, 1987). – *Die Dienerin Gottes Schwester E.S., Tochter vom hl. Kreuz.* Gebetserhörungen..., éd. par P.A. Steinen sj, Trèves, 1931. – K. Richstätter, *Eine moderne deutsche Mystikerin, Leben und Briefe der... E.S.*, Fribourg/Br., 1924 ; 8e éd. remaniée et complétée par A. Höss, Cologne, 1959 ; trad. franç. adaptée par V. Couty, 2 vol., Louvain, 1926-1927 ; trad. anglaise, espagnole et néerlandaise.

ZAM, t. 1, 1926, p. 199-200. – *Stimmen der Zeit*, t. 119, 1930, p. 189. – LTK, t. 9, 1964, col. 440. – DS, t. 1, col. 348, 1686.

Constantin Becker.

2. SCHNEIDER (Joseph), jésuite, 1824-1884. – Né le 5 septembre 1824 à Friesheim (Rhénanie), Josef Schneider fit ses études au séminaire de Bonn et fut ordonné prêtre à Cologne le 3 septembre 1850. Après un court vicariat à Aix-la-Chapelle, il entra le 4 octobre 1852 dans la Compagnie de Jésus.

Après avoir parachevé ses études, il travailla à partir de 1859 comme directeur de conscience et s'occupa de la congrégation mariale des hommes à Cologne. Pour elle il publia *Regel und Gebetbuch für Mitglieder der Marianischen Congregationen* (Paderborn, 1860 ; 18e éd. adaptée par H. Boekeler, 1889) et *Manuale Congregationis B.M.V.* (Cologne, 1861 ; 4e éd. 1878).

Jusqu'en 1872, Schneider publia de nombreux ouvrages de prières et de formation spirituelle. C'est ainsi que pour les prêtres il composa un *Manuale Sacerdotum* (Cologne, 1862 ; 16e éd. 1905), complétée par un *Manuale Clericorum* (1868 ; 5e éd., 1898) et une *Instructio practica de variis officiis a clericis obeundis* (Ratisbonne, 1868), et des *Lectiones quotidianae* tirées des Conciles et des Pères (1870).

Dans le même genre, à l'intention de divers instituts religieux dont il eut à s'occuper, il donna des livres de règles et de prières pour l'association *Alexianerbrüder* (Mayence, 1864), pour les Dames anglaises (1866), pour le séminaire Saint-Wolfgang (Ratisbonne, 1867), pour le séminaire épiscopal de Coire (1872).

Après l'expulsion des Jésuites dans le cadre du *Kulturkampf* (1872), Schneider vécut d'abord à Mongré (France), puis fut appelé à Rome comme conseiller de la congrégation des rites ; il y mourut le 7 janvier 1884.

Datent de la période romaine : une édition des *Officia propria* de la Compagnie de Jésus (Ratisbonne, 1880) et *Decreta authentica S. Congr. Indulgentiis et Sacris Reliquiis praepositae ab a. 1668 ad a. 1882.* Il avait déjà publié une importante étude au sujet des indulgences : *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch* (Paderborn, 1870, etc.) ; Fr. Beringer † 1909 reprendra et développera ce travail de Schneider.

Schneider a publié bien d'autres livrets sur le Sacré-Cœur, la Vierge Marie, saint Joseph, le rosaire, etc. Il a assuré la réédition de divers ouvrages spirituels de G. Druzbicki, G. Nakaten, P. Segneri, L. Goffine, J. Deharbe, etc., et de la traduction latine de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales (Ratisbonne, 1875).

Sommervogel, t. 7, col. 827-33. – *Kölnische Volkszeitung*, 1884, n. 9. – ADB, t. 32, p. 132. – *Stimmen aus Maria Laach*, t. 20, 1881, p. 497-511. – LTK, 1re éd., t. 9, 1937, col. 292. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 517. – DS, t. 1, col. 346.

Constantin Becker.

3. SCHNEIDER (Reinhold), 1903-1958. – L'existence et l'œuvre de Reinhold Schneider témoignent de ce que fut sa recherche spirituelle, longtemps tâtonnante, et aussi des drames et détresses de son temps.

Dans la maison paternelle de Baden-Baden où Reinhold naquit le 13 mai 1903, descendaient avant la première guerre mondiale rois et empereurs : son père dirigeait l'hôtel Mesmer, hérité de sa mère. Son enfance s'écoula assez vide. L'assistance au service religieux de la nuit de Noël avec son père, de confession évangélique, lui laissa de lumineux souvenirs (*Das Erbe in Feuer*, 1946). De sa mère, catholique libérale, à peine lui vint-il quelque soutien. Sa jeunesse se déroula sans élan ni espoir. La guerre enleva ce qui aurait donné un contenu à l'existence. Reinhold serait volontiers devenu écrivain, mais, ne se croyant capable d'aucune vie intellectuelle, il essaya l'agriculture, renonça, se rendit chez son frère Willy, à Dresde en 1921. Il commença une formation commerciale et travailla comme correspondant et traducteur.

Le 8 avril 1922, son père, qui avait vendu l'hôtel et à qui l'inflation avait fait perdre son argent, se suicida, ce qui plongea Reinhold dans une profonde dépression. Comme il le dit dans ses sonnets sur son père : « La tristesse m'avait été laissée en héritage. C'est ma ruine et c'est ma vie ». Lui aussi céda au goût de la mort. On le trouva perdant son sang, mais encore vivant. Anna Maria Baumgarten, née en 1881, prit sous sa protection cet homme presque brisé et, à partir de ce moment, partagea sa vie. Elle sut tempérer la passion qu'avait pour elle ce jeune homme, et tout en maintenant une nette distance, réclama de son protégé une vie strictement réglée et austère, adaptée en grande partie à sa nature. Des années de grande pauvreté, de famine, de tourments spirituels causèrent chez Reinhold, pour toute sa vie, une cruelle maladie. Après sa tentative de suicide lui vint une puissante faim intellectuelle qui le précipita vers la littérature mondiale. Le monde de l'esprit s'ouvrit à lui ; il rencontra l'Antiquité et le Christianisme.

Schneider, en autodidacte, s'affronta ainsi à Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Kierkegaard. La tragédie grecque, Shakespeare, Corneille l'attiraient. Ils l'accompagnaient aussi dans son retour à l'Église. Après avoir trouvé le Christ, il écrira

Corneilles Ethos (1939), *Macht und Gewissen in Shakespeares Tragödie* (1946) et composa quantité d'œuvres du même genre réunies dans *Dämonie und Verklärung* (1947) et dans *Ueber Dichter und Dichtung.*

Miguel de Unamuno orienta Schneider vers le Portugal et l'Espagne. Osant en 1928 devenir un écrivain libre, il parcourut en 1928-1929 ces deux pays à la recherche de ce qui pourrait inspirer sa propre forme littéraire. Le chemin, parsemé de quelles détresses intérieures, que Schneider a parcouru, apparaît dans le *Tagebuch 1930-35* (publié en 1983). Schneider fut conduit du nihilisme au Christ. Il domina son amour pour Anna Maria Baumgarten et son désir de sécurité, choisissant, en vue de son œuvre, la redoutable solitude ; il lutta pour lui donner forme, ce qui lui imposa aussi la forme de son existence. Vivant le tragique de l'existence, qu'il comprenait comme l'impossibilité de réaliser le vouloir, il cherchait à donner sens à la vie, qui pourtant ne se montrait à lui que comme souffrance et ruine.

Das Leiden des Camões (1930) montre comment au Portugal la dimension de ruine passa dans la poésie. En Espagne, il comprit la forme rigoureuse que prend la lutte entre le Royaume de Dieu et le royaume du monde à travers la figure de Philippe II (*Philipp II oder Religion und Macht,* 1931). Celui-ci avait fait de son château un cloître. C'est dans le retrait du monde que se trouve la victoire. Schneider vécut ce retrait pour réaliser son œuvre et il en suivait les traces dans la vie des grands ; lorsqu'il écrivit *Innocenz* (1931, édité en 1960), il situait le plus puissant pape du Moyen Âge en face de saint François. En posant la question de la foi et de la puissance, Schneider participait à l'expérience de la plus haute puissance : la puissance de la Divinité, et cette expérience lui faisait voir la profondeur métaphysique du Tragique. C'était un appel ardent à l'Infini, pour lui qui voulait inconditionnellement vivre une existence tragique.

Auf Wegen deutscher Geschichte (1934) montre Schneider en route à travers l'Allemagne. Ses premiers livres, parmi lesquels le *Journal de voyage au Portugal* et *Das Erdbeben,* l'avaient fait connaître, et il se voit contraint dès lors à une polémique avec le National-Socialisme. Les connaissances tirées de l'histoire parlent contre cette idéologie, dont il détectait les racines dans la philosophie allemande, en en montrant les impasses (*Heimkehr des deutschen Geistes,* 1946). Dans *Inselreich* (1936) il avait opposé l'histoire de l'Angleterre aux nouveaux détenteurs du pouvoir en Allemagne. Dans *Die Hohenzollern. Tragik und Königtum* (1933) et *Kaiser Lothars Krone* (1936), il opposait les conceptions morales à l'absence du droit de la domination brune.

A la vérité, Schneider ne se barricadait plus contre Dieu, mais contre le Christ, et ce jusqu'en 1935, parce qu'il pensait que la rédemption rendait impossible une existence tragique. Un rédempteur, en effet, aurait certainement dû prendre sur lui tout le Tragique. Pourtant, Schneider ne pouvait plus maintenant éviter le Christ ; il le rencontrait continuellement dans l'histoire de l'Europe. Il s'inclina finalement devant lui, il le reconnut comme le maître de l'Histoire (*Was ist Geschichte ?,* 1943). Il voyait sa vie comme le Tragique devant la Croix et comprenait à présent ce Tragique qu'il fallait vivre ; ce qui est impossible à l'homme ne devient possible que par la grâce. Logique, pour la première fois en 1937 ou 1938, il revint à la messe. C'était le jour de l'An.

Les sonnets (*Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte,* 1954) reflètent sa foi et sa confiance, mais aussi sa protestation. « C'est seulement à ceux qui prient que ça peut encore réussir », commence le plus connu des sonnets (1936). « Je veux être seulement la voix de la vérité », commence un autre sonnet. « A présent, c'est le temps d'aimer la croix du Seigneur », reconnaît le poète. Dans le recueil *Die Waffen des Lichts* (1943) on trouve cette prière : « Si je cherche ce qui est à moi, ne le laisse pas réussir – Et fais que ma parole se brise et que mon comportement – et aussi les puissances qui troublent ton royaume – me précipitent à terre et m'engloutissent moi aussi ».

Pour Schneider, qui depuis 1939 habitait à Fribourg, s'imposait désormais comme une nécessité absolue de suivre le Christ et d'accomplir les œuvres que comportait ce compagnonnage. En 1938 déjà, il protestait, dans *Las Casas vor Karl V,* contre la persécution des Juifs en Allemagne. Son récit *Vor dem Grauen* met en garde contre les crimes des détenteurs du pouvoir ; les essais sur *Macht und Gnade* (1940), *Das Vaterunser* (1941), *Das Gottesreich in der Zeit* (1942) et beaucoup d'autres écrits sur la littérature, l'histoire et les saints procuraient aux Allemands qui aimaient la vérité une orientation, leur donnaient courage et les fortifiaient dans la foi. Les *Sonnets* n'étaient encore que manuscrits ; des *Essais* furent répandus et envoyés au front. Schneider arrachait tout cela à sa maladie. Accusé de haute trahison, il échappa à la condamnation seulement parce que la défaite de l'Allemagne survint rapidement.

Depuis que Schneider avait consacré son œuvre au service du Christ, le Roi, le Prêtre et le Saint étaient ses figures centrales. Le Roi, grâce à son pouvoir temporel, maintenait debout l'ordre chrétien et rendait possible aux hommes une existence chrétienne. Si celui qui porte la couronne ne se gardait pas au Christ et exerçait arbitrairement son pouvoir, il prenait des traits antichrétiens et soutenait les forces hostiles au Christ. Le récit grandiose *Der Tod der Mächtigen* (1942) présentait Louis XI comme le type du puissant et faisait dramatiquement revivre au lecteur le combat de saint François de Paul contre le roi. Le Prêtre représente le Christ comme Sauveur ; en lui l'œuvre du salut de Dieu et sa grâce sont présents. Mais c'est dans le Saint que l'avenir promis par Dieu s'est déjà levé ; par lui la justice de Dieu et son amour, sa vérité et sa paix agissent dans un monde atteint par le péché. En Espagne Reinhold avait rencontré les œuvres des mystiques ; maintenant il développait leur message. Datent de cette époque : *Der Abschied, Der Überwinder* (Ignace de Loyola, 1948), *Die dunkle Nacht* (Jean de la Croix, 1943), *Elisabeth Tarakanow* (1938), *Taganrog* (1940). La plupart de ses petits écrits parurent après la fin de la guerre dans de courts volumes (*Gedanken des Friedens ; Das Erbe im Feuer ; Und Petrus stieg aus dem Schiff ;* le poème *Herz am Erdensaume*). Des universités décernèrent à l'auteur le titre de Docteur honoris causa. Josef Wendel, évêque de Spire, plus tard archevêque de Munich, lui rendit visite et le salua de ces mots : « Sacerdos magnus ».

Pour Schneider commença une nouvelle période de création. Entre 1949 et 1952, il écrivit une série de drames qui traitent du pouvoir et de la grâce. *Der grosse Verzicht* (1950) portait à la scène le renoncement à la tiare de Pierre de Morone, pape sous le nom de Célestin V, et montrait comment l'homme sans pouvoir dans le jeu des puissances est broyé et rejeté. Pour conduire l'Église, il fallait une puissance spirituelle. *Innocenz und Franziskus* (1952) portait plus avant le thème premier, jamais oublié, de Schneider, la relation entre pouvoir et grâce, force et droit dans l'Église, le pouvoir étant avant tout au

service de l'amour. Schneider produisit dix drames parmi lesquels *Der Traum des Eroberers. Zar Alexander* (1951), et vit quelques représentations couronnées de succès.

Schneider désormais prenait position en politique, disait catégoriquement non au réarmement et aux armes atomiques, soutenait le désarmement et appelait à la lutte avec les armes de la lumière. Beaucoup le combattirent pour cette raison. Trois articles de Schneider dans un journal de Berlin-Est se heurtèrent à une incompréhension totale. Il avait cru que la mentalité de nombreux Allemands se serait modifiée au cours de la guerre et qu'en 1945 serait possible un renouveau orienté vers le Christ. Mais la rénovation attendue, fondée sur l'Évangile, ne se produisit pas. Des lettres à Werner Bergengruen, Leopold Ziegler, Éric Przywara expriment ses plaintes sur ce sujet. Il était profondément blessé, prêt cependant, au nom de sa responsabilité chrétienne, à engager ses forces pour la paix et à diffuser les idées de paix.

En 1952, Schneider acquit la notoriété ; il fut nommé chevalier de l'Ordre « Pour le mérite », reçut en 1956 le prix de la paix décerné par la Librairie allemande, fut lauréat au festival de Bregenz (pour *Der grosse Verzicht*). L'auteur entreprit de nombreux voyages à travers l'Europe, donna des conférences, rencontra des amis, dont faisait partie Albert Schweitzer. Des éditions complètes de ses œuvres parurent. Il présenta des écrits biographiques : *Verhüllter Tag* (récit de vie, 1953), *Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müssiggängers in Baden-Baden* (1957). Tristesse, lassitude de l'existence, désir de la mort, besoin de la foi s'y manifestent déjà ; ils touchaient d'ailleurs de plein fouet un être épuisé physiquement.

Au cours de l'hiver 1957-58, il suivit à Vienne les préparatifs pour la représentation du « Grand renoncement ». Son journal *Winter in Wien* parut après sa mort (1958) ; même ses amis en furent affectés. Il semblait que le poète avait complètement perdu la foi en Dieu. Cette conclusion n'est certainement pas justifiée. Nous sommes ici pressentant un mystère qui rappelle l'angoisse de Jésus devant la mort. Exemple pour beaucoup, il ressentit à fond la souffrance née de l'immense besoin de la foi qu'éprouvent quantité d'hommes aujourd'hui, et il nous apparaît actuellement comme un des premiers qu'elle secoua d'une manière particulière en notre temps. Sa vie a valeur d'exemple dans la mesure où, impérieusement poussée vers la décision, vers la vérité et vers l'avenir, elle dévoile les conséquences et rend manifeste ce que la fidélité au Christ réclame, le cas échéant, de souffrance au chrétien. Ce ne sont pas des difficultés spirituelles qui ont provoqué la détresse de Schneider, mais la maladie continuellement douloureuse qui abattait et détruisait toute force, et tout autant l'indifférence de beaucoup d'hommes devant les pires menaces et leur manque de foi. Ce n'était donc pas simplement, en dernière analyse, l'incompréhensibilité de Dieu qui semble abandonner sa création à des forces d'anéantissement, privées de sens, sans perspective d'espérance et d'avenir. L'existence physique de Schneider était déjà soumise aux forces destructrices. Comme l'un de nous, il souffrit beaucoup de nous voir assujettis à l'éphémère et craignant de penser à notre destruction définitive. Dieu seul pouvait transfigurer notre précarité en immortalité et nous revêtir de gloire. C'est pourquoi Schneider continua d'aller chaque jour à l'église pour la prière. Elle devait demeurer la dernière ancre de salut. Il demandait le repos pour les épuisés.

Schneider nous a transmis sa vision de notre monde, un monde qui ne vit plus par les forces du bien et ne se laisse plus avertir de ce qui le menace. Un monde en morceaux pour lequel les pages inspirées par la souffrance sont une parabole. Schneider fit une chute le Samedi Saint, au cours d'une promenade dans le centre de la ville de Fribourg, et mourut le dimanche de Pâques, 6 avril 1958, des suites de cette chute. Le jour de sa mort est un signe. Sur son masque mortuaire transparaît un éclat de la gloire pascale ; la mort a illuminé ce visage effrayé et douloureux.

Après sa mort, d'autres ouvrages de Schneider ont encore été édités : *Pfeiler in Strom* (1958), *Schicksal und Landschaft* (1960), *Gelebtes Wort* (1961), *Allein der Wahrheit Stimme will ich sein* (1962), *Erfüllte Einsamkeit* (1963), ainsi que des échanges de lettres avec W. Bergengruen, B. von Heiseler, J. Klepper, E. Przywara, L. Ziegler. etc.

Éd. des *Gesammelte Werke*, 10 vol., Francfort, 1977-1980 ; éd. E.M. Landau, Francfort, 1981.

Ont été traduits en français : *Chemin de Croix* (Paris, 1943) ; *Grandeur de Corneille et de son temps* (1943) ; *Philippe II ou Pouvoir et Religion* (1943) ; *L'homme devant le jugement de l'Histoire* (1947) ; *Le Missionnaire et l'Empereur* (1952) ; *Saint Pierre* (1956) ; *Saint Jean* (Bruges, 1956) ; *Pensées de paix* (Mulhouse, 1957) ; *Le Saint maître de l'histoire* (Paris, 1958) ; *Les saintes femmes* (Bruges, 1958).

On consultera : H.U. von Balthasar, *R.S. Sein Weg und sein Werk* (Cologne-Olten, 1953). – W. Nigg, *Ein Ritt des Glaubens* (*ibid.*, 1958). – G. Küntzel, *Schneiders Verzeichnis*, dans *Jahrbuch der Akad. der Wissenschaften*, Vienne, 1958, p. 49-94. – J. Rast, *Der Widerspruch. Das doppelte Antlitz des R.S.* (Cologne-Olten, 1959). – I. Zimmermann, *Stimme in der Zeit, Das Freudenszeugnis R.S.* (1963) ; *Der späte R.S. Eine Studie* (1973).

B. Scherer, *Tragik vor dem Kreuz* (1966) ; *Der Künstler in der Kirche*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 54, 1978, p. 459-71 ; *Raum für das Licht. R.S. als Schriftsteller*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 197, 1979, p. 32-42. – *R.S. Leben und Werke in Dokumenten*, éd. F.A. Schmidt et B. Scherer, Karlsruhe, 1973. – K.W. Reddemann, *Der Christ vor einer zertrümmerten Welt. R.S...* (Fribourg, 1978). – E. Blattmann, *R.S. linguistisch interpretiert* (Heidelberg, 1979) ; *Widerruf oder Vollendung. R.S. « Winter in Wien » in der Diskussion* (Fribourg, 1981).

Ueber R.S., éd. C.P. Thiede (Francfort, 1981). – R. Kühn, art. R.S., dans *Dictionnaire des philosophes*, t. 2, Paris, 1984, p. 2340-41. – *Trauer und Widerspruch*, éd. E. Blattmann (Munich-Zurich, 1984).

Publications périodiques : *R.S.-Blätter* (Fribourg) ; – *Mitteilungen der R.S.-Stiftung* (Hambourg).

Alfons Bungert.

SCHNEIDT (Hubert), franciscain récollet, † vers 1743/45. – Né à Coblence en 1691, entré dans l'Ordre franciscain en 1710, Hubert Schneidt enseigna quelque temps la philosophie et la morale dans les couvents de Beurig et de Heidelberg et assuma la charge de gardien de cette dernière maison. Mais il se fit connaître surtout comme prédicateur, activité qu'il exerça tour à tour à Coblence, Ahrweiler, Adenau, Cologne, Heidelberg et Bonn. Il mourut vers 1743/45.

De son œuvre oratoire nous avons deux recueils de sermons pour les dimanches de l'année : *Evangelische Sichel zu Beschneidung und Niderlag des Unkrauts auf dem Acker des Herrn* (Cologne, 1732, 784 p.) et pour les jours et fêtes de la semaine : *Geistliche Christ-Katholische Wayde deren Schäfflein Christi* (1737, 476 + 230 p.). A l'usage des prédicateurs, des catéchistes et des présidents des confréries mariales, il a laissé un

volume de méditations sur la Vierge Marie : *Olivetum Marianum* (Cologne, 1735, 398 p.). Il est l'auteur aussi d'une apologie de l'Église combattue et toujours triomphante : *Das irdische, allzeit bestrittene, niemal überwundene, allzeit obsiegende Jerusalem* (Cologne, 1735, 28 p.). Enfin deux opuscules de dévotion mariale se rattachent au culte de l'Immaculée Conception à Cologne et chez les Annonciades d'Andernach.

Indications bio-bibliographiques dans *Rhenania Franciscana, Unsere Toten,* t. 2, Düsseldorf, 1941, p. 71-72.

Clément Schmitt.

SCHOENBERG (Mathias von), jésuite, 1732-1792. – Né le 9 novembre 1732 à Ehingen, M. von Schönberg entra le 15 septembre 1750 dans la Compagnie de Jésus. Après avoir enseigné la grammaire, il dirigea de 1766 à 1772 l'œuvre des bons livres, appelée *Eleemosyna aurea,* à Munich. Après la suppression de la Compagnie, il fut conseiller du prince électeur de Bavière. Il mourut le 20 avril 1792 à Munich.

En plein siècle des Lumières, Schönberg a publié un grand nombre de livres de prière, d'écrits ascétiques et moraux, de piété et d'édification, témoignant par là de son souci d'aider les chrétiens dans leur vie de foi et leur dévotion. En même temps, il fit œuvre d'apologiste de la morale chrétienne et de l'infaillibilité du Pape. Dans son œuvre on discerne mal comment Schönberg dialoguait avec l'esprit nouveau ; il semble se contenter de maintenir et de défendre les pratiques établies dans l'esprit post-tridentin.

Parmi ses ouvrages intéressant la vie chrétienne : *Drey gottselige Gedanken zu dem göttlichen Herzen Jesu...* (Bamberg-Wurtzbourg, 1770 ; Munich, 1771). – *Der Sanfmüthige Christ...* (1771 ; 11 éd.). – *Allgemeine Tagordnung zu dem allerheiligsten Herzen Jesu...* (4e éd. Munich, 1772 ; 6 autres éd. jusqu'en 1777). – *Lehrreiche Gedanken mit kleinen Begebenheiten, zur Bildung eines edlen Herzens in der Jugend* (Munich, 1771 ; 11 éd.).

Das Geschäft des Menschen (Munich, 1773 ; 22 éd. jusqu'en 1822). – *Kurze Andachtsübungen...* (1777 ; 6 éd.). – *Der Tag des Christen...* (1782 ; 3 éd.). – *Praktischer Unterricht vom Gebrauch des heiligen Buss Sakraments* (1782). – *Vom widrigen und glüklichen Schiksale des Menschen auf Erden...* (1782). – *Kurze Uebersicht der wichtigen Wahrheiten zur besseren Aufklärung über Menschenkenntniss...* (1788). – *Auswahl der nothwendigern Grundwahrheiten aus der Glaubens- und Sittenlehre...* (1790).

S'inspirent directement de la Bible : *Kurzgefasste Geschichten* (Munich, 1780 ; 14e éd. Augsbourg, 1818) et *Auszüge aus dem Alten Testament* (Munich, 1782 ; 9e éd. Augsbourg, 1832).

Contre la *Moral für die Jugend* (1776) du professeur A. Sutor, de Burghausen, Schönberg publia *Nothwendige Zusätze...* (Munich, 1778) ; de même il opposa *Wahrheitsgründe... für die Unfehlbarkeit der Kirche* (Munich, 1779) à l'ouvrage du bénédictin Beda Mayr (DS, t. 10, col. 865-66), *Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche...* (Munich, 1778 ; publié par H. Braun ; cf. ADB, t. 3, p. 253).

Sommervogel, t. 7, col. 841-47. – ADB, t. 32, p. 267-68 (bibl.). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 451.

Constantin Becker.

SCHOENSTATTWERK (Œuvre de Schoenstatt). – 1. *Origine et histoire.* – 2. *Spiritualité.*

Schoenstatt est un mouvement de renouveau marial et apostolique fondé par le Père Joseph Kentenich le 18 octobre 1914 dans ce qui est aujourd'hui le sanctuaire de la *Mater ter admirabilis,* à Vallendar am Rhein (district de Koblenz, République fédérale d'Allemagne).

L'œuvre est une confédération de plus d'une douzaine de communautés de prêtres et de laïcs, indépendants dans la conduite et l'accomplissement de leur vie intérieure. La cohésion de l'œuvre est garantie par le fondateur commun, un sanctuaire commun de la Mère de Dieu, une spiritualité commune et un commun objectif. La continuité de l'œuvre en sa totalité est assurée par un présidium général, qui ne représente pas une direction.

Le but de l'œuvre est la formation d'un nouveau type de personnalité et de communauté chrétiennes qui, dans l'originalité de leur vécu, contribuent à la vitalité et à l'efficacité de l'Église en pénétrant de l'Esprit du Christ la famille, la profession, l'État, la société, et veulent agir pour un nouvel ordre social au-delà de l'individualisme et du collectivisme.

1. Origine et histoire. – Les premiers membres de Schoenstatt furent des étudiants de l'école secondaire des Pallotins à Vallendar, qui se réunirent sous la direction du Père Kentenich en une congrégation mariale. En 1919 l'Union apostolique, en 1920 la Ligue apostolique naquirent. En 1926, le P. Kentenich posa les commencements du premier des six instituts séculiers de Schoenstatt, la communauté des Sœurs de Marie (*Marienschwestern*). De 1933 à 1945, sous le National-Socialisme, l'œuvre eut à subir de dures épreuves. Le fondateur et beaucoup de membres furent mis en prison et envoyés en camp de concentration. Après la 2e guerre mondiale, Kentenich entreprit des voyages en Afrique, Amérique du nord et Amérique latine pour y fonder des centres et des groupes de son œuvre.

Le 18 octobre 1948, l'institut séculier des Sœurs de Marie reçut le pro-décret de louange du Saint-Siège. En 1949, une visite épiscopale qui se prolongea de 1951 à 1953 en visite apostolique inaugurèrent de nouvelles et dures épreuves. Le fondateur fut séparé de son œuvre et banni à Milwaukee, aux États-Unis. En 1964, le Saint-Siège entreprit une nouvelle répartition des composants juridiques de l'œuvre, qui fut séparée de la congrégation des Pallotins avec laquelle elle était liée au plan de l'organisation, et lui accorda l'indépendance (confirmée par Paul VI l'année suivante). Kentenich avait pu revenir à Schoenstatt et continuer son activité jusqu'à sa mort survenue le 15 septembre 1968. Entre-temps l'œuvre s'était implantée dans tous les continents. Le nombre de ses membres est en 1986 d'une centaine de mille. Jean Paul II a célébré le P. Kentenich comme une des grandes figures sacerdotales de l'Église de notre temps. Le procès de béatification a été ouvert en 1975.

2. Spiritualité. – Au début de l'œuvre, Kentenich n'avait pas de plan arrêté, mais plutôt une idée directrice pédagogique, celle d'un remodelage de la « nouvelle création » (2 *Cor.* 5,17) : « l'homme nouveau dans la nouvelle communauté », dont Kentenich voyait la plus haute et la plus exemplaire incarnation dans la Mère de Dieu. Avec cette conception fondamentale, trois autres catégories bibliques déterminent dès le début la spécificité et l'histoire de Schoenstatt : a) la foi dans la Providence divine, b) la pensée de l'Alliance et du contrat, c) la foi dans la mission.

a) *La foi dans la Providence* signifie pour Kentenich que, derrière le monde et son histoire, existe le Dieu vivant avec son plan de sagesse, de toute-puissance et d'amour. Ce plan, Dieu le poursuit infailliblement. Le but de ce plan est de rassembler et de ramener en une famille tous les élus. Pour accomplir ce dessein « Dieu opère par les causes secondes ». Fondamentalement Dieu fait servir l'homme pour réaliser ses desseins.

La foi dans la Providence, à Schoenstatt, est une foi active. L'homme ne se soumet pas seulement dans la passivité à ce que Dieu dispose et à ce qu'il permet, mais il cherche dans les circonstances concrètes de la vie, en étudiant les signes des temps, les besoins et les désirs légitimes des hommes, et tout aussi attentivement l'ordre existentiel des choses, à lire la volonté de Dieu, pour en faire la ligne directrice de sa conduite. Cette foi pratique en la Providence conduisait Kentenich aussi bien lorsqu'il posait l'acte de fondation de l'œuvre que lorsque se développait ultérieurement ce qui avait été commencé.

Cette vie inspirée par la foi dans la Providence exige la disponibilité au « saut de la mort pour le cœur, la volonté et la raison », parce que le Dieu qui se manifeste dans les circonstances de la vie demeure aussi l'insondable Mystère caché. L'action qui découle de cette foi dans la Providence implique également que l'homme s'ouvre au Saint Esprit et à ses dons tout en ne pouvant que pressentir les desseins divins dans les circonstances concrètes de l'existence.

b) Kentenich a enseigné aux membres de Schoenstatt à voir l'histoire du salut de Dieu avec les hommes comme une *histoire d'Alliance.* L'événement du salut en Jésus Christ signifie la « Nouvelle et éternelle Alliance ». En recevant le baptême tout chrétien entre dans cette Alliance de Dieu. Il est membre du Corps du Christ et, dans le Christ, enfant du Père éternel.

Dans « l'Alliance nouvelle et éternelle », Marie joue un rôle-clé : elle « ouvre et ferme les portes ». Ayant acquiescé à l'incarnation du Verbe éternel au nom de toute l'humanité (Thomas d'Aquin), elle est pleinement élevée dans la gloire de la résurrection de son fils et pour toujours intéressée à nous secourir, nous les hommes, pour l'accomplissement de notre vie vécue dans l'Alliance avec Dieu.

L'acte de fondation de Schoenstatt du 18 octobre 1914 a la forme d'une alliance entre la Vierge Marie, le fondateur et les premiers membres de l'œuvre naissante. Marie offrit d'« établir de manière particulière son trône de grâce » dans une petite chapelle de Schoenstatt dédiée auparavant à saint Michel. Les jeunes membres doivent se déclarer prêts à se laisser former par elle pour être « des instruments utiles » dans sa main. Le modèle utilisé pour ce pacte de fondation fut la consécration de la congrégation mariale, entendue comme *contractus bilateralis gratuitus.* Des éléments de la dévotion mariale de Grignion de Montfort sont entrés dans l'Alliance d'amour de Schoenstatt.

L'Alliance d'amour particulière à Schoenstatt ne vient pas seulement du fait qu'il s'agit d'une alliance de la mère de Dieu avec l'œuvre, mais aussi avec le lieu, c'est-à-dire le sanctuaire. Là est la source dont vit l'œuvre, le « secret de Schoenstatt », comme on disait déjà en 1930. « Le lien local et l'universelle fécondité de la Mère de Dieu de Schoenstatt sont comme le fruit du libre choix de grâce de Dieu et de la libre collaboration de l'homme » (P. Kentenich). La croissance de l'œuvre, après des commencements peu visibles, en dépit de forces humaines minimes et de très grosses difficultés, n'est pas le résultat d'idées puissantes et attrayantes, mais le fruit de l'Alliance d'amour avec la Mère de Dieu qui a fait de son sanctuaire à Schoenstatt le lieu de son efficacité maternelle. Et pas seulement le sanctuaire initial où se fonda Schoenstatt, mais encore des centaines de sanctuaires de Schoenstatt en différentes parties du monde. Si l'on considère l'expérience, qui dure encore aujourd'hui, trois grâces particulières sont liées par Marie à ces sanctuaires : la grâce de l'enracinement, celle de la transformation intérieure, celle de la fécondité apostolique.

L'importance de l'Alliance d'amour est visible dans le fait que toute personne qui s'agrège à Schoenstatt le fait en s'insérant dans l'alliance d'amour avec la mère de Dieu de Schoenstatt. Cette alliance est forme, sens, norme et force fondamentales de l'existence selon Schoenstatt. L'alliance d'amour avec la mère de Dieu se développe dans l'Alliance d'amour avec Dieu Trinité, Christ, Père et Esprit Saint. On comprend pourquoi la ligne directrice de Schoenstatt est « Per Mariam ad Jesum, cum Jesu et Maria in Spiritu Sancto ad Patrem ».

c) Schoenstatt se sait fondé pour accomplir une *mission* dans l'Église et dans le monde : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (*Jean* 20,21). L'envoi implique d'abord un devoir d'éducation et de formation. Schoenstatt est avant tout un mouvement d'éducateurs et d'éducation. L'activité maternelle de Marie dans ses sanctuaires de Schoenstatt est principalement éducatrice. Le premier et le suprême objectif de cette éducation est « l'homme nouveau dans la communauté nouvelle », l'homme de la plus grande liberté possible, de l'amour et de la responsabilité les plus possibles. Les sanctuaires de Schoenstatt doivent devenir (cf. document de fondation de 1914) des « berceaux de sainteté ».

Kentenich a dès le début doté son œuvre d'une pédagogie originale, une pédagogie de l'idéal, du lien, du mouvement et de la confiance. Sa loi fondamentale s'exprime ainsi : « Lien (obligeant sous peine de péché) seulement (mais aussi) dans la mesure du nécessaire, liberté (qui vise au plus haut degré possible d'amour) et attention au spirituel (qui essaie de garantir ce degré autant que possible).

Une composante essentielle de la foi en la mission est la spiritualité de l'instrument. Comme toute l'œuvre, chaque membre se sait choisi et saisi par Dieu ; il s'adonne à une confiance héroïque dans la Providence divine ; il cherche à reconnaître les désirs de Dieu à la lumière de sa foi dans la Providence et à les réaliser dans la force de l'Alliance d'amour.

Le devoir de la mission de Schoenstatt dans l'Église vise en particulier à constituer les préparatifs de l'activité d'ensemble des forces diverses dans l'Église, selon l'idée centrale de saint Vincent Pallotti sur « l'Apostolat catholique » ; en d'autres termes il s'agit de coordonner et de coopérer avec les communautés et les entreprises apostoliques dans l'Église, dont les fondements sont la liberté, l'amour et la conscience d'être envoyé.

L'apostolat est compris à Schoenstatt comme engageant l'être et le faire. Capitale est dès lors la « sainteté quotidienne ». Elle impose l'imitation du Christ et la vie selon l'Évangile, sans mépris du monde, sans fuite du monde, mais bien dans le monde et avec les moyens du monde. Le Père Kentenich était là en

concordance avec François de Sales ; il définissait la sainteté quotidienne « l'harmonie agréable à Dieu, d'une relation pleine d'affection avec Dieu, avec le travail et avec les hommes, dans toutes les circonstances de la vie ».

Sur Schoenstatt en général : J. Lammerskoetter, *Schönstatt. Zur Geschichte und Struktur einer Apostolischen Bewegung*, Münster, 1963. – G. M. Boll, *Texte zum Verständnis Schönstatts*, Vallendar, 1974. – R. et A. Lejeune, *Schoenstatt. Chemin d'alliance*, Paris, 1985.

Sur le Père Kentenich : E. Monnerjahn, *Ein Leben für die Kirche*, 2e éd., Vallendar, 1979 ; *Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941-1945*, 4e éd., Vallendar, 1984.

Œuvres du Père Kentenich : *Aus dem Glauben leben – Predigten in Milwaukee*, 14 vol. à ce jour, Vallendar, 1969 svv ; *Marianische Erziehung*, Vallendar, 1971 ; *Grundriss einer neuzeitlichen Pädagogik*, Vallendar, 1971 ; *Das neue Menschen werden – Eine pädagogische Religionspsychologie*, Vallendar, 1971 ; *Maria Mutter und Erzieherin*, Vallendar, 1973.

Sur la spiritualité de Schoenstatt : M. A. Nailis, *Werktagsheiligkeit*, Limburg, 1937 ; – H. Schmidt, *Organische Aszese*, 4e éd., Paderborn, 1939 ; – M. Bleyle, *Erziehung aus dem Geiste Schönstatts*, 2e éd., Vallendar, 1971 ; – M. E. Froembgen, *Neuer Mensch in neuer Gemeinschaft*, Vallendar, 1973 ; – H. Czarkowski, *Psychologie als Organismuslehre*, Vallendar, 1973 ; – P. Vautier, *Maria die Erzieherin*, Vallendar, 1981 ; – H. W. Unkel, *Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens*, Vallendar, 1980 ; – M. Treese, *Leben aus dem Liebesbündnis – Zur Theologie und Spiritualität des Schönstatter Liebesbündnisses*, Vallendar, 1984 ; – E. Braunbeck, *Die Familie – eine Hauskirche – Aktualität und Möglichkeiten eines christlichen Ideals*, Vallendar, 1985.

Engelbert Monnerjahn.

SCHONATH (Maria Columba), dominicaine, 1730-1787. – 1. *Vie*. – 2. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. – Née le 11 décembre 1730, à Burgellern par Schesslitz aux environs de Bamberg, Maria Columba reçut au baptême le nom de Maria Anna. Dès son plus jeune âge, elle se sentit attirée par la solitude, par l'Eucharistie et la prière. A douze ans, elle perdit sa mère et, après avoir lu dans l'*Imitation de Jésus Christ* (I, ch. 17) ce qui concernait la vie cloîtrée, elle résolut d'entrer dans un monastère. Non sans rencontrer quelques résistances extérieures, elle entra, le 27 mai 1753, chez les Dominicaines du Saint-Sépulcre, à Bamberg, comme sœur converse. Le 24 septembre 1754 elle prononça ses vœux solennels. Après dix années de souffrances physiques et spirituelles, elle reçut, le 10 décembre 1763, la grâce de la stigmatisation qui la porta encore davantage à l'imitation des souffrances du Christ. Pour obéir à son confesseur le dominicain Casimir Mayr, elle commença à mettre par écrit les événements de sa vie intérieure et spirituelle. Elle reçut encore par la suite de nombreuses expériences mystiques. Le 3 mars 1787, elle acheva sa vie de souffrances à la suite du Christ.

2. Doctrine spirituelle. – La vie de sœur Colomba manifeste une mystique pratique d'abandon d'elle-même à Dieu, en réponse à l'appel reçu d'aimer dans la souffrance. Sa mystique est une mystique nuptiale et de la souffrance. Dans ses visions comme dans toute sa vie spirituelle, elle apprit que l'amour et la souffrance marquent, inséparablement, une vie qui veut se conformer au Christ. Le but de Columba est d'être conformée au Christ son Époux. Le chemin en est l'imitation du Christ dans et par la souffrance. Elle a fait l'expérience que l'âme peut trouver et étreindre son Époux sur le bois de la croix. Sur la croix, elle s'unit au Christ. La perfection de l'amour pour Dieu est de participer à la souffrance de l'amour de Dieu qui veut se répandre et qui, pour Columba, est lié indissolublement à l'amour du prochain. Sa compassion lui fait expérimenter qu'elle est corédemptrice avec le Christ sur la croix pour les péchés de l'humanité. Elle apprend que la souffrance des hommes est l'objet principal de la Rédemption. Le Christ pardonne parce qu'il aime. Cet amour, Columba l'éprouve comme devant être le fruit de sa souffrance pour les âmes pauvres et pour les pécheurs. Sa vie mystique l'attire si profondément dans la Passion du Christ que les souffrances de son âme apparaîtront sur son corps. En vision elle voit le mystère de la souffrance rédemptrice du Christ et participe corps et âme à sa Passion. Durant ses dix ans de souffrance, elle ressentit les douleurs de la crucifixion jusqu'à en recevoir les stigmates. Elle considère ses douleurs physiques comme l'apogée de sa vie de conformité avec le Christ, comme l'expression de l'union intime de l'épouse du Christ avec son Époux, dans sa Passion.

Sœur Columba Schonath appartient à la famille des mystiques dominicains allemands qui ont marqué les 13e et 14e siècles.

Sources. – Œuvres laissées par Ludwig Fischer, au monastère du Saint-Sépulcre à Bamberg. – Archivum generale Ordinis Praedicatorum, Rome, Sainte Sabine, XII 16 ; XIII 148. – *Wiener Manuskript*, en grande partie notes autographes de Columba pour son confesseur, années 1763-1768, découvertes en janvier 1956 au monastère des Dominicaines de Wien-Hacking et rendues au monastère du Saint-Sépulcre.

Johann Baptist Schonath, *Die in der Einsamkeit seufzende Taub' oder die andächtige, in ihren geliebten Seelenbräutigam Christo Jesu verliebte Braut Schwester Maria Columba Schonathin...*, éd. et commenté par L. Fischer, sous le titre *Von verbogenem Heldentum* (Aschaffenburg, 1925).

Études : J. Heel, *Die hochbegnadete Ordensschwester Columba im Kloster der Dominikanerinnen zum hl. Grab in Bamberg*, Ratisbonne, 1880. – J. Procter, *Lebensbeschreibung der Heiligen und Seligen des Dominikanerordens*, Dülmen, 1903. – H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen, 1920, p. 285-89. – H. Heim, *Die Bamberger... Columba Schonath*, Bamberg, 1922. – L. Fischer, *Columba Schonath und ihre Stigmatisation*, Bamberg, 1924. – J.M. Höcht, *Träger der Wundmale Christi*, t. 2, 1952, p. 82 svv. – H. Barth, *Maria Columba Schonath*, dans G. Schweiger, *Bavaria Sancta*, t. 3, Ratisbonne, 1973, p. 404-22. – M. Huck, *Die Passionsmystik der Schwester Maria Columba Schonath op.*, Münsterschwarzach, 1987. – DS, t. 1, col. 348 ; t. 5, col. 1500 ; t. 10, col. 394.

Sabine B. Spitzlei.

SCHOONHOVEN (Jean de), chanoine régulier, † 1432. Voir Jean de Schoonhoven, DS, t. 8, col. 724-35.

SCHORRER (Christophe), jésuite, 1603-1678. – Né le 7 mars 1603 à Rottenburg am Neckar, Christoph Schorrer, après des études de droit, entra dans la Compagnie de Jésus le 14 juillet 1623. Il enseigna les lettres classiques, la philosophie et le droit canonique à Dillingen ; après avoir été recteur des collèges de Lucerne, Dillingen et Munich, il fut provincial de Germanie, puis visiteur, assistant pour l'Allemagne auprès du général de l'Ordre (1652-1661) et enfin vicaire général de la Compagnie. Il mourut à Munich le 28 octobre 1678.

En plus de thèses philosophiques et d'ouvrages canoniques, Schorrer a laissé trois ouvrages de spiritualité : *Theologia ascetica sive Doctrina spiritualis universa ex suis principiis methodice et breviter deducta* (Rome, 1658, 606 p. in-4° ; Graz, 1720, 438 + 240 p. in-4°) ; – *Synopsis Seu Textus theologiae asceticae sive doctrinae spiritualis universae* (Dillingen, 1662, 457 p. in-16°) ; – *Summa perfectionis christianae* (Munich, 1663, in-24° ; Lucerne, 1665 ; Prague, 1666 ; Munich, 1668 ; trad. allemande, *Kurzer Inhalt christlicher Vollkommenheit,* Munich, 1673). Ces deux derniers ouvrages sont en étroite dépendance du premier ; ainsi la *Synopsis* en est un résumé très allégé et beaucoup plus abordable.

En effet la *Theologia ascetica* de Schorrer, l'un des premiers ouvrages qui ait porté un tel titre, se présente sous des aspects assez rebutants. Sans parler de sa mauvaise impression (nous utilisons l'éd. de Graz), on est frappé par la sécheresse du style, la logique imperturbable du développement, la multiplicité des aspects ainsi mis en ordre : un ordre beaucoup plus logique que vital. Il s'agit d'un effort de systématisation de la vie spirituelle qui veut intégrer tous ses aspects, sauf les états les plus élevés, en un tout organique. Malgré son tour abstrait et théorique (tableaux synoptiques, divisions et subdivisions multiples), cet ouvrage devrait retenir l'attention.

S'adressant essentiellement à l'intelligence de son lecteur, il veut l'aider à comprendre la doctrine d'après laquelle il dirigera ses efforts et choisira ses fidélités. Le point de départ est l'idée de fin : la théologie ascétique est « la science qui nous apprend à agir conformément à notre fin dernière », thèse que développe la première partie (p. 1-141) en faisant largement appel à la psychologie rationnelle héritée de la scolastique. « Dans la volonté lui correspond la vertu, qui est disposition habituelle à agir conformément à la fin ; et de l'une et de l'autre résulte cette souveraine sagesse qui est de savoir, vouloir et tendre effectivement à sa fin dernière. De là se déroule, en forme logique, tout l'exposé de la doctrine : ce qu'est cette fin, quels sont les actes essentiels pour y tendre, et ceux qui aident à cette tendance, obstacles à vaincre, moyens à employer... » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 324). D'où des chapitres sur la connaissance de Dieu (foi, dons, admiration, illumination, *pati divina, memoria Dei,* présence de Dieu ; considération, méditation, contemplation ; 2e partie, section 3) et sur l'amour de Dieu (section 4), qui sont les plus directement ordonnés à la vie spirituelle.

I. Döllinger a publié une lettre de Schorrer datée de Porrentruy le 3 mai 1663 à son supérieur général (dans *Geschichte der Moralstreitigkeiten...,* t. 2, Munich, 1889, p. 362-63).

Sommervogel, t. 7, col. 864-65. – ADB, t. 32, p. 387. – B. Duhr, *Geschichte der Gesellschaft Jesu in den Ländern deutscher Zunge* (table, p. 920). – DS, t. 1, col. 340, 1011 ; t. 8, col. 1026 ; t. 9, col. 550.

Constantin Becker.

SCHOUPPE (François-Xavier), jésuite, 1823-1904. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – François-Xavier Schouppe, fils de Joannes-Baptista et de Judoca De Waele, né le 31 décembre 1823 à Aaigem (actuellement : Erpe-Mere, Belgique), était le cinquième enfant dans une famille honnête de paysans flamands. Trois frères et une sœur l'avaient précédé, un frère et trois sœurs l'ont suivi. Après de bonnes études au collège d'Alost, il entra dans la Compagnie de Jésus (26/09/1841) à Tronchiennes.

Il y commença le cycle habituel des études qu'il continua à Namur et enseigna la rhétorique pendant six ans, successivement à Gand, à Tronchiennes et à Anvers. A Louvain, au scolasticat de son ordre, il commença ses études théologiques qu'il couronna dans une défense publique (18 juillet 1854). Un an auparavant il avait reçu l'ordination sacerdotale à Liège (17/09/1853). Toujours à Louvain il émit ses derniers vœux (02/02/1859).

Une fois sa formation achevée, le *Catalogus Provinciae Belgicae* le mentionne comme « Lector theologiae abbreviatae » pendant huit ans. A partir de 1864 il enseigna la théologie dogmatique, puis l'Écriture sainte au grand séminaire de Liège. En 1872 il fut envoyé à Bruxelles pour se consacrer au travail de prédicateur de retraites et de récollections, de conférencier, d'auteur d'ouvrages ascétiques et de promoteur d'œuvres sociales. Il fonda un patronage pour jeunes ouvrières, qui en 1900 était implanté dans toutes les paroisses de la capitale avec plus de 2 000 associées. En 1888 les supérieurs lui avaient accordé son transfert à la mission du Bengale. Ce fut le dernier épisode de sa vie, celle d'un missionnaire-théologien et de directeur spirituel de ses confrères. Il enseignait la théologie au grand séminaire de Kurseong, puis il rejoignit l'équipe de celui, nouvellement érigé, de Darjeeling. C'est là, aux pieds de l'Himalaya, qu'il s'éteignit après de grandes souffrances, le 11 octobre 1904.

2. Œuvres. – La bibliographie des ouvrages de Schouppe, dressée dans la préface de son *Plan divin,* présente 26 titres : 4 en théologie, 4 en Écriture sainte, 4 en éloquence sacrée, 3 sous la rubrique divers et 11 sous celle de l'ascétisme. Presque tous ont connu plusieurs éditions et des traductions. Dresser une liste complète est difficile parce que *Le Moniteur des études religieuses* ne commence qu'en 1888.

La liste suivante mentionne les ouvrages dans l'ordre chronologique de la première édition ; la seconde date est celle de la plus récente édition que nous avons trouvée.

1861 : *Elementa theologiae dogmaticae* ex probatis auctoribus collecta et divini verbi ministris accomodata, 2 vol. in-8° (Bruxelles, 1861 ; Paris, 1905).

Fruit de sept ans d'enseignement théologique, présentant les 19 branches dans ce domaine. La première partie traite du dogme en général, la deuxième du dogme spécial. Les références aux œuvres de Suarez surpassent à peine celles de saint Thomas. Parmi les sources de la théologie (après la Bible, la Tradition, la Patristique), il considère également la spiritualité, l'histoire, la jurisprudence, la liturgie et le travail exégétique nommé parfois *hermeneutica.* Les contemporains apprécièrent avant tout le soin de définir les termes usités dans l'école, ce qui « facilite la lecture des grands théologiens » et les « solides réfutations des erreurs actuelles » qu'ils jugeaient trop rares (*Études,* 1862, p. 425-26).

1864 : *Compendium perfectionis sacerdotalis* seu via brevis ac facilis ad illam spiritus ecclesiastici plenitudinem consequendam..., in-12° (Bruxelles, 1864 ; Turin, 1910). Ce substantiel cours de spiritualité enseigné aux séminaristes liégeois commente Chrysostome (*de Sacerdotio*), Grégoire le Grand (*de Cura pastorali*), Bernard (*de Consideratione*), Fr. de Sales,

Alphonse de Liguori, etc., et les meilleurs écrivains ascétiques jésuites : Rodriguez, Saint-Jure, La Puente, Le Gaudier, etc.

1864 : *De sensu caeremoniarum Missae* brevis explicatio omnibus sacra mysteria celebrantibus, in-12°, 74 p. (Paris-Bruxelles-Genève, 1864 et 1869).

1865 : *Adjumenta oratoris sacri* seu divisiones, sententiae et documenta de iis christianae vitae veritatibus et officiis quae frequentius e sacro pulpito proponenda sunt, in-8°, 543 p. (Bruxelles, 1865 ; 13e éd., 1891). Après un bref aperçu sur l'éloquence sacrée, toutes les vérités de la foi sont ramenées à une cinquantaine de sujets : la fin de l'homme, le salut, le péché, les grands thèmes des *Exercices,* le culte de la Vierge, des Anges Gardiens, la dévotion au Sacré Cœur de Jésus, le paradis.

1867 : *Evangelia dominicarum ac festorum totius anni* homileticis explicationibus secundum mentem SS. Patrum et catholicorum interpretum illustrata, in-8°, 2 vol. (Bruxelles, 1867 ; Turin, 1889 ; trad. franç., espagn., ital.). Pour chaque évangile des dimanches et fêtes une explication littérale, puis explication spirituelle.

1869 : *Evangelia de communi sanctorum* explicationibus ad mentem patrum aliorumque interpretum dilucidata, in-8° (Bruxelles, 1869, 1877 ; trad. esp., 1881).

1870 : *Cursus Scripturae sacrae* seminariorum usui accomodatus..., 2 vol. in-8° (Bruxelles, 1870 ; 9e éd. 1901). Sorte d'encyclopédie biblique pour l'étude privée. Seule la Première Épître de Pierre est expliquée intégralement.

1871 : *Connaissance de Jésus Christ,* considéré dans ses mystères et dans ses qualités ou ses divers rapports avec Dieu... Ouvrage posthume d'un prêtre savant et zélé publié en France au dernier siècle, nouv. éd. revue et corrigée, in-8° (Bruxelles, 1871).

Il s'agit de l'ouvrage de Pierre Caussel † 1728 (DS, t. 2, col. 370-71). Schouppe s'est probablement servi de l'éd. parisienne de 1822 ; il en a remplacé une dizaine de pages par une note au bas de la p. 476 de son éd. et de la p. 507 (à propos de la communion fréquente ; ces notes sont tirées de la *Théologie dogmatique* du cardinal Th.-M. Gousset). Schouppe a ajouté le 9e appendice sur les vœux du baptême (p. 609-30).

1874 : *Cours abrégé de Religion* ou vérité et beauté de la religion chrétienne. Manuel approprié aux établissements d'instruction apologétique et dogmatique (Bruxelles, 1874). En 1875 la deuxième édition est enrichie d'une partie morale. Ensuite les 2 parties sont publiées ensemble. 45e éd., Paris, 1910 (trad. espagn., portug., allem., néerlandaise).

C'est un résumé compact de l'ensemble de la doctrine chrétienne sous les aspects apologétique, dogmatique et moral, destiné à qui étudie la philosophie.

Un *Questionnaire,* en fascicule séparé, comporte des questions dont les numéros correspondent à ceux de l'ouvrage.

A la demande de son provincial (13/01/1881), Schouppe rédigea une *Explication textuelle du Catéchisme de Malines* pour les professeurs des collèges jésuites (autographié, Bruxelles, 1887) ; elle se réfère très souvent au *Cours abrégé.*

1875 : *Explanatio psalmorum* qui juxta breviarium romanum... in officiis communibus recitentur..., in-8° (Bruxelles, 1875 et 1891). – *Prolegomena in Sacram Scripturam,* in-12° (Bruxelles, 1875 et 1891) : Extrait du *Cursus Scripturae Sacrae* (partie introductoire).

1876 : *La Première Communion* ou petit manuel à l'usage des enfants..., in-12° (Bruxelles, 1876 ; 8e éd., Paris-Lyon, 1891).

1877 : *Petites instructions pour les messes basses du dimanche...* (Bruxelles-Paris-Bois-le-Duc, 1877). Sous le même titre une édition augmentée d'une deuxième, troisième et quatrième série (1878). Ont paru une trad. flamande (1879), et une américaine avec 3 éd. (1891, 1891, 1893).

1878 : *Manuel de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus...,* in-16° (Ixelles-Bruxelles, 1878) : document important pour l'organisation de la dévotion, ses liens avec « L'Apostolat de la Prière », en France, Belgique, Hollande. – *Manuel des directeurs de congrégations.* Recueil d'instructions pour les congrégations de la Sainte Vierge, in-8° (Paris-Bruxelles, 1878) ; trad. américaine (1882), ital. (1893), angl. (1893). – *Exercices spirituels pour communautés religieuses,* autographié, 104 p. in-8° (Louvain, 1878 ; Liège, 1887 ; Louvain, 1893) : comporte surtout des schémas de méditations.

1881 : *Méthode de méditations à la portée de tous les chrétiens.* Explication de la seconde manière de prier de S. Ignace, in-16° (Paris-Bruxelles, 1881). – *Meditationes sacerdotales clero tum saeculari tum regulari accomodatae,* 2 vol. in-8° (Paris-Bruxelles-Genève, 1881) : récollections mensuelles et retraites annuelles, adaptées à la vie d'un prêtre (une partie spéciale pour ordinands). En passant par la voie purgative et illuminative, où le Christ est la lumière, parvenir à la voie unitive avec Dieu dans un monde où la divinité est voilée. Nombreuses prières adressées à Dieu par l'intermédiaire des saints (Charles Borromée, François de Sales, Ignace de Loyola, etc.).

1881 : *Le congréganiste instruit dans la vertu solide,* in-12° (Bruxelles, 1881). – *Examen Status seu Speculum Vitae Sacerdotalis* ad praeparandam confessionem vitamque sancte emendandum utile, in-16° (Bruxelles, 1881 ; Imprimatur datant de 1869).

1882 : *Le dogme de l'enfer,* illustré par les faits tirés de l'histoire sacrée et profane, in-16° (Bruges, 1882 ; Bruxelles, 1909). Autour de 14 passages du N.T., sorte de prédication populaire pour paroisses et collèges ; intéressant document du temps par les anecdotes et exemples, profitant largement des visions des saints. Trad. allem. (1882), ital. (1883), néerl. (1883), pol. (1886), port. (1896). – *La femme chrétienne.* Sa mission, sa formation et sa sauvegarde, in-8° (Paris, 1882).

1883 : *Instruction religieuse en exemples* suivant l'ordre des... leçons du catéchisme, 3 vol. in-8° (Paris-Bruxelles-Genève, 1883 ; Paris-Lyon, 1889) : pour les missions populaires. On y trouve maint détail pittoresque concernant les fêtes liturgiques. – *Répertoire des Missions,* autographié, in-8° (Bruxelles, 1885) ; recueil de 42 sermons ou conférences selon les structures et thèmes des Exercices, mais également des sujets comme « La Libre Pensée » (p. 130-41), « Le problème social, sa solution chrétienne » (p. 337-47) ; destiné aux missionnaires.

1886 : *La mort et ses enseignements en exemples,* in-12°, 4 fasc. (Bruges, 1886) ; trad. flam. (seul le 1er fasc., 1888), allem. (1889), ital. (1892), pol. (1892, 1893) : lecture spirituelle où les traits édifiants des vies des saints côtoient des faits divers. – *Intérieur des loges maçonniques,* in-16° (Lille, 1886) ; trad. flam. (Bruxelles, 1887).

1888 : *Les immunités de l'Église et le service personnel,* anonyme, 14 p. in-8° ; opuscule paru d'abord en article dans

le *Courrier de Bruxelles*. Vive réaction contre la menace du service militaire des clercs. – *Le dogme du purgatoire* illustré par des faits et des révélations particulières, in-8° (Bruxelles-Paris, 1888) ; trad. angl. (1894), allem. (1898). Compilation intelligente de la littérature théologique et ascétique (la plupart jésuite) pour les missions populaires. Y. Congar l'a consulté pour son étude *Que savons-nous du purgatoire ?*, dans *Vaste Monde, ma paroisse*, Strasbourg-Paris, 1959, p. 76-77. Il critique le passage repris au *Traité de la charité envers les défunts* de J. Mumford. – *Paroles de Jésus Christ pendant sa passion*, expliquées dans le sens littéral et moral, in-16° (Lille, 1888) : Méditation de la passion en 6 petits chapitres.

1900 : *Plan divin de l'univers*. Aspect philosophique du monde et de son histoire. Entretiens entre un savant naturaliste et un théologien, in-8° (Bruxelles, 1900) : Dialogue sans autre prétention que d'inviter à approfondir la foi de leur enfance à ceux qui au soir de la vie en ont le loisir. Comporte la biographie de Schouppe dans la préface anonyme, et la liste de ses publications. – *Tractatio practica de indulgentiis*, 28 p. in-12° (Bombay, 1900).

1904 : *Selectae quaedam domesticae exhortationes*, in-8° (Andrimont, 1904) : instructions destinées à ses confrères. Y sont traités : les trois vœux, les règles des différentes fonctions dans une communauté et, comme dernier sujet : « Vita novi hominis ».

Schouppe, zélé fils de saint Ignace, fut avant tout un auteur ascétique. Il avait à sa disposition une connaissance panoramique de la théologie de son temps et avait pu enseigner l'Écriture sainte. Un style limpide et un esprit mathématique unissaient la solidité de ses idées au charme convaincant de l'ancien professeur de rhétorique.

Outre des sources manuscrites aux Archives de la province jésuite de Belgique septentrionale et à celles du scolasticat jésuite d'Heverlee : Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. 5/2, col. 2078. – M. Schurmans, notice dans *Jong en Oud*, 1961, n. 27, p. 23. – Articles nécrologiques dans *Missions belges*, t. 7, Bruxelles, 1905, p. 121-24 ; *Bode van het H. Hart*, 1905, t. 36, p. 310-12 et t. 37, p. 47-52 ; *The Messenger*, t. 43, 1905, p. 105 ; *Litterae annuae prov. belgicae*, années 1901/02-1906/07, p. 266-69.

Voir surtout la biographie anonyme de Schouppe en tête de son *Plan divin de l'univers*, Bruxelles, 1900, p. VII-XXI.

Silvere De Smet.

SCHOUVALOFF (Augustin-Marie), barnabite, 1804-1859. – Né à Saint-Pétersbourg le 25 octobre 1804 dans une famille de l'aristocratie russe, baptisé dans l'Église orthodoxe sous le prénom de Grégoire, Schouvaloff fréquenta pendant six ans le collège des Jésuites de sa ville natale, puis une école en Suisse et enfin étudia à Pise. Rappelé en Russie par le tsar Alexandre Ier, il fut nommé capitaine de hussards ; il épousa la noble Sofia Soltikova, dont il eut trois enfants. Au cours d'un voyage à Florence et à Rome, il lut l'évangile de Jean et les *Confessions* d'Augustin. Il se convertit au catholicisme et fit son abjuration à Paris le 6 janvier 1843 entre les mains du jésuite Ravignan (DS, t. 13, col. 159-63).

Se sentant attiré par la vie religieuse, Schouvaloff, après avoir essuyé divers refus et épreuves, fut accueilli chez les Barnabites à Milan en 1856. Après son noviciat à Monza, il fit profession et prit les prénoms d'Augustin-Marie. Ordonné prêtre l'année suivante à Milan, il fut envoyé à Paris où il noua des relations avec le groupe de russes convertis (Martinoff, Galitzin, Gagarin), mais il mourut bientôt, le 2 avril 1859.

Il a laissé le récit de sa vie – récit d'un style vibrant et plein de pathos religieux – dans *Ma conversion et ma vocation* (Paris, 1859) ; c'est un document qui, au-delà de ses visées apologétiques, est l'un des plus significatifs de ce temps ; l'intérêt en est multiple, psychologique, littéraire et surtout spirituel. Fils authentique de la sainte Russie, Schouvaloff explore les profondeurs de l'âme religieuse de son peuple dans des pages pleines de lyrisme et de prière. Contemporain de N. Gogol et de F. Dostoievski, il partage avec eux l'espérance de la victoire finale du christianisme sur les forces du nihilisme et de l'impiété.

Cette autobiographie fut écrite entre 1843 et 1858 ; elle se divise en deux parties, la conversion avec ses phases d'égarement, d'épreuve et de retour, puis la vocation et « le bonheur » des seize dernières années. Ce livre exprime la force et la générosité de l'auteur et contient des pages d'une haute spiritualité, inspirées évidemment par les *Confessions* d'Augustin et l'*Apologia pro vita sua* de Newman. Les thèmes suivants y apparaissent : théologie de la grâce et du péché, souffrance et providence, fécondité du sacrifice et de l'apostolat, don de la foi et de la charité, conception chrétienne de la vie conjugale et familiale, bonheur de la vie religieuse, grandeur du sacerdoce, nostalgie de la véritable Église du Christ, etc. Mais il y a aussi de belles pages sur l'amitié, la justice, la vérité, la liberté, l'art et la poésie, la philosophie et la politique, la patrie...

Homme de grande foi et de prière, Schouvaloff s'est offert chaque jour pour la conversion de ses compatriotes ; il a fondé une association pour le retour de la Russie à l'Église catholique. Il fut très dévot de l'Immaculée Conception et se réjouit de la déclaration dogmatique à ce sujet.

Ma conversion et ma vocation, Paris, 1859, 1864, 1901 (trad. en italien, allemand et anglais).

I. Gobio, *Vita del P. A.M. Schouvaloff*, Bologne, 1867. – L. Baunard, *Le comte Schouvaloff*, dans *La foi et ses victoires*, Paris, 1872, p. 1-171 (6e éd., 1893). – G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 461-65. – Numéro spécial de *Eco dei Barnabiti*, Rome, 1959, p. 25-106. – A. Tamborra, *Catholicisme et monde orthodoxe à l'époque de Pie IX*, dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, t. 4, Louvain, 1972, p. 179-93 ; *Grigorij P. Suvalov e l'Italia*, dans *Rassegna storica del Risorgimento*, t. 65, 1978, p. 286-305. – DS, t. 1, col. 1152.

Andrea M. Erba.

SCHRAM (Dominique), bénédictin, 1722-1797. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits divers*. – 3. *Les « Institutiones mysticae »*.

1. Vie. – Né à Bamberg le 24 octobre 1722, Dominique Schram entre le 13 novembre 1747 à l'abbaye de Banz en Haute-Franconie. Ordonné prêtre en 1748, il est tout d'abord occupé à l'importante bibliothèque de son monastère. En 1752 son abbé le charge de l'éducation du jeune baron Charles Alexandre von Rotenhan de Bamberg. A partir de 1757 il enseigne à l'abbaye les mathématiques, et à partir de 1760 à ses jeunes confrères la philosophie, la théologie et le droit canon. Ses cours fort appréciés sont également utilisés dans d'autres maisons monastiques et même dans l'enseignement universitaire. De 1781 à 1787 il

assume la fonction de prieur à l'abbaye Michaelsberg de Bamberg. Il meurt à Banz le 21 septembre 1797.

2. Écrits divers. – Les écrits de Schram concernent pour la plupart la matière de son enseignement :

Repertorium bibliothecae monasterii Banthensis (2 vol., 1760 ; ms, Staatsbibl. Bamberg). – *Philosophia eclectica... ex variis auctoribus collecta* (1753) (ms, Staatsbibl. Bamberg). Comme philosophe Schram se montre résolument éclectique. Il renonce aux subtilités de la philosophie scolastique pour se tourner vers une philosophie plus pratique. Il s'inspire de préférence des écrits de Leibniz, Keppler et Wolf. En effet, dans le sillage de l'*Aufklärung* la philosophie de ces maîtres dominait presque souverainement à l'époque les universités catholiques d'Allemagne et d'Autriche. – *Compendium theologicae dogmaticae scholasticae et moralis methodo scientifica propositum*, 3 vol.,Augsbourg, 1768 ; Turin, 1837, 1839.

Analysis operum ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum, Augsbourg, 18 vol., 1780-96 ; depuis l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur* d'Hermas jusqu'à l'*Ancoratus* d'Épiphane. Les œuvres sont analysées surtout au point de vue théologique, avec une savante introduction sur chaque auteur. – *Epitome canonum ecclesiasticorum ex conciliis Germaniae et aliis fontibus iuris eccles. Germaniae collecta*, Augsbourg, 1774. – *Institutiones iuris ecclesiastici publici et privati hodiernis academiarum germanicarum moribus accomodatae*, Augsbourg, 3 vol., 1774-75, 1782. – Restructuration et continuation jusqu'à Pie VI de la *Summa conciliorum* du dominicain Bartolomeo Carranza, 4 vol., Augsbourg, 1778.

Dans toutes ces œuvres de solide érudition Schram témoigne d'une grande ouverture à la théologie positive. Comme canoniste, il paraît très averti des décrets et prescriptions des conciles et synodes de son pays.

3. Les « Institutiones mysticae ». – L'ouvrage qui a valu à Schram la plus grande notoriété est sans nul doute les *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum, curatorum omniumque perfectioni christianae studentium, ex S. Scriptura, conciliis, SS. Patribus, mysticis primariis, et theologicis rationiciis adornatae*, 2 vol., Augsbourg, 1774 ; Paris, 1845-47 ; Liège, 1860 ; dern. éd. Paris, 1874. Traduction française : *Théologie mystique de Schram à l'usage des directeurs des âmes. Traduite en français par un directeur de séminaire*, 2 vol., Paris, Vivès, 1874 ; 2e éd. 1879 ; abrégé en anglais : *Little Manual of Direction for priests religious superiors and mistresses... Translated by Rev. Henry Collins*, Londres, 1892.

Ce traité de théologie mystique à l'usage des directeurs d'âmes se veut un traité complet de spiritualité qui comprend aussi l'ascétique. A l'occasion de sa composition, Schram regrette amèrement que l'enseignement de la théologie mystique soit complètement délaissé dans les grands séminaires. Dans sa préface il ne craint pas d'écrire : « En voyant ce titre, vénérable lecteur, n'aie pas la nausée, ni la peur que ce mot mystique inspire à tant de gens » !

Pour la rédaction de sa théologie mystique Schram reconnaît avoir recueilli le meilleur de la *Praxis theologiae mysticae* de Manuel Ignacio de La Reguera sj (DS, t. 9, col. 280-84) qui avait lui-même utilisé la *Practica de la Teología mística* de M. Godinez sj (DS, t. 6, col. 565-70). Il a divisé ses *Institutiones* en deux livres.

Dans le premier, *De la vie spirituelle*, il traite tout d'abord de la nature, de l'objet, de la fin et des principes de la théologie mystique, de l'expérience nécessaire pour acquérir cette science, de son utilité et de sa sublimité. Il décrit comment l'âme peut arriver par les voies de la perfection jusqu'à l'union de charité parfaite avec Dieu. Mais pour ne pas s'écarter de la voie droite, l'âme qui aspire à la perfection a besoin d'un guide spirituel dont les devoirs sont tracés dans le second livre. Schram y examine successivement qui doit se procurer un directeur et quelles sont ses qualités requises ; comment le directeur doit s'accommoder aux tempéraments de ceux qu'il conduit ; comment il pourra discerner les bons esprits des mauvais ; quelles personnes sont dans l'illusion et quels remèdes sont à employer pour les guérir. Toujours en garde contre les tromperies, Schram livre ensuite des règles pour juger sainement des révélations, des prophéties, des apparitions, des visions, des ravissements, des extases dont Dieu gratifie parfois quelques âmes d'élite. Enfin il trace les règles que doit suivre le supérieur régulier pour la saine conduite de ses religieux et les vertus nécessaires à un bon supérieur pour atteindre ce but.

Pour Schram, la théologie mystique est vraiment une science parce que ses raisonnements ne sont pas moins concluants que ceux d'une science humaine quelconque. Elle peut être aussi véritablement appelée sagesse, car elle juge de la perfection des créatures d'après les raisons les plus sublimes et les plus profondes, et offre les meilleurs moyens pour les conduire sûrement à leur fin. Elle est pratique parce qu'elle s'adresse à tous, à ceux qui commencent, à ceux qui sont déjà avancés dans la carrière, et même aux parfaits pour progresser encore. Elle est pratique aussi parce que ses moyens, la prière, la mortification, résident dans les œuvres.

En supprimant en particulier presque toute la spéculation philosophico-théologique de type scolastique utilisée par La Reguera et en se servant de l'ouvrage de Benoît xiv sur *La béatification des serviteurs de Dieu, et de la canonisation des bienheureux*, qui traite avec profondeur plusieurs points de théologie mystique, Schram a rendu son ouvrage plus abordable que celui de La Reguera. Les *Institutiones* ont connu une plus large diffusion et sont devenues un « manuel classique de séminaire durant le 19e siècle » (DS, t. 10, col. 1932).

J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1939, et *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1946, voir les Index. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1947, p. 516. – W. Forster, *Das wissenschaftliche und klösterliche Leben der Abtei Banz im 18. Jahrhundert*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 63, 1951, p. 188-89. – Voir les notices *Schram*, dans le *Dictionnaire de droit canonique*, EC, LTK, etc. – Le DS cite souvent Schram en bibliographie sans s'y arrêter ; voir cependant DS, t. 3, col. 1281.

Guibert Michiels.

SCHREMBGEN (Maurice), franciscain récollet, † 1732. – Né à Saarburg en 1657, Maurice Schrembgen fit profession dans l'Ordre franciscain (province de Cologne) en 1680 et fut ordonné prêtre en 1682. Outre ses fonctions d'enseignant de la philosophie et de la théologie dans divers couvents de sa province (Beurig, Cologne, Aix-la-Chapelle, Mayence, Heidelberg, Coblence), il assuma successivement en tant que gardien le gouvernement des maisons de Enkirch, Mayence et Beurig où il mourut en 1732.

Le plus important de ses écrits d'ordre spirituel était destiné aux maîtres des novices et aux directeurs de conscience : *Tyrocinium seraphicum sive Rudimenta*

verae devotionis atque evangelicae perfectionis (Cologne, 1717, 642 p.). L'année suivante, il édita à Cologne pour un plus large public son manuel *Amicus homo examinatus per opera amicitiae et charitatis evangelicae tam corporalia quam spiritualia.* Suivit en 1721 à Mayence la *Geistliche Wage* dont le sous-titre précise le contenu : *Kurtzes und klares Traktätlein darinnen von der besonderen Wissenschaft der Andacht oder Kunst Gott wohl zu dienen, auch von Notwendigkeit und Nutzen deroselben gehandelt wird* (144 p.).

On lui attribue enfin un petit opuscule anonyme de préparation à la mort : *Getreuer Geleitsmann zur Ewigkeit, welches so wohl die Gesunde als Kranke unterrichtet von der Kunst der Künste wohl zu sterben.* Mayence, 1721 (96 p.).

Rhenania Franciscana, Unsere Toten, t. 2, Düsseldorf, 1941, p. 112.

Clément Schmitt.

SCHRIJVERS (Joseph), rédemptoriste, 1876-1945. – Né à Zutendael (Limbourg belge) le 19 décembre 1876, Joseph Schrijvers fit ses études secondaires au collège épiscopal de Hasselt. En 1894 il entre au noviciat des Rédemptoristes à Saint-Trond. Après sa profession (6 octobre 1895), il fait ses études de philosophie et de théologie à Beauplateau (Luxembourg belge) ; il y reçoit l'ordination sacerdotale le 29 septembre 1900.

Désigné en 1902 comme lecteur de philosophie morale au même scolasticat de Beauplateau, il s'intéresse au mouvement socialiste, sur lequel il publie quelques études, et publie un *Manuel d'économie politique* (Rœselare, 1907). En 1907, nommé préfet des études, il commence à se consacrer à l'étude de la vie spirituelle et dès 1912 ses *Principes de la vie spirituelle* le font connaître en ce domaine.

Le 2 août 1913, Schrijvers part avec trois confrères vers la Galicie pour y commencer une mission de rite oriental ; il se fixe à Uniw, près de Lwow (Lemberg) sous la protection de Mgr Szeptycky. Se trouvant en terre autrichienne, il connaît les événements de l'occupation russe (1914/15), de la dislocation de l'Empire austro-hongrois, de la révolution russe (1917), de la lutte des Ukrainiens pour leur indépendance et enfin de la reconstruction de la Pologne (1920). Sous la conduite de Schrijvers, la mission prend cependant racine et compte cinq maisons en 1935. Lui-même ne prend pas part aux missions prêchées par ses confrères, car sa santé est précaire ; il donne des retraites.

Le Saint-Siège lui confie la charge de visiteur apostolique des moniales basiliennes et des Petites Servantes de Marie Immaculée, dont il revoit les règles et les constitutions ; il sauve de la ruine la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph et y développe un bel esprit d'humilité, de ferveur et de dévouement. Schrijvers se sent à l'aise parmi les âmes slaves, avec leur foi simple et robuste. Il écrira *L'Histoire merveilleuse de sœur Varvara,* villageoise devenue religieuse, puis supérieure générale d'une congrégation naissante.

En 1933, Schrijvers est nommé provincial de la province belge de son ordre ; il doit aussi s'occuper de la vice-province de Lwow et de ses confrères qui travaillent auprès des émigrés ukrainiens en Amérique du Nord. En 1935, le chapitre général le nomme consulteur général à Rome. C'est là qu'il restera jusqu'à sa mort, le 4 mars 1945.

En 1938, Schrijvers était retourné en Galicie pour participer au 25e anniversaire de la vice-province. Durant la seconde guerre mondiale, celle-ci fut éprouvée par l'occupation allemande, puis par celle des Russes (1943), et disparut du fait de l'annexion de la Galicie à l'Ukraine soviétique.

Ces occupations n'empêchèrent pas Schrijvers de publier de nombreux ouvrages, surtout en matière spirituelle. On y discerne la reprise et l'approfondissement d'une idée-mère : comment l'amour divin s'organise dans le cœur de l'homme et le transforme jusqu'à y instaurer l'image de Dieu. Son style est d'une étonnante simplicité et clarté, à l'exemple de celui d'Alphonse de Liguori dont il suit aussi la doctrine. Volontairement il a laissé de côté tout appareil scientifique dans ses livres, où n'apparaissent que des réminiscences d'autorités ; par contre, les citations de l'Écriture sont nombreuses. On sait qu'il avait acquis une bonne connaissance de la littérature spirituelle (Augustin, Chrysostome, Thomas d'Aquin, jusqu'au cardinal Mercier et à A. Poulain).

Les Principes de la vie spirituelle (1912), issus d'un cours fortement marqué par la théologie scolastique, sont l'unique ouvrage d'allure scientifique et systématique ; ils lui serviront de cadre de pensée pour les autres publications, dont les quatre suivantes sont les principales.

La bonne volonté (1913), que Schrijvers comprend comme « un acte tout spirituel, un simple mouvement vers Dieu » (p. 3), est dans les possibilités de tout homme aidé par la grâce : « pour se sanctifier, l'âme n'a besoin que de la bonne volonté » (p. 3). A cette lumière, l'auteur présente trois thèmes principaux, l'oraison (effort incessant pour s'attacher à Dieu par l'amour, dans un « simple et amoureux regard »), l'action (exécution de la volonté de Dieu avec l'intention de l'aimer ; moment présent) et la souffrance (les croix qui se présentent dans une vie d'oubli de soi et de renoncement à tout amour-propre).

Le don de soi (1918) exprime l'amour de l'âme qui s'engage envers Dieu sans réserve ; il permet la rencontre au cœur de la volonté, même si l'intelligence et la psychologie humaines n'en éprouvent guère les répercussions. Les idées énoncées dans l'ouvrage précédent reviennent ici sous l'éclairage du don de soi et de l'abandon.

Le Divin Ami (1922) est centré sur la personne de Jésus, qui incarne l'amour de Dieu pour nous. « La perfection, c'est la rencontre de deux *cœurs* dans un acte d'amour étendu à toute la vie » (p. 14). Le dynamisme de cette rencontre amène la transformation de l'homme entier en Jésus. L'ouvrage se développe selon les trois voies classiques, purification, illumination, union. La vie liturgique et sacramentaire, la dévotion mariale ne sont pas oubliées. C'est un petit chef-d'œuvre de littérature spirituelle.

Ma Mère (1925) : Marie est la mère de Jésus Rédempteur, qui est indissociablement unie aux fidèles, comme la tête l'est aux membres (p. 14). L'union qu'un fidèle a avec le Christ le fait nécessairement fils de Marie (p. 15). Elle est médiatrice de grâces.

Suivront *Les âmes confiantes* (1930), petit manuel complet de vie spirituelle quelque peu inspiré par Thérèse de l'Enfant-Jésus ; – *Message de Jésus à son prêtre* (1935), retraite sacerdotale ; – *Jésus parmi nous* (1940), qui insiste sur la consolation que Jésus apporte ; – *Notre Père qui êtes aux cieux* (1942), 40 entretiens dans lesquels la vie chrétienne est pré-

sentée sous son aspect trinitaire. – Après la mort de Schrijvers, P. Boon a édité *Le festin éternel* (1947), recueil de prières et de pensées personnelles consignées dans un carnet.

L'enseignement de Schrijvers, clair et traditionnel, prend son point de départ dans la volonté humaine sous la grâce ; il la suit tout au long de son cheminement spirituel. Mais cette volonté humaine, c'est en fait le cœur avec ses profondeurs qui plongent jusqu'en Dieu. A mesure qu'il avance en âge, Schrijvers va tout centrer sur la personne de Jésus, sur son amour pour l'homme, sur les obstacles qu'il rencontre en l'homme, sur la confiance et le don qu'il inspire, sur l'union avec Dieu qu'il instaure. Schrijvers, selon la tradition ruusbroechienne, voit l'union mystique compatible avec l'existence des plus simples croyants comme avec les combats les plus « ascétiques ». Son nom doit être ajouté à ceux des auteurs spirituels qui ont illustré les Pays-Bas et la Belgique.

Œuvres. – Outre les études d'économie politique dont nous ne parlons pas ici, on peut les diviser en ouvrages spirituels et en textes concernant la mission en Galicie.

Les principes de la vie spirituelle, Bruxelles, 1912, 510 p. ; 7e éd. refondue, Paris, 1937 (trad. polonaise, italienne, espagnole). – *La bonne volonté,* Bruxelles, 1913, 130 p. ; Bruxelles-Paris, 1946, 57e mille (trad. néerl., angl., ital., espagn., allem., polon.). – *Le don de soi,* Bruxelles, 1918, 250 p. ; Bruxelles-Paris, 1946, 70e mille (trad. néerl., polon., ital., espagn., allem., portug.). – *Le Divin Ami,* Bruxelles, 1922, 360 p. ; Bruxelles-Paris, 1946, 59e mille (trad. néerl., polon., ital., angl., espagn., allem.).

Vie intérieure et rôle de S. Josaphat Kuncewycz, dans *Bohoslovia* (Lwow), t. 1, 1923, p. 217-40. – *Isuse* (« Jésus, je vous aime »), Zowkwa, 1923, 1930. – *Moja Nebesna Nenjka* (« Ma Mère céleste »), Zowkwa, 1925. – *Ma Mère,* Esschen, 1925 ; 4e éd. Bruxelles, 1938 (trad. en 7 langues). – *Les âmes confiantes,* Louvain, 1930, 352 p. ; 3e éd. 1936 (trad. néerl., ital., polon., espagn.).

Le double principe moteur de la vie spirituelle, dans *Bohoslovia,* t. 9, 1931 ; à part, Lwow, 1932, 44 p. – *Message de Jésus à son prêtre,* Bruxelles, 1932, 202 p. (trad. néerl., ital.). – *Jésus parmi nous,* Bruxelles-Paris, 1940, 139 p. (trad. néerl.). – *Notre Père, qui êtes aux cieux,* Bruxelles-Paris, 1942, 318 p. – *Le festin éternel, œuvre posthume,* Bruxelles-Paris, 1947, 95 p. (trad. néerl.). – *L'histoire merveilleuse de sœur Varvara,* Louvain, 1949, 200 p.

Une Carmélite italienne a publié deux recueils d'extraits de Schrijvers avec son approbation : *A Gesù per Maria. Riflessioni per Il Mese di Maggio* (Turin-Rome, 1934, 70 p.) et *Confidenza e Amore. Riflessioni e pensieri per il Mese di Giugno* (*ibid.*, 1934, 76 p.).

Sur la mission de Galicie : Une lettre au provincial de Belgique De Nijs (dans *Voix du Rédempteur,* t. 23, 1914, p. 270-73) ; – *Missions ruthènes en Galicie. Douloureuse agonie d'un peuple. Conversion de la Russie* (*ibid.*, t. 30-31, 1921-1922, 5 articles). – Dans *Missie-Kalender van O.L. Vrouw van Altijddurende Bijstand* (Saint-Trond) : *Uit en om het land der Bolsjewieken* (1923, p. 62-68) ; *Uit de Geestenwereld* (1925, p. 99-106) ; *De eerste vruchten der Redemptoristenmissie in het Oosten* (1929, p. 129-38) ; *De Redemptoristenmissie bij de Oekrainiërs van Galicie en Wolynië* (1933, p. 206-20). – *Onze Oekrainische Missie,* dans *St. Gerardusbode,* t. 36, 1932, p. 213-21.

Il n'existe par d'études sur la vie de Schrijvers. Notice nécrologique par M. De Meulemeester dans *Analecta C.SS.R.* (1948, p. 34-38) et dans *Lettres d'Ukraine* (t. 3, p. 34-35) ; par P. Clerinx dans *St. Gerardusbode* (1945, p. 75-77). – M. De Meulemeester, *Bibl. générale des écrivains rédemptoristes,* t. 2, Louvain, 1935, p. 391-94 ; t. 3, 1939, p. 383-84 ; *Le R.P. Schrijvers comme écrivain de spiritualité,* dans *Voix du Rédempteur,* 1947, p. 46-51.

Alfred Debouttte.

SCHULTEN (Elsa ; en religion : Salesia von der Schmerzhaften Mutter), ursuline, 1877-1920. – Elsa Schulten naquit le 8 mars 1877 à Cologne-Kalk, quatrième des sept filles d'un directeur d'usine. Elle fréquenta l'école publique, puis se consacra aux tâches ménagères. Elle entra le jour de Pâques 1898 chez les Ursulines à Nimègue, à cause du *Kulturkampf,* et prononça ses vœux en 1899. Lors de sa retraite de 1903, à Osnabrück, elle vécut sa deuxième conversion. Elle réussit à obtenir, conformément aux décrets de Pie x, la communion quotidienne.

Habile aux travaux domestiques, d'une sensibilité délicate, d'une piété faite d'intense dévouement, et disposée au sacrifice désintéressé de soi pour les autres, Salesia Schulten a connu de rudes épreuves intérieures et extérieures. Sa vie spirituelle est marquée par l'union d'amour avec Dieu dans un profond effacement de soi, dans la pratique héroïque des vertus de son état ; elle a expérimenté de grandes consolations et des grâces de contemplation succédant à des périodes de sécheresse extrême et de solitude intérieure. Elle passa vingt-quatre ans dans la vie religieuse, dont dix-sept à Osnabrück, où elle mourut le 28 février 1920.

Elle a laissé quatre cahiers de son autobiographie et des notes personnelles, de 1906 au 9 août 1918, souvent écrites lors de son service à la porterie du couvent. Ces notes ont été éditées par K. Richstätter (DS, t. 13, col. 664-66), avec une courte biographie (p. 1-60) et des remarques techniques sur certains points de son expérience mystique (p. 223-33).

Les relations de Salesia Schulten sont étonnantes de justesse et de clarté ; elle était pourtant une ursuline sans formation particulière dans le domaine de la mystique. Elle pénètre les cheminements intérieurs de l'Esprit Saint dans l'âme humaine avec une singulière acuité. Durant sa vie, grandes furent son humilité et sa discrétion.

K. Richstätter, *Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie des Mystik.* Leben und Schriften einer Ursuline, Fribourg/Br., 1932. – ZAM, t. 8, 1933, p. 85-86.

Constantin Becker.

SCHWALLER (Thaddée), bénédictin, † 1721. – Pratiquée dès le dernier quart du 17e siècle à l'abbaye d'Einsiedeln, la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus allait connaître un redoublement de ferveur par la diffusion des révélations à Marguerite-Marie Alacoque (DS, t. 10, col. 349-55). Thaddäus Schwaller, profès de ce monastère, lui consacra un ouvrage qui paraît être le premier en langue allemande à s'inspirer des événements de Paray-le-Monial. Dédicacé à l'abbé Ulrich de Saint-Urbain, il est intitulé : *Kurtzer Begriff von der wahren Andacht zum Hochwürdigen Hertzen Jesu unsers Welt-Heylands* (« Brève idée de la vraie dévotion au vénérable Cœur de Jésus notre Sauveur »), Einsiedeln, 1695 ; 2e éd., revue et augmentée, 1700.

Dans cet écrit, Schwaller donne des indications sur la nature de cette dévotion, qu'il ne veut pas séparer de celle du Saint-Sacrement. La page de titre représente sainte Marguerite-Marie agenouillée devant le Cœur transpercé de Jésus, entouré d'une couronne d'épines, surmonté d'une croix et enveloppé de flammes. L'ouvrage comporte en outre des prières et de pieuses considérations. Pour sa rédaction, Schwaller s'est tout particulièrement servi de *La dévotion au Sacré-Cœur,* ouvrage publié à Lyon en 1691 par Jean Croiset sj (cf. DS, t. 2, col. 2557).

U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de saint Benoît*, coll. Pax 10, Maredsous, 1923, p. 68. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 305.

Guibert MICHIELS.

SCHWEITZER (ALBERT), 1875-1965. – Né à Kaysersberg (Haut-Rhin) en 1875, Albert Schweitzer fut une personnalité exceptionnelle : il fut à la fois pasteur, théologien, historien, médecin, organiste et musicologue, sociologue.

Son père pasteur fut, peu de temps après sa naissance, nommé à Gunsbach, dans la vallée de Munster. Albert fit ses études secondaires à Mulhouse et se révéla vite comme un organiste très doué. Dès 1899 il est vicaire à Saint-Nicolas de Strasbourg. Après un doctorat en théologie (1900), il est chargé de cours à la faculté de théologie protestante de la ville. De 1903 à 1905 il dirige le séminaire Saint-Thomas. Devenu organiste de la Société J.-S. Bach, il entreprend en 1905 des études de médecine pour partir en Afrique Équatoriale. Dès mars 1913, il est à Lambaréné (Gabon) et y fonde un hôpital. La guerre de 1914 le contraint à rentrer en France, où il sera interné civil. Après la guerre, il occupe un poste de dermatologie à Strasbourg et donne de multiples concerts et conférences. Il revient à Lambaréné en 1924 et y reconstruit son hôpital. De 1927 à 1939, il vit en Europe tout en s'occupant de Lambaréné, où il retourne de 1939 à 1948.

En 1951, il est élu membre de l'académie des Sciences morales et politiques. Prix Nobel de la paix en 1952, il prononce à Oslo en 1954 un célèbre discours sur le problème de la paix. Hélène Breslau, son épouse depuis 1913, meurt en 1957. Schweitzer retourne à Lambaréné en 1959 et y reste jusqu'à sa mort le 4 septembre 1965.

Voici les principales œuvres de Schweitzer. – 1) Théologie et histoire. – *Das Abendmahlproblem* (Tübingen, 1901), sur le dernier repas de Jésus et l'histoire des discussions qu'il a suscité ; – *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen, 1901 ; trad. fr., Paris, 1961) ; – *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906, 1913 ; trad. angl. 1910 ; trad. ital., Brescia, 1986), ouvrage érudit sur l'histoire des innombrables vies de Jésus du 19e siècle ; – *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Tübingen, 1911) ; – *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen, 1930 ; trad. fr., Paris, 1962).

2) Philosophie. – Schweitzer s'est intéressé à l'évolution de la philosophie, en particulier de la philosophie religieuse. Ses principaux travaux sont : Philosophie de la civilisation, en 2 vol., *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* et *Kultur und Ethik* (Munich, 1923) ; – *Die Weltanschauung der Indischen Denker* (1936 ; trad. fr., Paris, 1936, 1945).

3) Biographies de J.-S. Bach (1905), Gœthe, E. Münch, Erb, etc.

4) Écrits autobiographiques : *A l'orée de la forêt vierge*, souvenir des années 1913-1916 (en allemand, Berne, 1921 ; trad. fr., Paris, 1929) ; – *Souvenirs de mon enfance* (années 1875-1893), en allemand en 1924 (trad. fr., Strasbourg, 1951) ; – *Mitteilungen aus Lambarene* (années 1924-1927). – *Selbstdarstellung* (Strasbourg, 1929 ; dans *Evangelische Theologie*, Munich, t. 45/3, 1985, p. 277-89) ; – *Aus meinen Leben und Denken* (Leipzig, 1931, 1937 ; trad. fr., Paris, 1960 ; traduit en 14 langues) ; – *Lettres de Lambaréné* (années 1930-1945) ; – *Leben, Werk und Denken 1905-1965. Mitgeteilt in seinen Briefen*, éd. par H.W. Bähr, Heidelberg, 1987.

5) On a commencé à publier des sermons à partir des mss conservés : *Strassburger Predigten* (Munich, 1966 ; trad. fr., *Vivre*, Paris, 1970 : 18 sermons des années 1900-1919) ; – *Was sollen wir tun ?* (12 prédications sur des problèmes d'éthique ; Heidelberg, 1974).

Schweitzer est à l'origine du courant de pensée qu'on a appelé « l'eschatologie conséquente » et à ce titre a exercé pendant un temps une influence dominante dans l'exégèse. Il retrouve une image vraie du Jésus historique à partir de l'évangile de Marc et de la source des discours de Jésus (surtout *Mt.* 10-11). Les épîtres authentiques de Paul (*Rom., 1* et 2 *Cor., Gal., Phil.*, 1 *Thess.* et *Philémon*) et les *Actes* lui sont les sources qui permettent de reconstituer l'histoire de l'époque apostolique.

Partant de ces fondements historiques, Schweitzer applique sa méthode à l'ensemble de la « vie de Jésus ». L'enseignement et l'action de Jésus sont conditionnés par l'apocalypse du bas-judaïsme, en particulier par l'eschatologie du livre d'Hénoch. La proximité de la venue du Royaume de Dieu, la parousie, sert de clé pour résoudre l'énigme de l'évolution de la pensée de Jésus. L'eschatologie conséquente permet à Schweitzer de répondre à toutes les questions pendantes dans l'ensemble des recherches sur Jésus.

Jésus, tel qu'il le présente, subit un échec avec sa prédication de l'imminence du Royaume de Dieu, de son élévation future au rang de Fils de l'Homme, et de l'éthique intérimaire qui en découle. Ce retard de la parousie imminente est sensible lors du retour de mission des disciples (*Mt.* 10,23). Jésus décide alors de prendre sur lui les tourments messianiques : il subit seul ses souffrances à la place des autres pour les réconcilier avec Dieu. Ses souffrances l'élèvent alors à la dignité de Fils de l'Homme.

Schweitzer montre alors que la communauté primitive judéo-chrétienne persiste dans l'attente d'une venue prochaine du Royaume de Dieu. Le fondement de cette attente est constitué par la mort et la résurrection de Jésus. Le problème de l'imminence reculée est résolu par l'idée qu'entre la mort et la parousie reculée se produit un événement d'une grande portée eschatologique : la réception de l'Esprit, signe avant-coureur déjà promis par la prophétie de Joël.

Schweitzer considère la solution adoptée par Paul comme plus radicale encore : en dépit du retard de la Parousie, Paul proclame que la mort et la résurrection de Jésus marquent le commencement des transformations finales, que le changement du monde a commencé, quand bien même il ne serait pas encore visible extérieurement. Paul en tire des conclusions importantes pour l'enseignement de Jésus sur la rédemption, les sacrements, le déroulement de l'avenir et la morale chrétienne.

Martin Werner appliqua cette méthode à l'histoire des dogmes ; il voit dans la « déseschatologisation » du christianisme le phénomène qui lui permet d'être adopté par des chrétiens d'origine grecque. Cet ouvrage de Martin Werner eut un grand retentissement. Au total, Schweitzer a contribué à étendre la connaissance du domaine eschatologique. Un des reproches qui lui a été adressé, en particulier par Oscar Cullmann, est de situer le centre de gravité de la foi chrétienne dans l'avenir au lieu de le placer lors du drame rédempteur avec la mort et la résurrection de Jésus Christ.

Quant à l'éthique, Schweitzer la fonde sur le respect de la vie. Tout ce qui contribue à la création et à la promotion de la vie est bon ; tout ce qui concourt à la

destruction de la vie ou s'oppose à son épanouissement est mauvais. Cette vision s'étend à tout vivant, animal et végétal (cf. les penseurs de l'Inde). Schweitzer a ressenti comme mal par excellence la souffrance, l'angoisse, les peines de l'homme. C'est pour soulager des hommes démunis et souffrants qu'il a accompli son apostolat au Gabon.

Nous nous bornons ici à quelques ouvrages d'ensemble sur Schweitzer. – Ch. R. Joy, *Anthologie des œuvres de S.*, Paris-Lausanne, 1950. – G. Seaver, *A.S., the man and his mind*, 6e éd., Londres, 1969 ; trad. allem., 1950, etc. – *A.S. Études et témoignages*, dir. R. Amadou, Paris, 1952. – R. Amadou, *A.S. Éléments de biographie et de bibliographie*, Paris, 1952. – A.A. Babel, *La pensée d'A.S.*, Genève, 1955. – J. Feschotte, *A.S.*, Paris, 1952, 1958.

H. Clark, *The Ethical Mysticism of A.S.*, Boston, 1962. – H. Bähr, *A.S., sein Denken und sein Weg*, Tübingen, 1962. – G. Marshall et D. Poling, *Biography* d'A.S., éd. Schweitzer Fellowship, U.S.A., 1975. – *Rayonnement d'A.S.*, dir. R. Minder, 34 études et 100 témoignages, Colmar, 1975. – L'Académie des Sciences morales et politiques a célébré le centenaire de la naissance d'A.S. dans sa séance du 27/1/1975 (3 communications de A. Kastler, G. Marchal et L. Durand-Réville). – *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 56/1-2, 1976 : conférences du colloque de Strasbourg, 5-7 mai 1975. – E. Grässer, *A.S. als Theologe*, Tübingen, 1979.

Cahiers de l'Association française des Amis d'A.S. (semestriels) ; deviennent en 1977 *Cahiers A.S.*

Maurice Carrez.

SCHWENCKFELD (Gaspard), spiritualiste protestant, 1489-1561. – Né vers la fin de 1489 en Silésie, issu d'une famille noble propriétaire du domaine d'Ossig, Kaspar Schwenckfeld fut élevé dans le catholicisme. Après ses premières études au collège de Liegnitz, il fréquenta l'université de Cologne (1505), puis alla à Francfort/Main (1507) et à Erfurt ; il étudiait les arts, la théologie scolastique, le droit canonique, sans songer à faire une carrière cléricale.

Vers 1510, il se mit au service de divers princes, finalement à celui du duc Frédéric de Liegnitz, à la cour de qui il vécut tout en s'occupant de son domaine d'Ossig. Les premiers écrits de Luther l'attirèrent par leur appel à une vie chrétienne plus intérieure et plus fondée sur la Parole de Dieu. Probablement était-il préparé par son estime pour les mystiques rhénans et la *Theologia Deutsch*. En 1523 il quitta la cour de Liegnitz après avoir aidé le duc à commencer la réforme de son état. En décembre 1521 ou janvier 1522, il avait été à Wittenberg, alors que Luther était enfermé à la Wartburg, et y avait rencontré Melanchton, Karlstadt et d'autres réformateurs.

Dès 1523, Schwenckfeld se plaint de la médiocrité des soi-disant réformés et de la vie scandaleuse de certains d'entre eux. Vers la fin de 1525, il eut des conversations avec Luther à ce sujet et au sujet de l'organisation de l'Église : il proposa de la purifier de ses membres indignes par l'excommunication. Luther ne le suivit pas et, par la suite, évolua progressivement vers une Église nombreuse solidement appuyée sur l'État, mais Schwenckfeld resta fidèle à sa vision idéale d'une Église calquée sur celle des temps apostoliques. La brouille entre les deux hommes devint totale quand survint la querelle sacramentaire. Dès lors, Schwenckfeld fut dénoncé comme fanatique.

Pour éviter de mettre en difficulté le duc de Liegnitz, il s'exila de son propre chef en 1529 et continua son apostolat au gré d'une errance qui le mena à Strasbourg, Esslingen, Augsbourg, Spire, Ulm, etc. De petits groupes de fidèles se formèrent. Longtemps Schwenckfeld espéra amener Luther à ses vues ; sa dernière tentative eut lieu en 1543 : il fut repoussé avec des paroles aussi offensantes que grossières (cf. la correspondance de Luther et ses *Tischreden*). Il mourut à Ulm vers la fin de 1561.

Les disciples de Schwenckfeld formèrent de petits groupes en marge des grandes Églises ; ils s'appelaient « confesseurs de la gloire du Christ » ; on les appela les Schwenckfeldiens. Ces groupes ont été localisés surtout en Silésie, Wurtemberg, Souabe, à Strasbourg, Glatz et aussi en Prusse. Ils eurent à subir des répressions, comme en 1554 en Wurtemberg, en 1720 en Silésie. Au 18e siècle, des Schwenckfeldiens passèrent en Hollande, en Angleterre et, de là, en Pennsylvanie.

Schwenckfeld a laissé de nombreux écrits en latin et en allemand, dont beaucoup de lettres. Assez rapidement ses disciples entreprirent leurs éditions (4 vol. in-fol., 1564-1570 ; 2e éd. 1592) ; on dispose aujourd'hui du *Corpus Schwenckfeldianorum* (19 vol., Leipzig puis Pennsburg, 1907-1961). Ces écrits n'offrent pas un corps de doctrine théologique complet – Schwenckfeld n'est pas d'abord un théologien –, mais ils reprennent inlassablement quelques idées de base au sujet de la lecture des Écritures, de l'eucharistie, de la christologie. Il en ressort qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre le Christ et le chrétien : ni sacrement, ni confession de foi, ni hiérarchie ecclésiastique. La lettre de l'Écriture n'est là que pour être interprétée dans l'Esprit ; alors seulement elle est lue avec profit. On aboutit à un individualisme spiritualiste.

Brèves présentations de la doctrine de Schwenckfeld dans DTC, t. 14/2, 1941, col. 1586-91 ; A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, Paris, 1955, p. 1-19.

Les positions de Schwenckfeld ont généralement été étudiées dans leur rapport avec la doctrine luthérienne. On a aussi souligné leur influence sur des piétistes comme V. Weigel, J. Arndt, J. Böhme, G. Arnold. Plus récemment, les études de A. Sciegienny ont été orientées dans une autre direction : examinant les orientations principales de notre auteur et les comparant avec celles d'Érasme, il découvre une parenté profonde entre l'humanisme chrétien du second et la visée du premier, – ce qui éloigne d'autant Schwenckfeld, sinon du premier Luther, du moins du Luther chef d'Église.

On voit l'intérêt de cette perspective quant aux origines profondes du Piétisme : son spiritualisme trouverait ses sources dans l'humanisme et la spiritualité (de type personnaliste et existentiel, dirions-nous) d'Érasme (cf. art. *Humanisme*, VI. Érasme, DS, t. 7, col. 1006-28). Il reste que l'évolution spirituelle de Schwenckfeld et celle d'Érasme ne sont pas analogues. Avec B. Gorceix, on peut se demander si « ce qui relie les deux penseurs » n'est pas surtout une dépendance commune « à l'égard... du mysticisme rhénan du 14e siècle, au travers du spiritualisme des Frères de la Vie commune, au travers de la *Theologia deutsch*..., de l'*Imitation du Christ*... Les traits communs entre Érasme, Schwenckfeld et cette théologie mystique vulgarisée sont bien ceux qu'André Sciegienny découvre » (B. Gorceix, art. cité, p. 220) : « la réhabilitation de la connaissance, la conception du péché originel, le rôle donné au Christ historique, le refus de toute prédesti-

nation, l'accent placé sur la liberté de l'homme, une certaine foi en la grandeur des possiblités humaines » (p. 219), une fois l'homme accompli par la divinisation.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. 18, Leipzig, 1906, p. 72-81 (bibliogr. ancienne). – K. Ecke, *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation*, Berlin, 1911. – J. Endriss, *K. Schwenckfelds Ulmer Kämpfe*, Ulm, 1936. – S.G. Schultz, *C.S. von Ossig*, Pennsburg, 1946. – P.L. Maier, *C. S. on the Person and Work of Christ*, Assen, 1959. – R. Pietz, *Die Gestalt der zukünftigen Kirche. Schwenckfelds Gespräch mit Luther*, Stuttgart, 1959. – G. Maron, *Individualismus und Gemeinschaft bei C. von S.*, Stuttgart, 1961. – F.M. Weber, *K.S. und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Oepfingen*, Stuttgart, 1962. – G.H. Williams, *The radical Reformation*, Philadelphie, 1962.

A. Sciegienny, *Réforme érasmienne ou réforme luthérienne? C.S. et Érasme*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* = RHPR, t. 54, 1974, p. 309-24 ; *Homme charnel, homme spirituel. Étude sur la christologie de C.S.*, Wiesbaden, 1975 (c.r. par J. Séguy, dans *Archives de science sociale des religions*, n. 40, 1975, p. 277-78 ; par B. Gorceix, *La christologie de C.S.*, RHPR, t. 58, 1978, p. 217-20).

Sur les Schwenckfeldiens : H.W. Kriebel, *The Schwenckfelders in Pennsylvania*, Lancaster, Pa., 1904. – RGG, 3e éd., t. 5, 1961, col. 1620-21. – LTK, t. 9, 1964, col. 546-47.

DS, t. 4, col. 416 ; t. 5, col. 1013 ; t. 11, col. 440, 589.

André Derville.

SCHWERTFER (Wenceslas), jésuite, 1617-1680. – Né le 7 septembre 1617 à Rosenberg (Silésie), Wenceslas Schwertfer entra le 7 septembre 1635 dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Brünn. Il enseigna les lettres pendant trois ans, fut prédicateur durant six ans, puis dirigea un séminaire autant d'années. Il fut recteur à Brünn, Prague, Olmütz, Klattau et Oppeln. Supérieur à Piekar, il mourut le 6 décembre 1680. Schwertfer est un écrivain ascétique au style quelque peu baroque, un peu à la manière de M. Sandaeus. Il a laissé de nombreux écrits, dont la majorité est reprise dans son in-folio *Consilia et industriae spirituales ad salutem securius consequendam* (Cologne, 1678).

Voici ses œuvres de type spirituel (nous indiquons entre parenthèses les pages de l'éd. in-fol.) : 1) *Adhortationes ad amorem et imitationem Crucifixi*, Prague, 1657 ; puis *Jesus Christus crucifixus, fructuum belli contra Deum suscepti felicissimus...*, Ingolstadt, 1660, 1668 (p. 197-240) ; trad. allem., Prague, 1763. – 2) *Fructus belli contra Deum suscepti, sive paenales effectus peccati mortalis*, Ingolstadt, 1660, 1736 (p. 77-133) ; trad. allem., Ingolstadt, 1661.

3) *Micae panis coelestis, de mensa Domini deciduae... sive Doctrinae morales...*, Munich, 1661 (p. 387-500) ; trad. allem., Munich, 1680. – 4) *Diarium hominis christiani*, anonyme, Prague, 1662 ; Linz, 1687 ; augmenté : *Diarium christianum*, Prague, 1667 (p. 353-86). – 5) *Illecebrae doloris seu Invitatio ad vitam doloris et cultum Dei et Matris dolorosae*, Prague, 1663 (p. 241-305).

6) *Semita vitae anhelantibus ad aeternae salutis terminum indicata ex Fundamento et Principiis spiritualibus S. Ignatii...*, Prague, 1663 (p. 1-46). – 7) *De regno animae*, Prague, 1664 (p. 305-53). – 8) *Adiumenta sanctitatis*, Prague, 1664 (p. 133-60). – 9) *Dilectus prospiciens per cancellos, sive Divinitas promicans per creaturas...*, Prague, 1665 (p. 46-77).

10) *Commentatio ascetica de duobus Vexiliis...*, Prague, 1667 (p. 161-97). – 11) *Tessera S. Ignatii A.M.D.G. explicata*, Prague 1668 (p. 500-12). – 12) *Vita R.P. Martini Stredonii S.J.* † 1649, Prague, 1673 (p. 512-51).

Ces ouvrages sont généralement destinés à une lecture sérieuse ; ils visent surtout à instruire, à éclairer, puis à entraîner vers la pratique et de là à en venir à un authentique amour de Dieu. C'est dire que Schwertfer est surtout un spirituel moraliste. Ses deux livres inspirés par les *Exercices* ignatiens (n. 6 et 10) en diluent la doctrine dans un commentaire si abondant qu'on n'en voit plus le nerf ni le moteur ; le second abuse des images et références guerrières. Le *De regno animae* est une vulgarisation d'un traité *de anima* et un commentaire sur les quatre vertus cardinales ; plus intéressant au fond le *Diarium christianum* à cause de ses nombreuses notations concrètes concernant les activités journalières d'un chrétien de ce temps.

Plus directement orientés vers la dévotion, les n. 1, 3 et 9 et l'ouvrage marial (n. 5) sont plus recueillis, plus méditatifs, et orientent nettement vers une prière affective ; on pourrait y glaner de belles pages ; par exemple sur la pauvreté du Christ crucifié donnée en modèle à la pauvreté du religieux (n. 1, pars II, c. 6).

Sommervogel, t. 7, col. 955-57. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich-Ratisbonne, 1921, p. 235. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 296 (n. 72), 326-27. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 223-24. – DS, t. 4, col. 1537, 1541 ; t. 8, col. 1024, 1459.

Constantin Becker.

SCIENCE (don de). Voir Dons du Saint Esprit, DS, t. 3, col. 1579-1641.

SCINTILLA ANIMAE. Voir *infra*, art. Synderesis.

SCOLASTIQUE DE SAINT-ÉLIE, carmélite, 1613-1650. – Marguerite naquit à Marche-en-Famenne (Belgique) le 21 avril 1613, de Jean-Gilles Rondelet et de Catherine Copine. Elle prit l'habit au couvent des Carmélites de la ville en septembre 1628 et émit ses vœux solennels le 23 septembre de l'année suivante. Le couvent, récemment fondé, était sous l'obédience des grands Carmes de la province belge.

Maîtresse des novices à peine âgée de vingt-quatre ans, elle compose un « petit cahier » où chaque jour est prescrite une pratique de dévotion destinée à inculquer aux sœurs une attitude filiale envers Notre-Dame. Ainsi celle-ci : « Vous considérerez combien peu vous avez aimé la Sainte Vierge jusqu'à présent, et quel désir vous avez de l'aimer désormais. Et vous irez à son oratoire comme un petit enfant la priant comme bonne Mère de vous enseigner comme elle désire d'être servie de vous » (cf. A. Lecoq, *op. cit.*, p. 45). Elle a laissé aussi des « notes intimes » où l'on trouve les thèmes de ses méditations quotidiennes distribuées d'heure en heure, de quatre heures du matin à sept heures du soir. Scolastique devait conserver dix années la charge de maîtresse des novices, avant de recevoir celle d'infirmière pour qu'elle eût la possibilité de se soigner elle-même.

Dans *La vie de Sœur Scholastique de Saint-Élie*, son biographe Célestin de Saint-Simon rapporte un miracle en faveur d'une sœur paralysée et en danger de mort attribué à la ferveur mariale de son héroïne ; le texte original de la reconnaissance de ce miracle par l'évêque de Liège existe toujours. Au même miracle est liée la dévotion locale à une image de Notre-Dame de Miséricorde ; elle fut diffusée à l'origine par

la publication à Namur en 1641 d'un « livret » ayant pour titre : *Porte du ciel ouverte par l'entremise de Notre Dame de Miséricorde dont l'image miraculeuse est en l'église des Carmélites de Marche* (A. Lecoq, *op. cit.*, p. 46).

Alerté par la biographie de Célestin, Bremond a reconnu en Scolastique la voix des mystiques de ce siècle si prolifique en saintetés. Il retient son accueil de la croix : « Bénite l'affliction, puisque c'est le bon plaisir de Dieu..., lui donner l'entrée disant : Entrez à la bonne heure ! Avec cela je pâtissais et je la laissais faire tant que pour avoir l'intérieur déchiré... Mais étant ainsi soumise, et la portant pour Dieu, elle changeait en consolation. » La croix devient pour elle promesse de rencontre avec le Crucifié. « J'ai pensé que ce pourrait bien être une petite goutte de la tristesse que Notre-Seigneur endura au jardin » (*Vie*, p. 170-71).

Scolastique a connu les nuits spirituelles : sécheresses dans la prière, doutes contre la foi (réalité du paradis, présence du Christ dans l'Eucharistie, sentiment d'être damnée). Elle vécut son agonie dans une grande tranquillité d'esprit et rendit son âme à Dieu le 25 janvier 1650.

Célestin de Saint-Simon, *La vie de Sœur Scholastique de Saint-Élie*, Douai, 1689. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 6, p. 379-81. – Andrée Lecoq, *A Marche-en-Famenne de 1473 à nos jours. Cinq siècles de vie carmélitaine*, éd. Cercle historique de Marche-en-Famenne, 1986.

LOUIS-MARIE.

SCOLOPES. Voir JOSEPH DE CALASANZ (saint), fondateur des Écoles Pies, 1557-1648, DS, t. 8, col. 1331-37.

SCOT (ADAM), prémontré puis chartreux, † après 1240. Voir ADAM SCOT, DS, t. 1, col. 196-98.

SCOT (JEAN DUNS), franciscain, † 1308. Voir DUNS SCOT, DS, t. 3, col. 1801-18.

SCOT (JEAN ; ÉRIGÈNE), 9e siècle. Voir JEAN SCOT, DS, t. 8, col. 735-61.

SCOTTI (JEAN), jésuite, 1681-1755. – Né à Plaisance le 19 février 1681, Giovanni Scotti entra dans la province de Venise de la Compagnie de Jésus, à Bologne, le 22 octobre 1700. Il enseigna avec succès la philosophie et la théologie à Bologne. A partir de 1729 il est dans les charges du supériorat : recteur à Bologne, Plaisance et Parme, puis provincial (1738-1741). En 1743 il est choisi par le général Fr. Retz comme secrétaire de la Compagnie ; il le reste jusqu'à ce que la 18e congrégation générale le désigne comme assistant d'Italie le 8 décembre 1755, mais Scotti meurt le 23 décembre de la même année.

Retz offrit plusieurs fois à Scotti de faire imprimer son cours de théologie, mais celui-ci n'accepta pas ; on le garde ms au Collège Germanique (8 vol., 1720-1727). Par contre, Scotti accepta de réviser en vue de l'impression un livret personnel fait de pensées et d'*affectus* tirés de l'Écriture sainte et répartis selon les occupations ordinaires de la journée : au lever, avant l'oraison, la confession, avant et après la communion, avant l'étude, le repas, la lecture spirituelle, la visite au Saint-Sacrement, l'examen de conscience, le coucher, avec des actes de foi, d'espérance et de charité. Paru d'abord sous le titre *Dies ecclesiastica per loca Sacrae Scripturae progrediens* (anonyme, Rome, 1724), il fut réédité avec le nom d'auteur et un titre modifié : *Dies sacra...* (Bologne, 1733). L'ouvrage eut du succès : on dénombre 20 éd. latines au 18e siècle (et 3 trad. allemandes) et 3 au 19e (Trente, 1821 ; Turin, 1829 ; Gand, 1831).

A partir de l'éd. de Bologne, 1753, sont joints des *Breves affectus* (71 p.) qui ne sont le plus souvent qu'un condensé ou un choix de pensées tirées du *Dies sacra*, avec quelques nouveaux textes.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus, *Ven. 108*, p. 183-85, dont É. de Guilhermy tire sa notice (*Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Assistance d'Italie, t. 2, Paris, 1894, p. 665-67). – Sommervogel, t. 7, col. 967-69. – H. Schauf, *Die unbekannten dogmatischen Traktate des P. J. Scotti*, AHSI, t. 5, 1936, p. 306-09. – DS, t. 4, col. 1541 ; t. 8, col. 1463 ; t. 10, col. 119.

Mario COLPO.

SCOUVILLE (PHILIPPE DE), jésuite, 1622-1701. – Né le 17 novembre 1622 à Champlon près de Marche (Birsens, d'après l'*Elogium*), alors duché de Luxembourg, fils du juriste et homme politique de renom Gilles de Scouville, Philippe fréquenta le collège de Luxembourg de 1633 et 1639, puis étudia la philosophie à Louvain pendant deux ans et suivit des cours de morale à Luxembourg. En travaillant avec son père il acquit des connaissances en droit et obtint en 1643 à Louvain la licence *utriusque juris*, avant d'exercer pendant trois ans la fonction d'avocat au conseil de Luxembourg.

Le 19 décembre 1646 il entra dans la Compagnie de Jésus, séjourna au noviciat de Tournai et enseigna dans divers collèges avant de finir ses études de théologie au collège de Douai. Il avait souhaité partir en mission aux Indes, mais il fut nommé à la mission populaire, fort prospère alors. A partir de 1660 il œuvra donc comme missionnaire dans les campagnes pendant une quarantaine d'années, jusqu'à sa mort le 17 novembre 1701 à Luxembourg. Sa persévérante activité fut soutenue par les princes électeurs de Trèves et Cologne. Au noviciat de Trèves parut en 1702 une notice nécrologique élogieuse, à laquelle se réfèrent Pruvost et Birsens.

Scouville est un missionnaire et un prédicateur, mais il l'est d'une manière spirituelle. Il écrivit des livres de prières et des vies de saints, mais sans doute ses catéchismes d'après Pierre Canisius sont son œuvre essentielle ; il les composa pour les confréries de l'enseignement chrétien.

1. Livres de prières. – *Dies salutis maior ; sive libellus precum, ac modus diem sancte transigendi*, Cologne ; en allemand : *Tag des Heils oder geistliche Andachten*, Cologne, 1667. – *La Semaine sainte partagée en divers entretiens spirituels*, Liège, 1690 ; *La Semaine... ou la manière de vivre saintement*, Liège, 1691 (en latin : *Methodus pie sancteque transigendi hebdomadam*).

2. Sur la Messe. – *Sancta sanctorum sancte tractandi, sive religiose sacrificandi Methodus*, 1668 ? ; Liège, 1669 ; Luxembourg, 1689, 1697 ; Lucerne, 1713 ; Cologne, 1722.

3. Hagiographie. – *Der heylige Vatter Ignatius Stiffter der Societät Jesu : Wegweiser zur Wahren Busz ; Lehrmeister der Vollkommenen Lieb Gottes...*, Cologne, 1674 ; condensé en allemand : Trèves, s d ; en français, slnd. – *Abrégé de la vie apostolique de saint François Xavier...*, Luxembourg, 1696 ; en allemand, Trèves, 1670 ; Cologne, s d. – *La dévotion envers l'Ange Gardien*, Luxembourg, 1693 ; en allemand, Trèves, 1701. – *La vie de saint Isidore, laboureur*, en français,

Luxembourg, 1696 ; en allemand, Trèves, 1701. – *Leben des heiligen Lambertus,* Trèves, 1700. – *Leben der heiligen Rosalia,* Trèves, 1700. – *Leben des heiligen Hubertus,* Trèves, 1700. – *Vita Beati Stanislai,* s d.

4. Pour les confréries vouées à l'enseignement chrétien. – *Bericht von der heiligen und hochlöblichen Bruderschaft Jesu und Mariae Umb selig zu leben und selig zu sterben durch Befürderung der christlichen Lehr...* Trèves, 1667 ; Cologne, 1700 ; condensé : Luxembourg, 1757, 1770, 1784, 1794, 1803, 1808 ; Diekirch, 1838 ; Trèves, 1770, 1868 ; en français : Luxembourg, 1770 ; Arlon, 1830.

Pour le même cercle fut probablement écrit : *Ars artium, sive modus sancte moriendi,* Trèves, 1675 ; en allemand : *Aller Künsten Kunst. Die Kunst Wol und seelig zu sterben,* Trèves, 1695 ; Luxembourg, 1753.

Le précurseur du catéchisme de Scouville fut celui du jésuite P. Cusanus (Nikolaus Leyen, 1574-1636) paru en 1627. Scouville fit paraître à Cologne en 1676 son *Catechismus R.P. Petri Canisii Societatis Jesu theologi. Weitläuffig, verständiglich und Gesprächweisz von newem auszgelegt und gestellet. Mit auserlesenen Exempelen gezieret.* La liste des éd. partielles et des rééditions a été établie par J. Birsens (p. 39-48). L'ouvrage a certainement exercé une influence durable, surtout dans les régions rurales.

On peut ajouter : *Catéchisme du Saint Sacrifice de la Messe,* en allemand, Trèves, 1695 ; – *Cat. de Confessione,* sans date ; – *Catéchisme sur les principales festes de l'année pour la Jeunesse,* Luxembourg, 1695 ; il comporte 26 leçons, chacune consistant en 3 questions et réponses.

Sommervogel, t. 7, col. 970-82. – *Elogium R.P. Philippi Scouville SJ...,* Coblenz, 1702 (écrit au noviciat de Trèves). – A. Pruvost, *Vie du R.P. Ph. de Scouville...,* Luxembourg, 1866. – *P. Scouville, ein Volksmissionar aus alter Zeit,* dans *Kölner Pastoralblatt,* juillet 1893, p. 216 svv et 241 svv. – H. Thoelen, *Menologium,* Roermond, 1901, p. 664-65. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 339. – J. Birsens, *Manuels de catéchisme, mission de campagne et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux 17e-18e siècles,* 2 vol., Louvain, 1986 (polycopié).

Constantin Becker.

SCRIBANI (Charles), jésuite, 1561-1629. – Charles Scribani naquit à Bruxelles le 21 novembre 1561 d'un noble italien, Hector Scribani, qui avait suivi Alexandre Farnèse aux Pays-Bas et y avait épousé Marie Vander Beke, la sœur du célèbre humaniste Livinius Torrentius, deuxième évêque d'Anvers. Scribani fit de brillantes études au collège des Trois Couronnes à Cologne, où il fut promu maître ès-arts le 6 mars 1582.

Dix jours plus tard, il entrait dans la Compagnie de Jésus à Trèves. Il enseigna successivement la poésie et la rhétorique à Molsheim, Trèves et Liège, fit ensuite ses études théologiques dans la maison des Jésuites à Louvain et fut ordonné prêtre par son oncle Torrentius à Anvers le 11 avril 1590. Après sa théologie, il enseigna la philosophie à Douai pendant deux ans (1591-1593). Il fut ensuite nommé préfet des études à Anvers (1593-1598), puis recteur du même collège (1598-1614) et ensuite provincial de la province Flandro-Belge (1614-1619). Après son provincialat, il fut encore six ans recteur du collège de Bruxelles, et passa les dernières années de sa vie dans la maison professe d'Anvers, où il s'éteignit pieusement le 24 juin 1629. Ce fut surtout comme supérieur qu'il rendit les plus éminents services à son Ordre. Sous sa vigoureuse direction, l'activité apostolique des Jésuites flamands prit un essor extraordinaire. Son art de gouverner était le fruit d'une alliance intime de la réflexion et de l'union à Dieu.

L'activité de Scribani ne s'est pas limitée à son rôle de supérieur. Malgré ses nombreuses occupations et ses relations, il trouva le temps, pendant la nuit bien souvent, pour composer en beau latin un grand nombre d'ouvrages polémiques, historiques et ascétiques.

Scribani occupe tout d'abord une place de choix dans la controverse anti-protestante par plusieurs ouvrages qu'il écrivit contre les attaques des calvinistes, notamment l'*Ars mentiendi calvinistica* en 1602, l'*Amphitheatrum honoris* en 1605, les *Dominici Baudei Gnomae commentario illustratae* en 1607, une *Iusti Lipsii defensio postuma* en 1608, et un grand ouvrage plus théorique, les *Orthodoxae fidei controversa* en six livres (1609-1612).

Dans le domaine historique, Scribani publia d'abord deux ouvrages consacrés à la ville d'Anvers : *Antverpia* et *Origines Antverpiensium* (1610) ; et plus tard, en 1624, le *Politico-christianus,* qui n'est pas un traité juridique, mais plutôt un manuel pratique de morale chrétienne décrivant l'homme politique idéal. On y rencontre plusieurs digressions ayant pour objet l'examen critique de la situation des Pays-Bas, un thème qu'il traita ex professo dans deux autres petits livres, l'*Apocalypsis batavica* (1625) et le *Veridicus belgicus* (1626), qu'il diffusa anonymement en néerlandais et en latin ; ces ouvrages furent également traduits en français et en allemand.

C'est surtout dans le domaine de la spiritualité que Scribani s'est montré particulièrement fécond. Dans sa production, on peut distinguer trois catégories : des recueils de prières et de méditations, des traités de vie spirituelle et des guides de vie religieuse.

1) *Recueils de prières et de méditations.* – En 1613, l'année de sa nomination au provincialat, Scribani publiait en néerlandais un recueil de méditations en deux volumes : *Het eerste deel* et *Het tweede deel der meditatien,* destiné spécialement à ses propres fils spirituels. Il cherche à encourager la pratique de la méditation, en proposant des modèles adaptés aux trois degrés de la vie spirituelle : voie purgative, voie illuminative, voie unitive. Ces livres connurent un grand succès et furent traduits en latin, en français, en allemand.

En 1616, Scribani publiait un nouvel ouvrage néerlandais, *Den gheestelicken Wiingaert,* y proposant un grand nombre de prières, dont certaines sont réparties selon les trois degrés de la vie spirituelle, d'autres adaptées aux circonstances de la vie. Ce recueil, qui complétait le précédent, fut réédité plusieurs fois.

En 1620 suivirent les *Christelycke Oefeninghe ende Meditatien,* qui ne représentent pas cependant un ouvrage nouveau, mais la réédition avec quelques modifications des deux précédents réunis en un gros volume de 670 pages.

Signalons enfin le *Christus patiens,* volumineux ouvrage latin composé par Scribani à la fin de sa vie durant son dernier séjour à Anvers. Par ce livre, Scribani prend place parmi les précurseurs de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Aux considérations sur la passion, il a ajouté trois chapitres, dont deux traitent de l'utilité de la méditation de la passion et des diverses manières de la faire, tandis que le dernier parle de la prière en général et plus spécialement de ses degrés plus élevés et mystiques.

2) *Traités de vie spirituelle.* – A côté de ces recueils, Scribani a laissé trois traités sur la vie spirituelle, correspondant aux trois degrés de la vie purgative, illuminative et unitive. Le premier, *Philosophus christianus,* parut à Anvers en 1614 et fut réédité à Lyon et à Neubourg. En quinze chapitres, l'auteur y traite de la destinée de l'homme, du péché et de tout ce qui éloigne de Dieu. Tout l'exposé se situe au niveau de l'ascèse et de la morale et relève donc de ce que l'on appelle la « voie purgative ». – Le deuxième, *Adolescens prodigus : succumbit vitiis, redit ad se, et in omnem aetatem ac fortunam a Virtute instruitur,* n'est pas un exposé théorique de forme classique, mais un dialogue entre un jeune homme assez étourdi, le Vice et la Vertu. Après avoir suivi les conseils du Vice, le jeune homme vient à résipiscence et se laisse instruire par la Vertu, ce qui permet à l'auteur de fournir un aperçu général des vertus chrétiennes. – Le troisième livre, correspondant à la voie unitive, porte le titre d'*Amor divinus* et connut plusieurs éditions. Ce n'est ni un exposé didactique ni un dialogue comme les précédents, mais une prière intime où l'âme chante son amour de Dieu. Il ressemble à certains écrits mystiques du moyen âge.

3) *Guides de vie religieuse.* – Scribani a laissé deux ouvrages plus particulièrement destinés aux religieux : *Medicus religiosus. De animorum morbis et curationibus,* et *Superior religiosus. De prudenti ac religiosa gubernatione,* portant l'un sur l'art de guérir les défauts que l'on rencontre dans la vie religieuse, l'autre sur le gouvernement. L'un et l'autre parurent durant son provincialat, le premier en 1618, le second en 1619. Scribani était bien placé pour les écrire : religieux de la Compagnie de Jésus depuis trente-cinq ans, après quinze années de charges de direction, il possédait une expérience précieuse. A la demande de son ami bénédictin, Antoine de Winghe, abbé de Liessies, il accepta de la mettre à la disposition des religieux chargés de conduire leurs frères. Ces deux ouvrages, fondés sur de nombreux extraits de l'Écriture, d'auteurs ascétiques et même d'auteurs de l'Antiquité, témoignent d'un bon sens remarquable et furent fort appréciés dans les communautés religieuses, comme en témoigne le nombre de rééditions.

Pour diffuser ses idées, Scribani disposait d'un talent remarquable et d'une âme profondément spirituelle. Parmi les qualités de son style, il faut compter la virtuosité avec laquelle il manie le latin ; on n'en rencontre de pareille que chez les plus grands humanistes. Son style, volontairement fort et solide, rappelle moins Cicéron que Tertullien et sa mâle vigueur. Ceci est surtout vrai pour le style polémique, mais Scribani savait aussi parler avec une tendresse émue, avec des élans poétiques, comme dans l'*Amor divinus* et dans ses ouvrages de piété.

J. de Tollenaere, éloge de Scribani en néerlandais (1629) : Bruxelles, Archives gén. du royaume, Fonds jésuite, n. 1477 (publié par L. Brouwers dans *Scribani,* p. 526-39). – J. Della Cella † 1817, *Carlo Scribani,* notice : Plaisance, Bibl. communale, ms Palastelli, n. 103.

Bibliographies de P. de Ribadeneyra (1608), Valère André (1623), F. Sweerts (1628), Ph. Alegambe (1643), A. Le Mire (1649), N. Southwell (1676), J.F. Foppens (1739), J.-N. Paquot (1764). – Sommervogel, t. 7, col. 982-90.

F. van Hulst, *Les neveux de L. Torrentius,* dans *Revue de Liège,* t. 6, 1846, p. 153-71. – F.A.L. Smit, *Scribani's Zwanezang,* dans *De Maandrozen ter eere van Jesus'H. Hart,* t. 35, 1904, p. 213-21. – V. Brandts, art. *Scribani,* dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 22, 1914-1920, col. 116-29 (bibl.). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 264-65. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne,* Rome, 1961, table, p. 212 (analyse rapide des ouvrages spirituels). – L. Brouwers, *Carolus Scribani. Een groot man van de Contra-Reformatie in de Nederlanden,* Anvers, 1961 ; *Brieven van C. S.,* Anvers, 1972. – L. Brouwers et J.-F. Gilmont, *Bibliographie détaillée des œuvres de Scribani,* Bruxelles, 1977 (cf. RHS, t. 53, 1977, p. 261-74).

DS, t. 2, col. 610, 921 ; t. 4, col. 661 ; t. 5, col. 389 ; t. 6, col. 668 ; t. 9, col. 245-46 ; t. 10, col. 900.

Louis Brouwers.

SCRIVER (Christian), luthérien, 1629-1693. – Christian Scriver, fils de commerçant, naquit en 1629 à Rendsburg (Schleswig-Holstein). Pendant les troubles de la guerre de Trente Ans, sa famille fut dépouillée de tout son bien et le père mourut de la peste. Scriver avait cinq ans lorsque sa pieuse mère eut seule à charge son éducation et celle de ses frères et sœurs. Un parent aisé lui permit de fréquenter l'école secondaire, en dernier lieu à Lübeck. Après ses études universitaires à Rostock (1647-1650), Scriver fut précepteur et promu *Magister.* A vingt-quatre ans, il fut nommé archidiacre (vice-curé) de Stendal (Altmark). En 1667 il accepta une invitation pour Magdebourg où, à côté de son service de pasteur, il se vit confier d'autres responsabilités ecclésiastiques. Il refusa des propositions honorifiques, entre autres celle de prédicateur à la cour de Stockholm. Enfin il s'installa en 1690 à Quedlinburg comme premier prédicateur à la cour de la duchesse de Saxe. Il y mourut en 1693.

Scriver fut un prédicateur très doué et apprécié de ses auditeurs, ainsi qu'un fidèle directeur de conscience dans ses communautés. Il mena une vie réglée sur la spiritualité monastique : quatre heures de prière par jour, lecture des Écritures Saintes et méditation, en plus de l'accomplissement des tâches exigées par sa fonction. Ainsi donna-t-il l'exemple d'une spiritualité sacerdotale évangélique tout orientée vers le service pastoral.

Les expériences douloureuses ne manquèrent pas dans sa vie : marié quatre fois, il mourut veuf ; de ses quatorze enfants, deux seulement lui survécurent. Ainsi continuellement il eut sa part de fardeaux et d'épreuves auxquels étaient exposés les paroissiens qui lui étaient confiés.

La volumineuse œuvre écrite de Scriver est née de sa tâche de prédicateur. Ainsi, son œuvre principale, *Seelen-Schatz,* à laquelle il consacra de nombreuses années. Il y décrit le cheminement de l'âme, de sa misère à la splendeur de la vie éternelle, avec vivacité et profusion d'idées. En tant que défenseur d'une orthodoxie de la Réforme, Scriver se range parmi les promoteurs du piétisme. En étroite appartenance à la profession de foi luthérienne, il insista pour un renouveau spirituel et une piété du cœur auprès de ceux qui se réclamaient du Christ.

Sont surtout caractéristiques du style « emblématique » de Scriver les quatre cents paraboles qu'il publia sous le titre *Gottholds zufällige Andachten.* Observateur attentif et plein d'amour, il y admire les grandes et petites choses de la nature et du monde humain. Il en dégage des rapports avec la grâce salutaire de Dieu et des exhortations pour la conduite d'une vie chrétienne : « Je voudrais bien, Chrétien, par ce livre faire dialoguer avec toi toutes les créatures. Davantage : je voudrais bien t'expliquer le langage secret des créatures de Dieu, et te montrer, dans ma simplicité, comment Tu peux faire servir toutes sortes de choses, destins et événements, à la mémoire de Ton Dieu, à la consolation et l'amélioration de Ta Chrétienté ».

Outre ces écrits essentiels, Scriver publia d'autres recueils de sermons et des livres de consolation. Il composa également, pour l'un des recueils de prières protestantes les plus riches de son époque, le *Cubach'sche Grosse Gebetbuch,* 1688, une doctrine de la prière protestante sous forme d'un long avant-propos. Ce livre de prières, largement répandu et réédité plusieurs fois, comprenait plus de mille quatre cents pages de prières pour toutes les périodes, occasions, professions et étapes de l'existence, et donna naissance à une sorte d'éthique protestante sous forme de prière.

Scriver compte parmi les plus significatifs des écrivains luthériens populaires. Surtout au 19e siècle, on republia ses œuvres en entier ou en extraits. On peut dire de lui : *Vixit quod docuit.*

Œuvres : *Seelen-Schatz,* 1re-2e partie, Leipzig, 1675 ; 3e p., Magdebourg, 1678 ; 4e p., Francfort, 1681 ; 5e p., Leipzig, 1692. Rééd. 2 vol., Magdebourg, 1744 ; 5 vol., Brême, 1848-1854 ; 3 vol., Berlin, 1852-1853. Il y eut aussi des éd. partielles. – *Gottholds zufällige Andachten,* 1re centurie, Magdebourg, 1663 ; 2e-3e cent., 1669 ; 4e cent., 1671 ; 21e éd., Leipzig, 1724 ; Berlin, 1856. Éd. partielles, Bâle, 1893 ; Wuppertal-Kassel, 1984.

Études : Chr. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. 4, Leipzig, 1751, col. 445 (bibliogr.). – ADB, t. 33, 1891, p. 489-92. – *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e éd., t. 18, 1906, p. 102-03. – RGG, 2e éd., t. 5, 1931, p. 362 ; 3e éd., t. 5, 1961, col. 1627-28.

H. Plath, *Christian Scriver,* dans *Evangelische Kirchenzeitung,* t. 71, 1862, p. 853-60, 877-81, 945-57, 969-72. – E.E. Koch, *Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs,* 3e éd., t. 4, 1868, p. 78-92 (biographie). – H. Beck, *Die religiöse Volksliteratur,* Gotha, 1891, p. 143-46. – C. Grosse, *Die alten Tröster,* Hermannsburg, 1900, p. 253-77 (bibliogr. des nouvelles éd. des écrits de Scriver).

E. Eichler, *Chr. S. « Zufällige Andachten »* (dissert. dactyl., Halle, 1926). – M. Schmidt, *Chr. S. « Seelenschatz » als Beispiel vorpietistischer Predigtweise,* dans *Kirche in der Zeit,* t. 17, 1962 (aussi dans *Pastoralblätter,* t. 105, 1965, p. 197-211). – W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit,* Marbourg, 1971 (voir table). – A. Simonsson, *Chr. S. och hans uppbyggliga skrifters betydelse...,* dans *Kyrko-historisk Årsskrift* (Uppsala), t. 71, 1971, p. 142-65 ; *Chr. S. naturskildring och hans relationer till Joseph Hall,* dans *Svensk teologisk kvartalskrift* (Lund), t. 48, 1972, p. 69-83. – D. Peil, *Zur angewandten Emblematik in protestantischen Erbauungsbüchern,* Heidelberg, 1978. – W.B. Teppenhardt, *Emblematische Strukturen in Chr. Scrivers « Gottholds zufällige Andachten »,* Ann Arbor (microfiches).

Frieder Schulz.

SCRUPULE. – Divers articles du *Dictionnaire* ont déjà, d'une façon ou de l'autre, abordé la question : *Culpabilité (Sentiment de),* t. 2, surtout col. 2651-54 consacrées à la culpabilité pathologique (L. Beirnaert), *Direction spirituelle et psychologie* (J. Mac Avoy), t. 3, col. 1143-73, *Psychisme et vie spirituelle* (J.-F. Catalan), t. 12, col. 2569-2605. Nous ne reprendrons ici que ce qui concerne le *scrupule* proprement dit, et cela en trois temps : 1. *Caractéristiques de la conscience scrupuleuse.* – 2. *Les causes du scrupule.* – 3. *Attitudes pastorales devant les scrupuleux.*

1. **Caractéristiques de la conscience scrupuleuse.** – Préoccupations obsédantes, sentiment de crainte, anxiété plus ou moins permanente, tels sont les traits qui frappent au premier abord. « Le scrupule, qui est une obsession et une phobie dans les matières qui relèvent de la conscience morale, est une disposition d'âme, mal fondée, qui fait croire à celui qui en est affecté qu'une action est illicite alors qu'elle ne l'est pas. Le sujet appréhende de tomber fréquemment dans le péché... Cette anxiété trouble la paix de l'âme et la remplit d'une inquiétude d'autant plus forte que le scrupuleux est d'une sensibilité plus vive. De ce fait le jugement porté par la conscience risque d'être faussé » (J. Mercier, art. *Scrupule,* DTC, t. 14/2, 1941, col. 1736).

Obsession, phobie, appréhension, inquiétude, jugement faussé : ces termes décrivent bien la conscience scrupuleuse. Mais il importe de préciser. Comme le faisait déjà remarquer Ignace de Loyola dans les *Exercices spirituels,* il ne faudrait pas confondre *scrupule, erreur* et *conscience délicate* (cf. *Exercices spirituels,* trad. É. Gueydan, Paris, 1985, n. 345-351).

1° Le scrupule est d'abord à distinguer du *jugement erroné* : il arrive que, par *ignorance,* on puisse juger tel acte peccamineux, telle attitude interdite, alors qu'il n'en est rien. Une telle erreur sera facilement éliminée par une information adéquate. Le scrupuleux, lui, demeurera en proie au doute et à la perplexité : il ne sait que penser.

2° Une *conscience délicate* est sensible, sans être anxieuse (au sens propre du mot), à tout ce qui peut offenser Dieu (ou le prochain). Dans le cadre de la confession, l'aveu du péché est fait avec simplicité, calmement, ce qui n'exclut ni le regret ni la contrition ; l'absolution reçue, le sujet trouve ou retrouve ordinairement la paix ; la douleur ressentie à la vue des faiblesses ou des éventuelles rechutes n'empêche ni la confiance en la miséricorde de Dieu, ni l'espérance, ni la reprise courageuse de la lutte en vue d'une amélioration. Le *scrupuleux,* au contraire, manifeste une crainte persistante et déraisonnable d'être en état de péché ou sur le point de succomber ; il exagère sa responsabilité ; la confession est souvent peu claire, compliquée, pleine de répétitions inutiles ; le pardon reçu n'amène qu'un soulagement temporaire ou pas de soulagement du tout ; le scrupuleux a peur de l'avenir, de sa faiblesse, peur de lui-même et peur de Dieu ; il se décourage, se tend, se désespère de n'être pas plus parfait ! Il en est, littéralement, « malade » !

3° Il est aussi des *crises de scrupule* occasionnelles ou temporaires. Certaines circonstances, certaines périodes de la vie, pourront les provoquer ou les favoriser : poussées sexuelles de la puberté, perspective d'un choix qui engage toute l'existence (entrée en religion, sacerdoce, mariage, etc.), « retour d'âge », approche de la vieillesse, avec les risques d'un avenir inconnu ou le poids d'un passé bien lourd à porter... Anxiété, voire angoisse, regrets, remords, doutes, peuvent alors surgir, et certains scrupules faire leur apparition. Cependant, sauf cas pathologiques, de tels « scrupules » ne durent pas et disparaissent avec l'aide d'une direction éclairée, lorsque les décisions sont prises ou que... la réalité a été plus ou moins acceptée.

4° *Le véritable scrupuleux* vit, au contraire, dans un doute perpétuel, une éternelle incertitude, des craintes et des remords, dont rien, semble-t-il, ne peut le débarrasser. Il se torture pour des vétilles, se demande sans cesse ce qu'il en est de sa faute et de sa responsabilité.

Par un phénomène de déplacement bien connu des psychanalystes, c'est en effet souvent sur des détails apparemment insignifiants que se polarise l'attention, tandis que d'éton-

nantes compromissions sont tolérées sur des points beaucoup plus importants aux yeux d'un observateur impartial. Mais, à l'inverse, c'est aussi dans les domaines les plus « sacrés », les plus « intouchables », que surgissent souvent les « tentations ». Étranges contradictions de la conscience scrupuleuse.

Ajoutons enfin ce qui apparaît à l'entourage comme une invincible obstination : le scrupuleux ne se laisse pas facilement convaincre. Mais, de cette obstination apparente, il est la première victime : il n'arrive pas à se persuader, il hésite toujours, il souffre, plus ou moins confusément, d'une sorte de contrainte intérieure qui l'empêche de raisonner objectivement et, surtout, de se décider.

2. **Les causes du scrupule.** – Si le scrupule est multiforme, il est normal d'en appeler, pour l'expliquer, à de multiples causes. De façon classique, on distingue des *causes surnaturelles* et des *causes naturelles.*

1° *Les causes surnaturelles.* – 1) On a parfois voulu voir Dieu lui-même à l'origine de certains scrupules : il s'agirait alors d'une *épreuve* permise (plutôt que causée) par le Seigneur pour inciter à une plus grande purification spirituelle, à un progrès dans la confiance et l'abandon. Le cas est prévu (après avoir été vécu) par Ignace de Loyola (cf. *Exercices spirituels,* n. 320, sur la « désolation » et 348 sur le « scrupule »). A vrai dire, comme le remarque J. Mercier, « l'action de Dieu, en l'occurrence, est surtout négative » (DTC, col. 1738) ; disons qu'il laisse l'âme pour un temps dans le doute et l'obscurité, tout en lui conservant sa grâce. On ne saurait dire, au sens strict, que Dieu est « cause » de l'état scrupuleux !

2) Faut-il évoquer l'action du démon, de Satan, l'Adversaire, le Tentateur, l'Ennemi, comme l'appelle Ignace (*Exercices,* n. 349-350) ? Sans doute. Encore importe-t-il de remarquer que cette action perverse, perturbatrice, s'exerce à travers les « facultés sensibles » et moyennant le trouble de l'affectivité.

2° *Les causes naturelles.* – 1) Parmi les causes naturelles du scrupule, on citait volontiers naguère la « faiblesse nerveuse », la « neurasthénie » ; P. Janet était alors la référence majeure (*Les obsessions et la psychasthénie,* Paris, 1903 ; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* t. 2, *L'obsession et le scrupule,* Paris, 1910).

2) Quel que soit l'intérêt des interprétations précédentes, les découvertes de la *psychanalyse* obligent maintenant à les remettre en question et à les dépasser. Dès 1907, dans un article devenu classique, Freud rangeait les scrupules religieux dans la catégorie des obsessions ou des compulsions névrotiques.

« Ceux qui s'adonnent à des actions compulsionnelles appartiennent, avec ceux qui souffrent de pensées obsessionnelles..., à une unité clinique qu'il est d'usage d'appeler *névrose obsessionnelle* » (*Actions compulsionnelles et exercices religieux,* trad. fr. dans *Névrose, psychose et perversion,* Paris, 1973, p. 133).

« L'action compulsionnelle sert à exprimer des motifs ou des représentations inconscients... Celui qui souffre de compulsions et d'interdictions (de ce type) se comporte comme s'il était sous l'empire d'une conscience de culpabilité inconsciente, ainsi qu'on est obligé de dire en dépit de la répugnance qu'ont ces mots à aller ensemble. Cette « conscience de culpabilité » a sa source dans certains processus psychiques précoces, mais est constamment ravivée lors de la « tentation », qui est renouvelée à chaque occasion ; elle fait surgir une angoisse d'attente toujours aux aguets, angoisse consistant dans l'attente d'un malheur, liée à la perception interne de la « tentation » par le concept de sanction » (*ibid.,* p. 138-39).

Reste à savoir quels sont ces événements précoces qui seraient, dans la perspective freudienne, à l'origine du scrupule (ou, plus généralement, de l'obsession). Ils sont à situer dans l'enfance.

« Toute analyse de névrose obsessionnelle observe qu'un interdit inconscient a frappé les pulsions sexuelles (et, ajouterions-nous, les pulsions d'agression ou de destruction) et continue de les censurer... (Cet) interdit est inscrit dans la situation même de l'enfant... Non pas qu'il se fasse une représentation consciente de ce qui se passe en lui. Les expériences affectives et leurs représentations sont vécues, mais non formulées... « Cela » se dit et s'éprouve dans l'enfant ; il ne se le dit pas, ne se représente pas ce qu'il ressent. Pour cette raison, il peut refouler des représentations de désir et d'interdit. Chez l'obsessionnel, ce refoulement des représentations antagonistes n'a pas réussi et il continue d'en faire vainement le travail. La névrose est la lutte incessante à la fois contre les désirs refoulés et contre les représentations censurantes refoulées. En introduisant le terme de Surmoi, Freud (l') énonce clairement : une part du Moi se constitue en instance inconsciente de défense, d'interdiction, d'exigence et d'observation par rapport aux pulsions » (A. Vergote, *Dette et désir,* Paris, 1978, p. 76-77).

Mais cette lutte incessante et insurmontable entre désirs et interdits se traduit par une *ambivalence affective,* par la présence simultanée, contradictoire, mais inconsciente, d'amour et de haine. D'où vient donc cette « haine » ? Des exigences même de l'amour chez le petit enfant.

« L'amour (de l'enfant) est exigeant, ne connaît pas de limite, (et) subit pourtant de multiples refus... Ces vicissitudes inscrivent dans l'enfant comme une loi. L'appropriation intérieure de la loi (formation du Surmoi) n'empêche pas que des désirs exorbitants et frustrés s'y opposent et donnent naissance à des sentiments de haine qui continuent de traverser les attachements affectifs. La présence simultanée de haine refoulée et d'amour accentué par la défense constitue l'ambivalence au sens strict, noyau de la névrose obsessionnelle. Pour comprendre comment le névrosé est intérieurement captif des interdits contre lesquels, sans le savoir, il se révolte, il faut voir qu'il ne les a pas reçus à la manière d'une boîte vide, mais qu'il a investi précisément sa passion d'amour. Il a transporté sur les interdits l'énergie pulsionnelle qui ne pouvait s'exprimer autrement. Il « aime » vraiment son Surmoi avec la force de son accrochage au premier objet d'amour (la Mère). En lui se forme un désir d'absolue pureté morale qui menace de le dévorer autant que le dévorait l'avidité de l'amour » (*ibid.* p. 79-81).

« Désir d'absolue pureté morale » : ne retrouve-t-on pas dans ces mots le perfectionnisme, à forte saveur narcissique, si fréquent chez les scrupuleux, lui qui ne cesse de s'examiner pour tenter d'éliminer la moindre imperfection ?

Il ne restera plus qu'à projeter sur Dieu les traits de ce cruel Surmoi, et la névrose obsessionnelle se fera scrupule religieux : Dieu, dans ces perspectives, n'est plus que Loi, Interdit, Surveillant, Juge, voire bourreau (cf. Vergote, p. 84). Le Dieu d'amour fait place au « Dieu pervers », celui dont l'amour même poursuit l'homme, non pour le sauver, mais pour lui reprocher son péché (cf. M. Bellet, *Le Dieu pervers,* Paris, 1979). Cercle vicieux dont le scrupuleux ne peut plus sortir : il est condamné, il se condamne. Psychisme malade et religion mal comprise s'entremêlent ici : « La psychopathologie religieuse est une auto-mutilation religieuse qui s'appuie sur une auto-mutilation psychologique et qui, à son tour, donne à cel-

le-ci sa motivation » (Vergote, p. 58). « Auto-mutilation » pour payer : à qui ? Pourquoi ? on ne sait ; une *dette* qu'on n'aura jamais fini de payer (*ibid.*, p. 162).

3. **Attitudes pastorales devant les scrupuleux.** – Nous nous contenterons de quelques remarques. De nombreux ouvrages traitent de la question. Nous nous référerons particulièrement à : R. Gleason et G. Hagmaier, *Direction, éducation et psychopathologie*, Paris, 1962, ch. 7, *La scrupulosité*, p. 190-226, dont les analyses et les remarques nous semblent judicieuses.

1° Il importe avant tout de savoir écouter avec attention et sympathie le scrupuleux, si confus ou lassant que puisse paraître son discours. Au moins dans un premier temps, il est nécessaire de lui laisser la parole : le seul fait de pouvoir parler à quelqu'un sans être intempestivement interrompu aura déjà un effet bénéfique (cf. DS, t. 12, notre article sur *Psychisme et vie spirituelle*, surtout les col. 2597-2604). On se souviendra de l'extrême diversité des cas : chacun est unique et demande à être accueilli et reconnu dans sa singularité.

2° C'est seulement dans un deuxième temps que le conseiller (confesseur, directeur de conscience...) pourra prudemment intervenir. Mais il ne pourra le faire qu'avec délicatesse, même si est requise une certaine fermeté. Quelques points sont ici à souligner.

1) Si, comme il a été rappelé plus haut, le Dieu du scrupuleux apparaît comme un Dieu cruel (fût-ce inconsciemment et malgré des dénégations), il vaudra mieux éviter d'insister sur le caractère « d'épreuve voulue par Dieu », même (et surtout) en vue d'une « purification » : tout cela (qui peut n'être pas faux dans une autre perspective) risque d'être fort mal interprété et de plonger le scrupuleux dans le désespoir.

2) On parle parfois (à la suite d'auteurs comme Alphonse de Liguori) d'obéissance, voire d'obéissance aveugle, au confesseur.

> « Les scrupuleux doivent se rendre compte qu'ils n'ont pas de conscience propre. (Ils doivent) substituer une conscience juste à celle qu'ils ont et qui est fausse... (Cette conscience juste) est celle du confesseur... Quand le prêtre prescrit, Dieu approuve et le pénitent n'a plus de responsabilité dans l'affaire... » (D. Lors et J. O'Boyle, *Êtes-vous scrupuleux ?*, St-Louis, U.S.A., 1932, cités par R. Gleason et G. Hagmaier, p. 208).

Des affirmations aussi tranchantes nous semblent inacceptables : d'abord, parce qu'elles se situent exclusivement au niveau de la conscience, alors que les problèmes se situent ailleurs (au niveau de l'inconscient et de l'affectivité) ; ensuite parce qu'elles tendent à accentuer la dépendance et par là l'infantilisme émotif du sujet qui n'a que trop tendance à laisser les autres décider pour lui ! (cf. Gleason et Hagmaier, p. 207).

Il faut au contraire aider le scrupuleux à prendre peu à peu ses décisions par lui-même, à comprendre qu'il est, au-delà de ses scrupules, responsable de ses actes. Il a, sans doute, à prendre conscience du caractère irrationnel de ses obsessions, à reconnaître qu'une part de lui-même échappe plus ou moins à son contrôle, qu'il doit faire la part des choses et ne pas s'inquiéter outre mesure. Mais enfin c'est de sa conscience qu'il s'agit, de son existence morale et religieuse ; il a donc « voix au chapitre », même si, dans des circonstances déterminées, il a parfois à faire des actes de « confiance aveugle ».

3) Car c'est bien de confiance qu'il s'agit ici : le sujet scrupuleux doit apprendre à faire confiance à autrui, à prendre conseil, à éclairer ce qui, en lui, demeure obscur. Si « aveugle » qu'elle puisse être à certains moments, cette confiance mise en quelqu'un représente pour le sujet un acte libre et l'aide, ce qui n'est pas rien, à sortir de lui-même et de son narcissisme. C'est ainsi qu'il devient responsable, capable de répondre de lui-même et de ses actes. Il y faudra du temps et de la patience, mais c'est le prix qu'il faut payer.

4) Dans les cas les plus graves, il sera parfois utile ou nécessaire de recourir (toujours avec l'accord de l'intéressé) à un spécialiste, psychiatre, psychothérapeute ou psychanalyste. Seul un spécialiste, en effet, pourra pénétrer jusqu'aux racines affectives de l'état scrupuleux. Le choix est parfois difficile, mais le conseiller ou le confesseur éviteront soigneusement de s'engager eux-mêmes sur le terrain de la psychothérapie ! Ils ne gagneraient rien à jouer à « l'apprenti-sorcier ». A chacun son rôle ! (cf. sur ce point, l'article *Psychisme et vie spirituelle*, déjà cité, ainsi que J.-F. Catalan, *Le psychanalyste est-il un maître spirituel ?*, dans *Le maître spirituel*, coll. Foi vivante 198, Paris, 1980, p. 139-46).

« Primum non nocere » : les premiers mots du Serment d'Hippocrate, prêté traditionnellement par les médecins, sont ici de première importance ; « ne rien faire qui puisse nuire », s'abstenir, par conséquent, de toute intervention brutale ou intempestive. A ce prix, le sujet scrupuleux pourra peut-être retrouver la paix.

Les spirituels ont traité du scrupule et de sa guérison. Parmi eux, on peut citer : Jean Gerson, *Contre conscience trop scrupuleuse*, dans *Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 7, Paris-Tournai, 1966, p. 140-42. – Fr. Arias, sj † 1605, *De oratione mentali* I, cap. 2 (Cologne, 1616, p. 10-21). – Guillaume Gazet † 1612, *Le consolateur des âmes scrupuleuses*, Arras, 1610 (DS, t. 6, col. 172-73). – A. Baker, osb † 1641, *La Sainte Sapience* II, ch. 2 (t. 2, Paris, 1954, p. 266-98). – Lourenço Portel, ofm † vers 1642, *Tractatus de scrupulis et de opinione dubia eligenda*, Lisbonne, 1617 ; etc.

Guillaume Ribier, *Advis et résolutions théologiques pour la paix de conscience... contre les scrupules*, Blois, 1656. – J. Rigoleu, sj † 1658, *La vie du P. J. R.... avec ses traités...*, traité IX, ch. 2 (4e éd. Lyon, 1739, p. 322-26). – L. Ricci, sj † 1664, *Trattato... a beneficio delle persone scrupolose*, Rome, 1657. – C. Gillotte, ofm † vers 1721, *Le Directeur des consciences scrupuleuses*, Paris, 1697 ; etc. – J.-J. Duguet, *Traité des scrupules*, Paris, 1717. – U. Probst, sj † 1748 (DS, t. 12, col. 2372-73). – J.-P. de Caussade, *Lettres spirituelles*, coll. Christus, 2 vol., Paris, 1962-1964, table. – N. Jamin, osb † 1782, *Placide à Maclovie sur les scrupules*, Paris, 1773 ; etc.

Éd. de Lehen, sj † 1867, *Instructions sur les scrupules*, Vannes, 1850. – *Dictionnaire d'ascétisme*, éd. Migne, t. 2, Paris, 1854, art. *Scrupule*, col. 651-68. – J.-L. Retornaz, cf. DS, t. 13, col. 422-23. – P. Dubois, sj † 1901, *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses...*, 2 éd. différentes pour les prêtres et pour les fidèles, Lille, 1898. – N. Turco, *Il trattamento morale dello scrupulo...*, 2 vol., Turin, 1919-1920. – A. Eymieu, sj † 1933, *Le gouvernement de soi-même*, t. 2, Paris, 1910. – R. de Sinéty, sj † 1931, *Psychopathologie et direction*, Paris, 1934. – A. Tanquerey, pss † 1932, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7e éd., Paris-Tournai, 1928, n. 934-955. – R. de Saint-Laurent, *Comment se guérir du scrupule*, 9e éd., Avignon, 1932.

DTC, article *Scrupule* (J. Mercier), t. 14/2, col. 1735-45, donnant un bon état de la question et les principales références bibliographiques antérieures à 1940. Point de vue « classique », mais qui a beaucoup vieilli. – *Dictionnaire de la vie spirituelle*, dir. St. de Fiores et T. Goffi, adaptation

française de François Vial, Paris, 1983, article *Pathologie spirituelle* (G.F. Zuanazzi), p. 803-19.

R. Gleason et G. Hagmaier, *Direction, éducation et psychopathologie,* coll. La chair et l'esprit, Paris, 1962, notamment le ch. 7, « La scrupulosité » (p. 190-226) ; éd. originale : *Counselling the catholic,* New York, 1959. – G. Cruchon, *Initiation à la psychologie dynamique.* II. *Conflits, angoisses, attitudes,* Tours, 1969, surtout ch. 5 : « Ambivalences morales et religieuses », p. 137-59. – A. Vergote, *Dette et désir, Deux axes chrétiens et la dérive pathologique,* Paris, 1978, surtout la 2e partie : « La conscience du mal et le labyrinthe de la culpabilité » (p. 63-162).

Sur le « ritualisme obsessionnel », exposé critique des positions freudiennes dans J.-F. Catalan, *Rites et ritualisme obsessionnels – Psychopathologie et religion : de Freud à Vergote,* dans *Le Rite,* coll. Philosophie 6, Paris, 1981, p. 151-76.

Jean-François Catalan.

SCUPOLI (Laurent), théatin, vers 1530-1610. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Sources.* – 5. *Influence.*

1. **Vie.** – La vie de Lorenzo Scupoli est enveloppée de silence et presque d'obscurité. On ne possède que quelques documents d'après lesquels on peut tenter d'écrire une notice biographique.

Scupoli naquit vers 1530 à Otrante, l'antique Hydruntum des romains ; son nom de baptême était Francesco. Il avait 39 ans quand, pour la première fois, on voit son nom « Franciscus de Hydrunto » dans les actes du chapitre général des Théatins, de 1569. La note capitulaire autorise le préposé de San Paolo Maggiore de Naples à l'admettre, s'il persévère dans sa demande. Le 4 juin de cette même année Scupoli entra chez les Théatins et peu après il reçut la tonsure cléricale. Il commença son noviciat le 1er janvier 1570, d'abord sous la direction de saint André Avellino, puis, à partir de mai, sous celle de Girolamo Ferro. En juillet de la même année, il reçut les ordres mineurs. Il prononça ses vœux solennels le 25 janvier 1571, prenant alors le nom de Lorenzo.

Même si l'on ne possède aucun document sur ses études ecclésiastiques précédentes, on peut penser que, vu la sévérité des théatins à l'admission aux ordres, Scupoli avait dû, avant son noviciat, acquérir une bonne préparation. A la Pentecôte 1572, il reçut le sous-diaconat et en septembre 1573 le diaconat. En 1574, il fut transféré à la maison de Plaisance où il fut ordonné prêtre à Noël 1577. En mai 1578, il partit à Milan, en même temps qu'André Avellino nommé supérieur de la maison Saint-Antoine, maison qu'il avait fondée en 1570 lorsque les théatins vinrent s'installer à Milan sur l'insistance de saint Charles Borromée. En avril 1581 il fut envoyé à la maison San Siro à Gênes, où sévissait encore l'épidémie de 1579. Scupoli se joignit alors à ses confrères pour soigner les malades et préparer ceux qui étaient les plus gravement atteints à une mort chrétienne.

En 1585 commença pour Scupoli une dure épreuve et une longue humiliation. Le chapitre général, réuni à Venise en mai de cette année, émit contre lui une lourde sentence : on lui imposa la prison pour un an ; il fut suspens *a divinis* et réduit à l'état des frères lais. Voici la note capitulaire envoyée à la maison de Gênes où résidait Scupoli : « Che Don Lorenzo d'Otranto si tenga in carcere per tutto quest'anno, e nell'altro Capitolo seguente si dia ultima sententia nella sua causa come meglio sarà giudicato » (Archivio gen. dei Teatini, Rome, *Acta capitulorum generalium,* ad annum 1585). Mais, au chapitre de 1586, on ne trouve plus son nom. Lors du chapitre de 1587, tenu à Milan, on trouve un « notamento secreto » qui charge les Pères Marcello Tolosa, Paolo Del Tufo et Matteo Benci d'examiner le « processo di Don Lorenzo Scupolo, e possano esseguire quanto a ciò a lor parerà, con haver parere e da D. Benedetto Mandina, e da altri a lor arbitrio » (Bibl. Naz. de Naples, *Fondo S. Martino,* ms 567, 1, 69).

Avec le chapitre général de 1588, tenu à Gênes, où se trouva Scupoli, se terminait pour les Théatins le régime centralisé dans le chapitre, réuni chaque année dans une ville différente, et le premier Préposé général fut élu : ce fut Giovanni Battista Milani † 1617. Une résolution capitulaire concernant la maison de Gênes ordonne que pour Lorenzo Scupoli, « on suive la sentence du Père général ». Il est très probable qu'il s'agissait de la confirmation de la sentence de 1585.

Le texte du procès n'a jamais été cité par les historiens théatins. Nous pensons que tous les papiers qui se rapportaient à la cause furent brûlés immédiatement après la sentence, selon le décret du chapitre général de 1572 : « Ut quaecumque contra aliquem fratrum scriptis mandata sunt, postquam per Capitulum visa atque emendata fuerint, statim comburantur. » Et le chapitre de 1578 insistait encore : « Ut tam Visitatores, quam Praepositi, scripta omnia contra quoscumque singulis annis comburant, nec aliquo pacto scripta huiusmodi ab ipsis conservari possint » (Archivio gen., Rome, *Acta capitulorum generalium,* ad a.1572, 1578).

Plusieurs auteurs qui se sont occupés de la condamnation de Scupoli pensent que le « délit » dont il fut accusé était une calomnie si habilement maquillée sous les apparences de la vérité qu'elle induisit en erreur les religieux sages et prudents qui le jugèrent. L'historien des Théatins, Giuseppe Silos, a été interprété dans ce sens par A.F. Vezzosi et par d'autres. Mais Silos a su maintenir un parfait équilibre entre son évident respect pour la réputation de sainteté de Scupoli et son profond respect pour la sentence du chapitre général prononcé contre lui (J. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium Pars II,* Rome, 1665, p. 277-78).

Étant donné le silence des sources, il est impossible de déterminer à quel point la grave calomnie blessa la réputation de Scupoli. Certains ont supposé qu'il a été calomnié sur l'intégrité de la foi. Que les « délits » fussent graves, il est facile de le déduire de la lourde peine imposée. Scupoli accepta cette peine avec tant de résignation et d'humilité que, même au milieu de ces humiliations, il acquit la réputation d'un homme de grande vertu. Il garda le silence. Dans les actes des chapitres généraux, on trouve des demandes, dues à certains religieux, de remise ou de mitigation de son châtiment ; mais de lui, on n'a trouvé aucun recours.

Silos, qui écrivait d'après les témoignages des religieux ayant vécu avec Scupoli, dit qu'il était toujours disponible pour les services domestiques les plus humbles et les plus lourds ; il aimait la retraite et le silence ; il consacrait plusieurs heures à l'oraison ; il les édifiait tous par sa sérénité et son humilité (Silos, t. 2, p. 278 ; t. 3, p. 606).

En mai 1588, par décision du chapitre général, Scupoli quitte Gênes et part à Venise pour faire partie de la communauté théatine de Saint-Nicolas de Tolentino. L'année suivante, 1589, est publiée à Venise la première édition du petit livre *Il combattimento spirituale,* qui compte 24 brefs chapitres. L'œuvre est anonyme ; plus tard elle sera publiée sous le nom de Scupoli. La même année, paraît la

2e édition, qui compte 33 chapitres. Le diaire de la maison des Théatins de Padoue note que, durant les années 1589, 1590 et 1591, Scupoli s'était souvent rendu dans cette ville pour de brefs séjours. Durant ces mêmes années, se trouvait aussi à Padoue François de Sales qui étudiait la jurisprudence dans cette université. Cette coïncidence appuie la thèse d'une rencontre entre le jeune étudiant et Scupoli.

En 1590 François de Sales reçut d'un Théatin le *Combattimento spirituale* ; il savait que l'auteur était « un saint personnage » de l'ordre théatin, qui, par humilité, cachait son nom et laissait son livre sous le nom de sa congrégation, comme il le dira plus tard à J.-P. Camus. E.-M. Lajeunie penche pour une rencontre personnelle de Scupoli avec François de Sales : « cet ami des spirituels, déjà très avancé dans la vie intérieure, dut connaître Don Lorenzo » (Introd. à l'éd. *Le Combat spirituel*, Forcalquier, 1966, p. 11).

Scupoli resta dix ans à Venise. Après une absence de 24 ans, il retourne en 1598 à San Paolo Maggiore de Naples où, en compagnie de son maître André Avellino, il passera le reste de sa vie. En 1599 paraît la première édition napolitaine du *Combattimento spirituale*, augmenté de 27 chapitres (= 60 ch.).

Le 10 novembre 1608 Scupoli assiste à la mort d'André Avellino, qui le précède de peu dans la gloire, comme il l'avait précédé et guidé dans les voies de la perfection évangélique.

Avant la fin de sa vie, Scupoli reçut une grâce désirée pendant de longues années : être admis de nouveau à l'exercice du ministère sacerdotal. Le 29 avril 1610, le chapitre général réuni à Rome décrète sa réhabilitation, l'autorisant à célébrer à nouveau la messe (*Acta capitulorum gen.*, ad annum 1610). Cette décision capitulaire paraît être une reconnaissance de son innocence et de sa réputation d'homme vertueux. Dieu ne permit pas que son humble serviteur termine sa vie terrestre dans le déshonneur.

En 1610, parut une autre édition napolitaine du *Combattimento spirituale*, la dernière du vivant de Scupoli ; il y inséra une série de petits chapitres qu'il appela *Aggiunta* et un opuscule de considérations pour réciter une *corona* en l'honneur de la Vierge Marie. Il mourut à Naples, dans la maison de San Paolo Maggiore, le 28 novembre 1610. Il fut enterré dans le caveau de la communauté, restant ainsi confondu parmi les restes mortels de ses confrères.

2. **Œuvre.** – Il Combattimento spirituale = CS. – 1° *Principales éd. du vivant de Scupoli.* – 1e éd. : *Combattimento/spirituale,/ordinato/da un servo/di Dio/* Con privilegi./ Venise, Gioliti, 1589, 94 p., 24 ch.

L'éditeur en était le prêtre Girolamo Conte di Porcia il Vecchio. Dans la dédicace aux religieuses du monastère de San Andrea de Venise, il en explique l'origine : « Ayant eu entre les mains quelques écrits sur la mortification des passions, dont je vous ai si souvent et tellement parlé, il m'a paru bon, pour votre aide et votre consolation, de les faire imprimer et de vous les dédier ».

La brièveté et la concision des 24 chapitres n'ont pas empêché l'auteur anonyme d'exposer avec précision et sûreté dès le début, les lignes maîtresses que suivront les éditions postérieures, nonobstant la considérable augmentation des chapitres : elle ne fera qu'amplifier la doctrine déjà contenue dans cette première édition, vite épuisée.

La 2e éd. paraît la même année 1589, avec une augmentation de 9 chapitres, passant ainsi à 33.

On a cru opportun d'informer les lecteurs de l'humble provenance de ce petit traité : « Ce petit traité du *Combat spirituel* a été écrit par l'auteur non pour le montrer aux yeux du monde, mais pour la satisfaction de certains esprits pieux qui le demandaient ; il parvint ensuite aux mains d'une personne qui le donna à l'impression. Et maintenant, devant répondre aux nombreuses demandes qui ont été faites de plusieurs parts pour le faire imprimer, l'auteur lui-même y a ajouté de petites choses qui seront pour le plaisir et la consolation de toute personne spirituelle ».

Ce texte de 33 chapitres eut de nombreuses éditions en Italie et à l'extérieur, du vivant de Scupoli et aussi après sa mort.

En 1590 fut publiée la première traduction en allemand ; suivit la version latine (Fribourg-en-Brisgau, 1591) : *Pugna Spiritualis. Tractatus vere Aureus de Perfectione Vitae Christianae, ab incongnito, sed pio ac docto Viro, primum Italice scriptus deinde ab alio item incognito in Germanicam linguam versus, demum Latine redditus a Rev. P. Jodoco Lorichio...*

L'éd. de Milan, 1593, attribue l'œuvre à un Théatin : « ...c'est l'œuvre d'un des Pères Clercs Réguliers dits Théatins ; même s'il ne l'a pas composée avec cette intention, cependant il a plu au Seigneur, que, pour la consolation des âmes, elle soit vue publiquement ». Dans cette édition apparaît pour la première fois, jointe au CS, l'opuscule *I dolori mentali di Gesù Cristo*, sans le nom de l'auteur, Camilla-Battista da Varano.

L'éd. de Rome, 1594, fait une nette distinction entre l'auteur et le premier éditeur : *Combattimento spirituale, ordinato da un servo di Dio, uscito in luce per opera di Girolamo Conte di Porcia il Vecchio.*

La 1e traduction française (Paris, 1595) publiée par les Feuillants attribue l'œuvre à Girolamo Conte di Porcia (cf. art. *Feuillants*, DS, t. 5, col. 285). – 1e traduction anglaise : *The Spiritual Combat translated from the Italian by John Gerard, S.I.*, Londres, 1598.

La 1e éd. de Naples, 1599, est augmentée de 27 chapitres. Le texte est précédé, pour la première fois, de la dédicace anonyme : *Al Supremo Capitano e Glorioso Trionfatore Gesù Cristo Figliuolo di Maria.* La même année, le même éditeur, Tarquinio Longo, publia la *parte II* du CS, qui contient la 1e éd. des opuscules : *Modo di apparecchiarsi agli assalti del nemico nel tempo della morte* (6 ch.) et *Modo di consolare ed ajutare gli infermi a ben morire* (37 ch.).

En 1600, à Florence, l'éd. du CS comporte aussi les *Dolori mentali di Gesù Cristo*, de Camilla Battista da Varano, et le *Sentiero del Paradio, o sia della Pace interiore*, du franciscain espagnol Juan de Bonilla.

A Crémone, 1603, l'éd. du CS compte 60 ch. et est attribuée aux Théatins. En 1606, à Cologne, on réédite la version latine de J. Lorichio, cependant qu'à Douai une autre version latine est faite à partir de la trad. anglaise de John Gerard.

1e trad. en castillan : *Combate, o Lucha Espiritual de el alma con sus afectos desordenados, compuesto en lengua italiana por un siervo de Dios, y traducido en la castellana por Luis de Vera*, Barcelone, éd. Juan Simon, 1608. Une version catalane est publiée aussi à Barcelone, la même année.

A Paris, 1608, paraît la trad. de Denys Santeul : *Le combat spirituel, fait et composé par les prêtres réguliers appelés communément Théatins, et par eux augmenté de vingt-sept chapitres...* C'est la 1e éd. française des 60 chapitres. Le traducteur la dédie à François de Sales ; ce dernier avait fait aussi une traduction, qu'il retira de chez l'imprimeur de Lyon quand il sut qu'à Paris celle de D. Santeul était en cours d'impression.

En 1610, peu de mois avant la mort de Scupoli, l'éd. de Naples attribue le CS à « un Père des Clercs Régu-

liers dits Théatins ». Elle a seulement 49 chapitres, l'auteur en ayant supprimé 11 à cause des destinataires de cette édition, les confrères de l'« Oratorio del Crocifisso di S. Paolo Maggiore » de Naples. Après le texte du *Combattimento,* on trouve la 1e éd. de l'*Aggiunta* et les considérations pour la *Corona* de la Madone : *Nuova Gionta al Combattimento spirituale. Composto dall'istesso auttore de' Chierici Regolari, detti Theatini. Giontoci di più un modo di dire la Corona della Madonna.*

L'éd. de Bologne, le 19 décembre 1610, attribue pour la première fois le CS à Scupoli. De 1589 à 1610, du vivant de Scupoli, il y eut au moins 60 éd. du CS.

2° *L'édition définitive.* – Les éditions offrant un nombre variable de chapitres, surgissait la question : quel est le texte authentique ? Les Théatins sentaient la nécessité d'une édition définitive, afin de pouvoir répondre aux questions sur ce sujet. Une des plus pressantes fut celle des Théatins de Paris, dans une lettre du 2 mars 1653 au chapitre général. En 1655 le préposé général Francesco Carafa chargea Carlo De Palma, un de ses consulteurs, de préparer « con somma diligenza », une édition complète et authentique du CS ; elle fut publiée deux années plus tard : *Combattimento spirituale del P. D. Lorenzo Scupoli C.R. In quest'ultima impressione, doppo le tante fatte in varie lingue, rivisto, e riscontrato con gli esemplari lasciati dall'Autore, e più ch'ogni altro esatto e compito,* Rome, Vitale Mascardi, 1657. Dans l'introduction, De Palma, bien préparé pour ce travail, informe de la méthode suivie : « j'ai vérifié toutes les copies, et réuni en un tout ce qu'il (Scupoli) a composé au sujet du dit *Combattimento spirituale,* et avec beaucoup de soin, d'étude et de diligence, afin que rien ne manque, et de sorte que ne soit altérée la moindre partie de la dictée de l'Auteur, je n'y ai rien mis de moi sinon la diligence à rassembler ce qui était dispersé en divers exemplaires, et à le mettre ensemble selon l'ordre que lui avait donné l'Auteur lui-même ».

Le livre se compose de 66 chapitres : aux 60 qui se trouvent dans les éd. de Naples, 1599, de Venise, 1609, et d'autres, on a joint les 6 chapitres de l'opuscule *Modo di apparecchiarsi agli assalti del nemico nel tempo della morte,* qui se trouvaient déjà dans l'éd. de Naples, 1599. Les Théatins donnèrent à cette édition un caractère officiel et définitif.

3° *Controverse autour de l'authenticité.* – Le CS, outre son attribution à un « serviteur de Dieu », aux Théatins, à un Théatin, à Lorenzo Scupoli, a été attribué aussi à Girolamo Conte di Porcía, à Juan de Castañiza, à Achille Gagliardi et à Nicodème l'Hagiorite.

1) L'attribution à Girolamo Conte di Porcia il Vecchio se trouve dans la 1e trad. française, faite sur le texte italien de la 2e éd. de Venise (Paris, 1595). Denys Santeul, dans l'introduction de son éd. de Paris, 1608, fait remarquer l'erreur des Feuillants : Conte di Porcia fut seulement le premier éditeur ; en faire l'auteur est contraire à ce qui résulte de la 1e éd. de Venise.

2) L'attribution au bénédictin Juan de Castañiza † 1599 a été la plus discutée. En 1612, à Douai, la traduction latine attribue pour la première fois le CS à Castañiza. D'autres éditions suivirent celle-ci, même dans d'autres langues.

Le bénédictin Gregorio de Argaiz † 1679 fut le premier à revendiquer l'attribution du CS à Castañiza (cf. bibliogr.). Il invoque le fait qu'on a retrouvé, après la mort de Castañiza, le CS en latin parmi ses manuscrits. Certains moines anglais, dit Argaiz, portèrent le manuscrit du monastère de Oña (Espagne) en France ; ils en firent quelques copies à Paris et à Douai, et par la suite « se imprimió lo primero en lengua francesa, después en italiano ». Mais Argaiz n'est pas d'accord avec d'autres auteurs ; lui affirme que le texte original de Castañiza est en latin ; les autres soutiennent qu'il est en espagnol.

Contre cette attribution, il suffit de faire remarquer qu'à la mort de Castañiza (1599) au moins 33 éditions du CS avaient déjà été publiées. Les publications hors d'Italie sont toutes des traductions de l'italien. La première édition latine (1591) de J. Lorichius informe dans le titre « primum italice scriptus ». La première version espagnole (1608) dit de même : « compuesto en lengua italiana y traducido en la castellana ». De même, l'éditeur de la version anglaise (1598) écrit : « translated from the Italian ».

Aujourd'hui, presque personne ne soutient cette attribution. Le bénédictin Berchtold Steiner † 1894, faisant la critique bibliographique des éditions du CS jusque vers la moitié du 17e siècle, conclut qu'on ne peut soutenir cette attribution. Les bénédictins M. Mähler, A. Mancone, et M. Alamo (DS, t. 2, col. 278) font de même.

3) L'attribution au jésuite Achille Gagliardi † 1617, peu répandue, est fondée sur une addition des éditeurs Horace Boissat et Georges Remeus des *Opera Omnia* du jésuite Théophile Raynaud † 1663 (Lyon, 1665) où on affirme qu'un Théatin, qu'on ne nomme pas, se servit d'un manuscrit de Gagliardi pour écrire le CS. Cette opinion tardive manque de tout fondement historique ; elle n'a pas été retenue par ceux qui se sont occupés de Gagliardi (cf. DS, t. 6, col. 53-64). Quelques éd. du CS, comme celles de Cuneo, 1668, Lucques, 1690 et 1724, Parme, 1700, Francfort, 1713, lui sont attribuées.

4) Le CS a été aussi attribué au moine grec du Mont Athos Nicodème l'Hagiorite † 1809 (DS, t. 11, col. 234-50), qui en a fait une traduction de l'italien en grec, l'adaptant aux chrétiens orthodoxes. Il ne prétendait pas en être l'auteur, comme il résulte de l'édition grecque de Venise, 1796, mais les moines grecs le lui attribuèrent ; l'erreur est manifeste dans l'édition d'Athènes, 1922.

La version grecque de Nicodème fut traduite en russe par Théophane le Reclus † 1894 (cf. éd. Moscou, 1885). La « Guerre invisible », *Aóratos Pólemos,* comme l'intitule l'Hagiorite, a pu être lue non seulement par les Grecs, mais aussi par les Russes.

4° *Scupoli auteur du CS.* – La critique bibliographique prouve que l'auteur du CS est : 1) italien ; 2) théatin ; 3) Lorenzo Scupoli.

1) Les deux premières éditions du CS (Venise, 1589), même si elles sont anonymes, n'offrent aucun signe d'une origine étrangère ; tous les indices sont en faveur d'un auteur et d'un éditeur vivant à Venise. L'italianité du CS est confirmée par toutes les traductions qui se sont succédées durant vingt ans : la traduction allemande de 1590, la latine de 1591, les françaises de 1595 et 1608, l'anglaise de 1598, l'indienne de 1599, la castillane et la catalane de 1608.

2) De 1589 à 1610, l'attribution anonyme à un « serviteur de Dieu » va se réduisant, et rapidement on passe à l'attribution à un « Père des Clercs Réguliers dits Théatins » (Milan, 1593 ; Bergame, 1594 ; Plaisance, 1599 ; Naples, 1599 et 1600 ; Crémone, 1603 ; Paris, 1608 ; Venise, 1609). – François de Sales,

malgré l'anonymat des premières éditions, dit que l'auteur était un « saint personnage » de l'ordre théatin « qui a caché son nom particulier et l'a laissé courir sous le nom de sa compagnie » (J.-P. Camus, *Esprit du b. F. de Sales,* t. 3, 14e partie, sect. 16 ; cf. bibliogr.).

3) Cette convergence de données oriente vers un auteur italien et théatin. Dans cet ordre, milieu limité, on trouve une constante concordance de témoignages qui indiquent Lorenzo Scupoli comme unique auteur du traité. Peu de semaines après sa mort, en décembre 1610, sort à Bologne la première édition attribuant le livre à Scupoli. Le supérieur général des Théatins, Andrea Pescara Castaldo, qui avait assisté Scupoli au moment de sa mort, fait publier à Rome, en 1615, une édition qui porte le nom d'auteur, Scupoli.

Cette reconnaissance de la part de l'autorité suprême de sa congrégation fut confirmée plus d'une fois, spécialement par Francesco Carafa (éd. de Rome, 1657, chez Vitale Mascardi, dédiée à Alexandre VII) : « Cette œuvre intitulée *Combattimento spirituale* fut composée par notre P. Lorenzo Scupoli, religieux de vertu singulière, et imprimée plus d'une fois, alors qu'il vivait, mais sans son nom, sa grande humilité ne souffrant pas qu'il se dise auteur de cette œuvre, qui était toute de Dieu ». Carlo De Palma, qui prépara l'édition, outre les témoignages de nombreux contemporains de Scupoli, eut à sa disposition les meilleures éditions précédentes et le manuscrit de Scupoli lui-même, enregistré dans le « Primo inventario delle Scritture della Religione » : « *Combattimento spirituale,* manuscrit du Ven. Don Lorenzo Scupoli, et augmenté la troisième fois par le même », « Correzzione del *Combattimento spirituale* fatta per la stampa di Roma 1657. Con la fede di molti Padri vecchi, che fusse composto dal P.D. Lorenzo Scupoli della medesima Religione » (Archivio gen. Teatini, Rome, cass. 23, f. 42v).

Après cette éd. romaine de 1657, divers écrivains, spécialement des Théatins, défendirent l'authenticité du CS comme œuvre de Scupoli, surtout dans les introductions aux diverses éditions.

3. **Doctrine spirituelle.** – Le CS a été défini comme un cours de stratégie spirituelle. En effet, dans ces pages, on trouve un plan méthodique de lutte intérieure (1), pour atteindre à l'amour pur de Dieu (2), imitant l'exemple du Christ (3).

1° Plan général de l'œuvre. – Avant tout, il est nécessaire de bien connaître l'objectif qu'on veut atteindre : la perfection chrétienne (c. 1 ; nous citons l'éd. en 66 ch., Rome, 1657). Les opinions erronées sur la perfection spirituelle sont décrites avec netteté dès le début : elle ne consiste pas en œuvres extérieures. Elle est essentiellement intérieure, car elle « ne consiste qu'en la connaissance de la bonté et de la grandeur de Dieu, et en celle de notre néant et inclination au mal ; en l'amour de Dieu et en la haine de nous-mêmes ; nous soumettant non seulement à lui, mais encore pour son amour à toutes les créatures ; nous dépouillant de tous nos désirs et nous résignant totalement à ses divines volontés ; et, de plus, il faut vouloir et faire tout cela simplement pour la gloire de Dieu et pour le seul dessein de lui plaire ; et parce qu'il veut et mérite d'être aimé et servi de la sorte » (c. 1, trad. O. Masotti, 1658). Voici donc l'essence de la vie spirituelle et toute sa perfection. Pour y atteindre il faut lutter contre soi-même, de sorte que tout amour-propre cède la place à l'amour de Dieu.

Les armes proposées pour ce combat spirituel sont au nombre de quatre : 1) La défiance de soi ; 2) la confiance en Dieu ; 3) l'exercice ; 4) l'oraison. C'est selon ces quatre armes qu'on peut considérer l'œuvre de Scupoli.

1) *La défiance de soi* (c. 2) n'est ni pessimisme, ni pusillanimité, mais la conviction profonde de la réalité des paroles du Christ : « sine me nihil potestis facere ». Elle tend à éviter la dangereuse présomption et à établir le solide fondement de l'humilité, laquelle provient d'une véritable connaissance de soi-même ; il ne s'agit pas d'un repliement sur soi, mais d'une ouverture vers la connaissance de Dieu.

2) *La confiance en Dieu* (c. 3-6) est source d'optimisme et de paix intérieure. Il s'agit d'un optimisme théologique et évangélique fondé sur les attributs divins (toute-puissance, sagesse, bonté de Dieu) et sur la parole du Christ, pasteur et époux de l'âme. Plus la connaissance et la défiance de soi creuse en profondeur, plus s'élève la confiance en Dieu, qui est espérance théologique ; forte, elle engendre la *magnanimitas* fondée sur la certitude que « celui qui se confie en Dieu ne sera jamais confondu » (c. 3).

3) *L'exercice* (c. 7-43) traite du bon usage de notre capacité intérieure et extérieure pour conquérir la vertu, c'est-à-dire la perfection. C'est la partie centrale, la plus développée et la plus importante. C'est là que Scupoli apparaît le plus original. A elle seule, cette partie justifie le titre de l'œuvre. En fin psychologue, Scupoli organise le combat. Il propose, non une lutte imaginaire, platonique, mais une lutte chrétienne et intérieure.

Le point principal à assurer est la fermeté centrale de notre personnalité : intelligence (c. 7-9) et volonté (c. 10-11), dont il faut corriger les défauts et diriger l'activité.

La lutte la plus dure concerne la volonté. L'antagonisme des forces en lutte trouve ses racines dans l'homme lui-même, car en lui se trouvent comme deux volontés : la supérieure (la raison) et l'inférieure (appétits, sens, passions). La volonté supérieure se trouve entre deux pôles d'attraction : en haut se trouve la volonté de Dieu qui veut élever l'homme ; en bas se trouvent les passions qui l'attirent vers le mal (c. 12). C'est dans la lutte contre les passions qu'entre surtout en œuvre la stratégie du combat, surtout contre l'amour de soi désordonné, partout où il se manifeste ou se cache (c. 13-18).

Nos passions internes ont leurs alliés externes dans l'appétit sensitif. D'où la nécessité de lutter avec fermeté contre les défauts des sens (impureté, paresse, bavardage), et les employer comme moyens pour élever l'esprit à considérer les attributs divins et la vie du Christ (c. 19-26).

Dans le combat spirituel il faut rester toujours en garde contre les astuces subtiles et insidieuses du démon. Et pour vaincre ses illusions et tromperies, une tactique est indiquée (c. 27-32). Il ne faut pas disperser les énergies et les efforts, mais concentrer l'attention contre un vice ou une passion particulière à vaincre, ou sur une vertu particulière à acquérir (c. 33-35). Il est très important de ne jamais s'arrêter dans la lutte spirituelle, mais maintenir toujours vif le désir de la perfection, car un bon soldat ne doit pas chercher le repos ni la libération de la difficulté, et ne doit pas se laisser tromper par le démon par des ferveurs indiscrètes (c. 36-43).

4) *L'oraison* est la principale parmi les quatre armes. – Sans elle les autres ne serviraient à rien, car « avec l'oraison, si tu t'en sers bien, tu mets l'épée dans la main de Dieu pour qu'il combatte et vainque pour toi » (c. 44). Dans sa dernière partie, le CS organise la vie d'oraison. On propose divers modes ou méthodes d'oraison mentale (c. 44-47). On recom-

mande la dévotion à la sainte Vierge, aux anges, aux saints, comme alliés et intercesseurs dans le combat spirituel (c. 48-50). Le grand sujet de méditation doit être la passion du Christ (c. 51-52). « Le crucifix est le livre que je te donne à lire, dont tu pourras tirer le véritable portrait de toute vertu » (c. 52).

C'est dans la communion eucharistique, sacramentelle et spirituelle, que l'arme de l'oraison devient d'une efficacité infaillible : « Avec les autres armes on combat contre les ennemis avec la force du Christ ; avec celle-ci nous les combattons avec le Christ, et le Christ combat avec nous » (c. 53-58).

Celui qui combat spirituellement ne se laissera tromper ni par la dévotion sensible ni par l'aridité intérieure (c. 59) ; dans son examen de conscience quotidien il fera le bilan de son comportement (c. 60).

La lutte spirituelle ne finit pas avant la fin de la vie terrestre. On ne pourra pas crier victoire si on n'a pas vaincu l'ultime bataille, qui est la plus importante. C'est pourquoi le livre se termine (c. 61-66) par les ultimes conseils « pour faciliter la victoire au jour qui nous enlève tout espoir de l'obtenir plus tard » (c. 66).

Scupoli ouvre son livre avec le texte de saint Paul : « l'athlète ne reçoit la couronne que s'il a lutté selon les règles » (2 *Tim.* 2,5), et termine ses pages par une consigne précise : « Lutte contre eux jusqu'à leur totale destruction » (1 *Sam.* 15,18).

2° L'ASCÈSE DU PUR AMOUR. – « La plus grande et la plus noble entreprise que l'on puisse imaginer est de poursuivre et d'atteindre la hauteur de la perfection ». Cette pensée ouvre le petit traité. Selon toute la doctrine spirituelle catholique, il ne peut qu'affirmer que l'essence de la vie chrétienne consiste dans la charité. Scupoli propose comme deux définitions de la perfection spirituelle, c'est-à-dire de la parfaite charité. La première est celle que l'on peut atteindre pleinement « au terme », dans la vision béatifique : « s'approchant toujours plus de Dieu, devenir un même esprit avec lui » (c. 1). L'autre définition considère l'âme dans sa tendance vers une parfaite vie spirituelle, laquelle consiste dans la véritable « reconnaissance » (*riconoscimento*), l'*agnoscere* latin, qui n'est pas seulement un acte de l'intelligence, mais aussi de la volonté, reconnaissance « de la bonté et de la grandeur de Dieu, et de notre néant et inclination au mal » ; elle conduit logiquement et de manière cohérente à « renoncer à notre propre vouloir et à une remise totale à son divin plaisir ». Mais le point central, le but, le motif unique doit être l'amour désintéressé et pur de Dieu : « tout ceci doit être voulu et fait pour la gloire de Dieu et pour son seul plaisir, et parce que c'est ainsi qu'il veut et mérite d'être aimé et servi » (c. 1).

De cette définition scupolienne ressort un élément qui domine tous les autres : l'amour pur de Dieu. L'*abneget semetipsum* évangélique (*Mt.* 16, 24) se concrétise en un sacrifice plein d'amour. L'objet formel de l'amour désintéressé doit motiver tous les efforts vers la perfection, laquelle devra être désirée avec ardeur pour plaire à Dieu.

Les formules que Scupoli emploie pour inculquer (spécialement c. 10 et 11) le motif de l'amour pur sont diverses : chercher, en vérité, Dieu seul ; obéir par amour de Dieu (c. 7) ; désirer Dieu, ne regardant pas notre intérêt, mais « la volonté de Dieu même qui veut être aimé, désiré et obéi, dans l'intérêt de sa seule gloire » (c. 10). En outre, l'âme doit s'habituer « à vouloir et faire tout comme mue par Dieu, et avec l'intention pure de l'honorer et contenter, lui seul » (c. 10).

Personne, insiste Scupoli, ne peut pleinement connaître ou imaginer quelle force et quelle vertu se trouve dans ce motif de pure bienveillance, car « si basse et si petite que vous la supposiez, une chose faite dans le but de plaire à Dieu seul et pour sa gloire, vaut, pour ainsi dire, infiniment mieux que d'autres actions d'une plus grande valeur et d'un plus haut prix, qui seraient faites sans cette disposition » (c. 10). La pensée de l'auteur est « non multa, sed multum » ; pour lui, la quantité de nos actes ne compte pas, mais leur qualité, c'est-à-dire l'intensité et la pureté de notre amour, qui donne sa qualité surnaturelle à chacune de nos actions.

Même si la disposition subjective d'une âme la porte à agir selon la volonté de Dieu avec l'intention de fuir les peines de l'enfer et d'obtenir le paradis, Scupoli insiste pour que même ce motif intéressé soit transformé en pur amour, sachant que Dieu « aime, autant que vous, que vous n'alliez pas en enfer, mais que vous entriez dans son royaume » (c. 10).

Bien que l'âme ne puisse arriver dans ce monde à cet « état » (*status*) de pur amour, Scupoli est convaincu que plus on progresse dans la vie spirituelle, plus sont fréquents les actes faits sous l'influence du pur amour, de sorte que plus le motif de l'amour désintéressé influence la vie intérieure, plus l'âme progresse dans la voie de la perfection. C'est pourquoi il insiste : « se rappeler toujours et pardessus tout que la divine Majesté mérite infiniment d'être honorée et servie purement pour son seul plaisir » (c. 11). Ce motif est rappelé fréquemment (cf. c. 23, 31, 33, 35, 44, 55, 59 ; *Aggiunta*, c. 1, 25, 28). La stratégie ascétique de Scupoli veut conduire l'âme au sommet de l'amour pur de Dieu, « vers lequel tend tout ce Combat » (c. 10).

3. CHRISTOCENTRISME. – En dédiant son livre au « Christ Fils de Marie, chef et triomphateur », Scupoli indique, dès le commencement, son constant point de référence. La *Sequela Christi* doit être toujours présente à l'esprit de celui qui combat, car la véritable adhésion au Christ se manifeste dans « une promptitude de volonté vive et ferme de suivre Jésus Christ, la croix sur l'épaule : quel que soit le chemin dans lequel il nous appelle, c'est vouloir Dieu pour Dieu » (c. 59). Regardant le Christ, Scupoli appelle souvent à la contemplation de Dieu, notre Père et Créateur ; nous sommes ses créatures et ses enfants ; c'est pourquoi, rappelle-toi souvent la « Divine Majesté », le service de Dieu, son honneur, sa gloire, ses attributs : toute-puissance, science, bonté et amour. Le théocentrisme du CS porte à la considération de notre totale dépendance de Dieu, à l'imitation du Christ. Jésus est venu au monde pour faire la volonté du Père : faisant toujours ce qui lui plaît (*Jean* 8, 29).

Le Christ est appelé le « divin Chef, pour l'honneur duquel on combat » (c. 15). Celui qui combat aura à sa droite dans la lutte « le Chef victorieux, Jésus, avec sa très sainte Mère la Vierge Marie et son cher époux Joseph » (c. 16). C'est dans sa passion, surtout, que le Christ est considéré comme maître et guide de la lutte spirituelle, car dans son agonie il atteint au sommet du pur amour envers le Père. C'est pourquoi l'âme gardera bien en mémoire « la gloire du Père Éternel, cause de la parfaite obéissance de son Fils » (c. 42), et cherchera à s'unir aux sentiments les plus intimes de l'âme du Christ, « pénétrant, autant qu'elle le pourra, la patience, la mansuétude avec lesquelles il a enduré tant de tourments, pour l'honneur du Père et pour

notre bien » (c. 46). Cette intime union avec les sentiments du Christ s'exprimera dans des sentiments pleins de tendre compassion pour ses souffrances (c. 51-52).

Dans la communion eucharistique surtout, celui qui combat possède l'arme « supérieure à toutes les autres », car, insiste Scupoli, « cette arme est le sang et la chair avec l'âme et la divinité du Christ » ; « avec cette arme nous combattons ensemble avec le Christ, et le Christ combat avec nous ». Et se tournant vers le Christ, l'âme s'écrie : « Ce combat est le tien et de toi seul j'attends la victoire » (c. 54).

L'amour pur du Christ, avec son offrande au Père, trouve dans l'Eucharistie, comme dans la Croix, sa plus haute expression. L'âme en union avec le Christ s'offre au Père de manière à désirer ardemment « être un même esprit avec lui » (c. 1). C'est pourquoi Scupoli suggère cette prière au Christ après la communion : « vivant en moi, et moi en toi, que je devienne par cette union amoureuse un autre toi-même, et que de la bassesse de mon cœur terrestre se fasse avec le tien un seul cœur divin » (c. 55). Là, le CS encourage l'âme à cette union mystique qui rappelle le désir de saint Paul : « dissolvi et esse cum Christo » (*Phil.* 1, 23). Cette union mystique porte l'âme vers une simplification de sa prière, vers une oraison de douce quiétude en Dieu, jusqu'à arriver à la pureté d'un regard simple et amoureux, dans lequel « je contemple, sans me lasser, mon Seigneur » (c. 45). Attirée par l'amour du Christ, l'âme « parvient finalement au sommet de la montagne » où « elle vit heureuse dans le cœur du Très-Haut, et travaillant doucement elle y prend son repos » (c. 36). Scupoli ne trouve pas de paroles adéquates pour exalter cette prière de simple regard et de contemplation, car « elle est de plus grand prix et de plus grand secours que je ne saurais dire » (c. 45).

Le CS rappelle que le Christ est Fils de Marie. L'âme se tournera vers elle et invoquera sa maternelle protection car, « dans notre lutte spirituelle, sa faveur et son aide ne nous manquent jamais » (c. 23). Ce recours plein de confiance s'appuie sur la pensée que « le Fils de Dieu lui-même nous a donné sa Mère pour notre Mère et notre avocate » (c. 49). A la Passion du Christ, objet spécial de méditation, on unira la considération des grandes douleurs de sa Mère, de manière à partager, avec l'esprit et le sentiment, les souffrances « qui ont transpercé le cœur de la Mère affligée par la crucifixion et la mort du Seigneur » (c. 23). Avec des mots de délicate compassion, Scupoli rappelle comment les douleurs qui transpercèrent « la Vierge sainte » augmentèrent les douleurs de son Fils (c. 51).

L'âme qui maintient vivante sa dévotion filiale et son union avec la Vierge Mère, non seulement en recevra aide et protection, mais elle sentira aussi croître son amour envers Dieu : « de même que celui qui s'approche d'un grand feu ne peut manquer de recevoir de sa chaleur, ainsi et à plus forte raison tous les nécessiteux qui s'approchent avec humilité et confiance du feu de la charité, de la miséricorde et de la pitié, qui brûle sans cesse dans le cœur de la Vierge sainte » (c. 49).

4. **Les sources.** – C'est avec difficulté que l'on peut déterminer les sources directes et immédiates du CS. Scupoli ne les cite pas expressément. Son livre doit être considéré surtout comme dérivant de son expérience intérieure, spécialement durant les longues années d'acceptation exemplaire de son humiliation. Sa réflexion personnelle le conduit à assimiler la doctrine évangélique de l'*abneget semetipsum*, et à en exposer efficacement l'idée de lutte spirituelle. Il possédait une connaissance peu commune de la tradition ascétique : il s'était comme approprié la pensée des auteurs les plus représentatifs, spécialement de ses prédécesseurs du 16e siècle, et l'a utilisée avec son empreinte personnelle dans son traité.

1° Écriture sainte. – Dans la dédicace de son livre à « Jésus Christ, chef suprême », Scupoli fait remarquer que tout ce qu'il expose est doctrine évangélique : « Tout ce que ce petit traité enseigne, c'est toute votre doctrine ; car c'est vous qui nous avez appris que, *nous défiant de nous-mêmes, nous nous confions en vous, combattions, prions.* A vous, Seigneur, appartient, pour toutes sortes de raisons, ce *Combat*, parce que, comme je l'ai dit, la doctrine est vôtre ». Il conseille de « recourir avec la mémoire à la vérité de l'Écriture Sainte qui, en tant d'endroits, nous montre clairement que celui qui se confie en Dieu ne sera pas confondu » (c. 3).

Les citations littérales des textes sacrés ne sont pas nombreuses, mais Scupoli utilise souvent les allusions et les expressions scripturaires dans le contexte du sujet dont il traite ; parfois il traduit librement les textes, d'autres fois il le fait presque littéralement (comme *Job* 7,1 au c. 62 ; *Prov.* 16, 32 au c. 7 et 35). On trouve souvent l'écho de ce qu'écrit saint Paul sur le *certamen christianum*, avec un riche symbolisme et un langage guerrier.

2° Tradition. – Les traces des Pères ne manquent pas ; Scupoli leur emprunte parfois sa terminologie et ses idées. Lorsque le CS affirme que la perfection consiste dans « l'amour de Dieu et la haine de soi-même » (c. 1), il semble répéter la formule « amor Dei usque ad contemptum sui » de saint Augustin (*De civitate Dei* xiv, c. 28). L'idée que « l'on triomphe du démon toutes les fois que l'on surmonte et qu'on réprime en soi les mouvements de la concupiscence et les désirs désordonnés » (*Aggiunta*, c. 9) s'inspire des paroles augustiniennes : « Ibi ergo vincuntur inimicae nobis potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates » (*De agone christiano* 2).

La doctrine de *Jean Cassien* sur le combat spirituel se fait sentir en divers passages du CS. – L'expression de saint Bernard : « cesset voluntas propria, et infernus non erit » (*Serm. 3 in temp. Resurrect.*, n. 3) est traduite : « Ôtez l'amour-propre du monde, et aussitôt l'enfer ferme ses portes » (*Aggiunta*, c. 25). – L'influence de Thomas d'Aquin est notable dans le concept de la perfection (c. 1), cf. *Opusculum* 18, c. 10 : « De tertia via perfectionis, quae est per abiectionem propriae voluntatis ». Une citation est explicite dans *Aggiunta* (c. 24) : *Opusculum* 63, c. 3 : « Tertium principale fruitionis propter Deum ».

3° La spiritualité du 16e siècle. – Dans son livre, Scupoli se montre fils de son temps, de sa terre, et de l'ordre religieux dans lequel il fit profession. Le milieu religieux italien du 16e siècle fut dominé par l'idée de la Réforme catholique et de la lutte contre les infiltrations du protestantisme. Cette idée eut une profonde résonance et une forte influence dans la vie intérieure des meilleurs hommes de ce temps. C'est pourquoi, si la vie de l'Église présentait alors un caractère combatif, ceci était plus marqué encore dans la vie intérieure des âmes désireuses de se sanctifier. Scupoli reçut et concrétisa, en en faisant la synthèse, les signes particuliers et les expressions de lutte spirituelle de ce large mouvement qui, déjà commencé par la *Devotio moderna*, prit forme d'une manière plus énergique et plus méthodique avec Catherine de Bologne † 1463

(cf. son ouvrage *Le armi necessarie par la battaglia spirituale*), Battista Carioni da Crema † 1534, Serafino da Fermo † 1540, Ignace de Loyola † 1556, Luis de Granada † 1588 et d'autres rénovateurs de l'ascèse traditionnelle catholique.

Carioni, directeur spirituel du fondateur des Théatins, saint Gaétan, qui était appelé « un professeur d'énergie spirituelle » (P. Mandonnet, introd. à la trad. franç. de la *Victoire de soi-même,* de Melchior Cano, Paris, 1923, p. 11), eut une grande influence sur Scupoli à travers son divulgateur Serafino da Fermo. Louis de Grenade (œuvres publiées en italien en 1568 à Venise, par Giolitti de Ferrari qui publia par la suite le CS) laissa son empreinte dans le traité de Scupoli. Plus notable encore est l'influence d'Ignace de Loyola. Scupoli connaissait bien les *Exercices* ignatiens à travers son maître André Avellino, qui en avait lui-même reçu une influence bienfaisante reconnaissable dans sa vigoureuse spiritualité et dans ses œuvres. La lettre dédicace du CS « Au Chef suprême Jésus Christ » rappelle la méditation ignatienne des deux étendards. Au c. 16, Scupoli en fait une libre adaptation. Il lui reprend aussi la tactique des examens de conscience quotidiens (cf. c. 33, 34, 60 ; *Aggiunta,* c. 37). Ignace et Scupoli organisent le plan de la lutte avec une admirable logique, dirigeant en premier lieu l'intelligence et la volonté, avec un grand respect pour la liberté de l'homme et pour son libre arbitre.

On trouve aussi diverses influences franciscaines, spécialement le *Trattato della pace dell'anima* ou le *Sentiero del Paradiso* de Juan de Bonilla, et l'opuscule *Dolori mentali di Cristo* de Battista Varani, souvent publiés avec le CS et faussement attribués à Scupoli. D'autres influences viennent du traité *Arte di servire Dio* d'Alonso de Madrid.

Si évidentes que fussent les influences de l'ascétisme italien et espagnol, et de la spiritualité ignatienne et franciscaine, le CS fut conçu et mûrit dans l'école spirituelle des Théatins. Il rassemble et unifie leur ascèse spirituelle. L'auteur traite exactement de l'ascèse du « divin amour », de l'esprit de réforme intérieure, de la confiance en Dieu, du désir de conformité, d'union et de transformation en Christ, qui se trouvent dans la spiritualité de saint Gaétan. Pour assimiler l'esprit de sa famille religieuse, Scupoli ne pouvait avoir maître plus qualifié qu'André Avellino, qui l'accueillit en 1569, fut son supérieur à Plaisance, 1577 et à Milan 1578, et enfin passa avec lui à Naples les dernières années de sa vie, 1599-1608.

Ces diverses influences, sagement ordonnées par Scupoli, ont toutes contribué à ce que le CS reste comme un point de référence dans l'histoire de la spiritualité chrétienne : synthèse d'un large mouvement ascétique, autoportrait non seulement du spirituel que fut l'auteur, mais aussi de toute son époque.

5. **Influence du Combat spirituel.** – Dès son apparition, le CS exerça une grande influence, même s'il fut « composé par l'Auteur, non pour le faire voir par les yeux du monde », mais seulement pour satisfaire à « certains esprits pieux ». Les limites restreintes des premiers destinataires furent très vite dépassées, comme le montre la rapidité des rééditions. Le petit traité, vu son anonymat, ne dut pas son succès à un nom célèbre ou déjà connu, ni à une institution religieuse de grande influence, mais à la valeur intrinsèque de sa doctrine, à son caractère concret et incisif, qui le firent rapidement apprécier et diffuser parmi les personnes désireuses de perfection chrétienne.

1° *François de Sales* fut un des premiers à avoir une grande estime pour le CS. Il en avait reçu une copie en 1590, à Padoue. Il le prit comme code pour sa lutte spirituelle. Ce petit traité fut, pendant au moins 17 ans, son inséparable *vade-mecum,* son « cher livre ». Par le saint lui-même nous savons que, lorsqu'il était à Padoue, il le lisait en entier tous les mois, et le trouvait « clair et praticable ». Tous ses biographes, à commencer par L. de la Rivière et J.-P. Camus, reconnaissent la profonde influence de l'œuvre de Scupoli sur sa formation spirituelle. Désireux de faire partager aux autres l'influence bénéfique du CS, il en fit une traduction française qu'il envoya à l'imprimerie, mais qu'il fit retirer ensuite, ayant appris que celle de Denis Sauteul était sous presse à Paris.

2° *La spiritualité française* du 17e siècle, surtout à travers l'héritage de François de Sales, a été influencée par le CS. Après l'Italie, c'est en France que le livre reçut le meilleur accueil. Le grand nombre de versions (il y eut au moins dix traducteurs) et d'éditions, le démontre clairement. Scupoli fut un des auteurs spirituels non français le plus lu et le plus conseillé durant le siècle d'or de la spiritualité française (cf. B. Papasogli, *Gli spirituali italiani e il « Grand Siècle »,* Rome, 1983, p. 28-35).

J.-P. Camus, ami et confident du saint évêque de Genève, laisse transparaître son influence dans ses œuvres : *Traité de la réformation intérieure de l'âme, Renoncement de soy-mesme,* et *Lutte spirituelle.* De même Pierre de Bérulle dans *Bref discours de l'abnégation intérieure.* Jeanne de Chantal et Madame Acarie héritèrent de leur saint directeur l'estime pour ce petit traité. Saint Vincent de Paul, dans sa correspondance, le cite et le conseille. Ces quelques noms illustres dans l'histoire de la spiritualité, font comprendre comment le CS fut accueilli en France, très vite après les premières éditions de Venise.

3° *Les Théatins* non seulement ont reconnu le CS comme la meilleure synthèse de l'ascèse de la première génération de leur institut, mais ils s'en sont aussi servi constamment comme d'un livre fondamental pour leur propre formation spirituelle. André Avellino, en 1605, faisant allusion au petit traité, conseillait de lire les maîtres et les guides de la lutte spirituelle (*Lettere,* t. 1, Naples, 1732, p. 548). Cinq ans après la mort de Scupoli, le supérieur général de l'ordre en commanda une édition (Rome, 1615). En 1657, Francesco Carafa, préposé général, déclarait que les Théatins le reconnaissaient comme le livre le plus représentatif de leur propre spiritualité : « Ordonnant que tous nos religieux l'aient toujours avec eux pour s'en servir de guide spirituel pour eux-mêmes et pour diriger les âmes qu'ils auront à instruire dans la perfection, comme cela est pratiqué jusqu'à ce jour avec grand profit dans notre Religion ».

En 1661 et 1665, à l'occasion de la béatification et canonisation de saint François de Sales, Agostino Bozomo, supérieur général des Théatins, rappelait que le saint évêque appelait le CS « le livre des théatins », car il savait que non seulement c'était le fruit de leur ascèse, mais aussi l'aliment de leur esprit. Le théatin Carlo Tomasi de Lampedusa conseillait, le 2 janvier 1666, à son jeune neveu, le futur saint Joseph Marie Tomasi † 1713, de lire avec attention le CS « et lui rappelait que ce livre était celui des Théatins » (Archivio gen. Teatini, Rome). Saint François de Sales disait à J.-P.

Camus que les Théatins « s'en servaient presque de la même manière que les Jésuites se servaient du livre des *Exercices* du Bx Ignace de Loyola ». En 1669 et 1672, les supérieurs généraux Pietro Nobilione et Gaetano Garimberti insistaient pour que chez les Théatins les exercices spirituels « iuxta nostri Ordinis morem, hoc est, ad Spiritualis Pugnae disciplinam, instituantur ».

4° *La spiritualité chrétienne,* dans les quatre derniers siècles, compte le CS parmi les livres qui ont eu la plus grande diffusion, avec de nombreuses éditions. Son plus grand succès fut aux 17e et 18e siècles. Cette grande diffusion dans tous les milieux spirituels en démontre l'influence bienfaisante.

De 1589 à 1610, du vivant de Scupoli, on a connaissance d'une soixantaine d'éditions. La série de traductions commença avec l'allemande en 1590, la latine en 1591, la française en 1595 et l'anglaise en 1598. En 1608 on a la version castillane et la catalane ; puis la flamande et la basque en 1656, la portugaise en 1666 ; la croate et la polonaise en 1685, l'arménienne en 1723, l'arabe en 1775 ; puis il y eut la version grecque, la russe et la bretonne. Il y eut aussi des traductions en chinois, japonais, hongrois, roumain et lithuanien. Le catalogue, incomplet, de A.F. Vezzosi, compte 257 éditions jusqu'en 1775. Jusqu'à ce jour, on connaît plus de 600 éditions.

Les destinataires des éditions sont variés, comme pour démontrer que la doctrine exposée par le CS convient à toute âme désireuse de perfection spirituelle, dans n'importe quel état de la vie chrétienne. La première édition fut dédiée aux moniales de San Andrea de Venise. En 1610, dernière édition du vivant de Scupoli, le CS est destiné aux confrères laïcs de l'Oratorio del Crocifisso de Naples. En 1820, la Bibliothèque des dames chrétiennes, à Paris, ouvre sa collection par le CS. En 1851, il est publié par la Bibliothèque des maisons d'éducation, à Tours ; en 1854, par la Nouvelle bibliothèque chrétienne, à Paris ; en 1857, par la Bibliothèque chrétienne de la jeunesse, à Rouen. Différents ordres et congrégations religieuses considèrent le CS comme un des ouvrages fondamentaux pour la formation spirituelle durant le noviciat.

Le minime Timothée de Reynier (DS, t. 13, col. 500-01) adapta le CS pour les retraites : *Le Combat spirituel, réduit en exercices pour les retraites annuelles, de dix jours, avec une académie propre pour se former en ce combat et profiter de ces exercices hors de la retraite* (Avignon, 1634 et 1654 ; Paris, 1653, 1656 et 1665 ; traduit en italien par le théatin Giovanni B. Negri, Venise, 1747 et 1756). Jean Desmarets en fit une traduction française en vers : *Le Combat spirituel, ou de la Perfection de la vie chrétienne* (par le P.L. Scupoli), Paris, P. Le Petit, 1654.

En 1884, le concile plénier de l'épiscopat des États-Unis publia le CS dans la trilogie des grands maîtres de la vie spirituelle, dans le livre de formation de la famille catholique : *The Catholic Educator. A Library of catholic instruction and devotion. Masterpieces of great spiritual masters, St. Francis of Sales, Thomas a Kempis, L. Scupoli...,* New York, 1888 (t. 2, p. 207-302). – On a dit que les chrétiens de l'Église grecque ont le CS dans la traduction de Nicodème l'Hagiorite, et ceux de l'Église russe dans la version faite à partir du grec par Théophane le Reclus (4e éd. Moscou, 1904). Le livre de Scupoli eut une profonde influence dans l'esprit qui anima la restauration catholique en Angleterre au 19e siècle : le CS, à travers E.B. Pusey, a exercé son influence sur l'expérience spirituelle des fondateurs du mouvement d'Oxford (cf. B.J. Groeschel, introd. à *The Spiritual Combat by L. Scupoli,* New York, 1978, Préface, p. VI).

Particulièrement significatif est le nombre d'éditions dont nous trouvons les listes dans les catalogues de plusieurs anciennes bibliothèques, publiques ou privées, aujourd'hui disparues ou dispersées. Aujourd'hui encore, les catalogues des principales bibliothèques peuvent donner une idée de la diffusion qu'a eue le CS. Ainsi, la Bibliothèque Nationale de Paris en conserve environ 300 exemplaires ; le British Museum de Londres en a au moins 29 ; à la Bibliothèque Apostolique Vaticane, nous en avons retrouvé 19 ; 18 à la Bibliothèque Nationale de Rome et 21 à la Bibliothèque Ambrosiana de Milan. La Bibliothèque S.J. de Chantilly compte 99 exemplaires, en 9 langues (italien, latin, français, anglais, allemand, russe, portugais, breton et tamoul).

Giuseppe De Luca, alors qu'il se lamentait qu'en Italie l'œuvre de Scupoli n'était pas estimée à sa juste valeur, n'a pas pu cacher sa surprise et son intime satisfaction en entendant un ami qui lui « racontait sa stupeur d'avoir trouvé, dans les grandes bibliothèques anglaises, le *Combattimento Spirituale* de notre Scupoli représenté très largement » (G. De Luca, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà,* t. 1, Rome, 1951, introd. p. LXVIII-LXIX). J. de Guibert met avec raison le CS parmi les traités spirituels les plus représentatifs de l'ascèse catholique, qui, dans les quatre derniers siècles, ont exercé une influence profonde et étendue parmi les personnes pieuses (cf. DS, t. 1, col. 987).

1. Sur la vie de L. Scupoli, sources mss à l'Archivio Generale dei Teatini, Rome : *Acta Capitulorum Generalium* (cités selon l'année) ; – F. Del Monaco, *Elenchus professorum Congregationis Cler. Regularium cum aliquibus elogiis et adnotationibus,* de 1524 à 1616 ; – *Annali della casa di S. Siro di Genova dall'1571 sino all'1652* ; – *Primo inventario delle Scritture della Religione de' Chierici Regolari. Dalla sua fondazione dell'Anno 1524 sino all'1722...* – Autres sources à la Bibl. Naz. de Naples, *Fondo S. Martino* : mss 45 (texte de l'*Esercitio per Infermi* de Scupoli), 389, 487, 488, 490, 501, 502, 564, 567, 612, 623, 676 (sur ces mss, provenant de la maison des Théatins de S. Paolo Maggiore, voir C. Padiglione, *La Biblioteca del Museo Naz. della Certosa di S. Martino in Napoli ed i suoi manoscritti,* Naples, 1876). – I. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium Pars II,* Rome, 1655, p. 277-79 ; *P.III,* Palerme, 1666, p. 606. – C. De Palma, *Brieve notitia della vita del P.D. Lorenzo Scupoli,* en tête de l'éd. du CS de Rome, 1657. – D. De Angelis, *Le vite de' letterati salentini,* Naples, 1713, t. 2, p. 7-16. – A.F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini,* t. 2, Rome, 1780, p. 276-301.

2. **Scupoli et le CS.** – Outre Silos et Vezzosi, voir F.M. Maggio, *Sermoni sopra la vita e morte di S. Gaetano,* Naples, 1672. – N. Toppi, *Biblioteca napoletana,* Naples, 1678. – A. Du Buc, *CS... con l'aggiunta di un Discorso in cui, contro alcune opinioni mal fondate, si prova con evidenza non essere altri l'autore che il detto P.L. Scupoli,* Rome, 1698 et 1740. – F. Barattieri, *Esame apologetico per sostenere che solo il P. Scupoli... sia il vero autore del... CS,* Parme, 1701. – F. Cavalcanti, *Difesa del P.L. Scupoli Autore del CS,* Rome, 1738. – M. Griñón, sous le pseudonyme de Jaime Elpidio, *Relación histórica del origen y última perfección del libro de oro intitulado : Combate espiritual,* Madrid, vers 1740. – *Dissertatio historica apologetico-critica de aureo libro cui titulus Combattimento spirituale,* Vérone, 1747, anonyme (Vezzosi, *Scrittori...,* t. 1, p. 282-83, l'attribue aux théatins I.R. Savonarola et T. Contini). – G. Fontanini et A. Zeno, *Biblioteca dell'eloquenza italiana,* t. 2, Parme, 1804, p. 493-98. – C. Minieri-Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli,* Naples, 1844, p. 324. – G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani,* t. 1, Milan, 1848, p. 222. – J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires dévoilées,* t. 3, Paris, 1870, col. 653. – A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes,* Paris, 1872, t. 1, col. 639. – B.

Steiner, *Historisch-kritische Untersuchung über den Verfasser des « Geistlichen Kampfes »*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden*, t. 17, 1896, p. 444-62. – Hurter, *Nomenclator litterarius...*, t. 3, 1907, col. 616. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1926, p. 358-68. – T. Bozza, *Il Combattimento spirituale*, dans *Tabor*, t. 1, 1947, p. 61-67. – B. Mas, *La spiritualità teatina*, Rome, 1951, p. 17-27. – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 222-24.

DTC, t. 14, col. 1745-46. – EC, t. 11, col. 203-04. – DES, Rome, 1975, p. 1696-98.

3. **Attribution du CS à J. de Castañiza** : G. de Argaiz, *La Soledad laureada por S. Benito y sus hijos en las Iglesias de España y Teatro monástico...*, t. 6, Madrid, 1675, p. 504-05 (cf. A. Lambert, DHGE, t. 4, col. 1-4). – M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O.S.B.*, Augsbourg-Innsbruck, 1754-1757, t. 2, p. 216 ; t. 3, p. 367, 591 ; t. 4, p. 145. – N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. 1, p. 674. – C. Vaughan, préface à *The Spiritual Conflict and Conquest by Dom J. Castañiza*, Londres, 1875. – M.E. Goldingham, *In praise of an old book*, dans *The catholic World*, t. 115, 1922, p. 624-29. – B. Mas, *La atribución del « Combate espiritual » a Juan de Castañiza*, dans *Regnum Dei. Collectanea Theatina*, t. 13, 1957, p. 24-38, et dans *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI* (II Congreso de Espiritualidad), Barcelone, 1963, p. 165-76. – G. Martinez Cabello, *El Ven. P. Juan de Castañiza y el libro « Combate espiritual »*, dans *Ilustración del Clero*, t. 54, 1961, p. 537-48. – Contre cette étude, B. Mas, *Notas sobre la atribución del « Combate espiritual » a Juan de Castañiza, ibidem*, t. 55, 1962, p. 596-608. – Cf. DHGE, t. 7, col. 1201 ; t. 11, col. 1415 ; – EC, t. 3, col. 1013 ; – DS, t. 1, col. 1428 ; t. 2, col. 278.

4. **Attribution à A. Gagliardi** : T. Raynaud, *Erotemata de malis ac bonis libris deque iusta et iniusta eorumdem confixione*, dans *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. 11, p. 267. – N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum S.I.*, Rome, 1676, p. 3-4. – G. Fontanini, *Biblioteca dell'eloquenza italiana*, Venise, 1753, t. 2, p. 454. – J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires...*, cité *supra*, t. 3, col. 635. – Sommervogel, t. 3, col. 1099. – DTC, t. 6, col. 995.

5. **Nicodème l'Hagiorite et le CS** : M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Église Byzantine*, RAM, t. 5, 1924, p. 174-77 ; dans *Byzantion*, t. 3, 1926, p. 443-44. – H.A. Hodges, introduction à *Unseen Warfare being the Spiritual Combat and Path to Paradise of L. Scupoli as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse, translated into English from Theophan's Russian text* par E. Kadloubovsky et G.E.H. Palmer, Londres, 1952. – B.J. Groeschel, *Preface to The Spiritual Combat*, New York, 1978. – DS, t. 11, col. 234-50, surtout 239-40.

6. **Sources du CS** : Ubald d'Alençon, *Des influences franciscaines sur l'auteur du « Combat spirituel »*, dans *Études Franciscaines*, t. 27, 1912, p. 72-83. – *Traité de la Paix de l'Âme, source du « Combat spirituel »*, par Jean de Bonilla. Nouvelle trad. fr. par Ubald d'Alençon, Paris, 1912. – Les positions d'Ubald d'Alençon ont suscité une petite controverse, cf. M. Bihl, *Chronica*, AFH, t. 5, 1912, p. 407-08 ; réponse des *Études Franciscaines*, t. 27, 1912, p. 643 note 1 ; réplique de Bihl, AFH, t. 5, 1912, p. 614 ; cf. *L'Ami du Clergé*, t. 34, 1912, col. 475-77. – R. Lechat, *La « conversion » de S. André Avellin*, AB, t. 41, 1923, p. 139-48, et dans *Regnum Dei. Collectanea Theatina*, t. 3, 1947, p. 204-11. – F. Andreu, *La spiritualità di S. Gaetano*, dans *Regnum Dei*, t. 4, 1948, p. 39-66. – Fidèle de Ros, *Aux sources du « Combat spirituel », Alonso de Madrid et Laurent Scupoli*, RAM, t. 35, 1954, p. 117-39. – B. Mas, *La espiritualidad de S. Andrés Avelino*, dans *Regnum Dei...*, t. 14, 1958, p. 85-159. – M. Spinelli, Introduction à l'éd. du CS, Milan, 1985, p. 7-27. – Voir aussi DS, t. 2, col. 153-56 ; t. 6, col. 30-48 ; t. 7, col. 2236-52.

7. **Influence** : voir surtout les témoignages des contemporains de François de Sales, L. de la Rivière, *La Vie de... F. de Sales*, Lyon, 1624, I, ch. 9 ; J.-P. Camus, *L'esprit du B. Fr. de Sales*, éd. Paris, 1840, 3e partie, sect. 12 (t. 1, p. 164) ; 7e part., sect. 7 (t. 2, p. 18) ; 14e partie, sect. 16 (t. 3, p. 125). – C. Tomasi, *Aforismi dell'Amor Divino cavati dal Trattato dell'Amor di Dio del glorioso S.F. di Sales*, Rome, 1665. – *Instruttione per l'educazione de' Novitii nella Religione de' Cherici Regolari*, Venise, 1716. – B. Mackey, dans *Œuvres de S. François de Sales*, Annecy, 1892, t. 1, Introd. gén. p. XLIII-XLIV ; t. 3, Préface à l'éd. de l'*Introd. à la Vie dévote*, p. XXXVII. – H. Bremond, *Hist. litt.*, t. 7, p. 52-57. – R. Darricau, *Les Théatins à Paris*, dans *Regnum Dei...*, t. 10, 1954, p. 169-71 ; t. 15, 1959, p. 107-12. – E.-M. Lajeunie, *S.F. de Sales. L'Homme, la Pensée, l'Action*, Paris, 1966, p. 165-74 (cf. recension par R. Darricau, RHEF, t. 53, 1967, p. 331-36). – Cf. art. *François de Sales*, DS, t. 5, col. 1057-97.

8. **Éditions** : Bibliographie dans B. Mas, *Le edizioni del « Combattimento spirituale » dal 1589 al 1610, vivente il suo autore*, dans *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, Vérone, 1964, t. 3, p. 149-75. – Les meilleures éd. sont celles de C. De Palma (Rome, 1657) ; – de O. Masotti (une bilingue, italien-français, Paris, 1658 ; une autre in-folio, en italien, Paris, 1660) ; – Padoue, 1724 et 1750, par G. Volpi. – Paris, Beauchesne, 1927, trad. nouvelle, précédée d'un plan détaillé..., par A. Morteau. – Sainte-Anne de Beaupré, Canada, 1946, trad. nouv. par le P. Billet. – Précieuse, la trad. franç. par E.-M. Lajeunie des 33 ch. du texte de 1589, Forcalquier, 1966. – Des textes des 2 premières éd. du CS sont publiées par C. Castellani del Cerro, Cittadella-Padoue, 1974.

Le DS cite souvent le CS, en particulier t. 1, col. 94-95 (Abnégation), 237 (Affections) ; t. 2, col. 639-40 (Charité), 1140-41 et 1152 (Combat spirituel).

Bartolomeo Mas.

1. SÉBASTIEN D'AIX-LA-CHAPELLE, capucin, † 1718. – Sébastien prit l'habit dans l'ancienne province des capucins de Cologne, le 24 février 1668. Ordonné prêtre le 23 octobre 1672, il fut prédicateur, lecteur, maître des novices, définiteur, custode général et ministre provincial (1713-1715). Il fut aussi un exorciste intrépide. Il mourut à Aix-la-Chapelle le 13 août 1718.

Sébastien publia un livre d'exercices spirituels pour une retraite de dix jours : *Geistliche Ernewerung das ist : Ejne zehen-tägige Recollection, oder Geistliche Übung auff jnner- und ausserliche Ernewerung eines gottseligen Lebens gerichtet. Zu Unterweisung deren einfältigen Liebhaberen jhres Heyle, mit beygefügtem kürtzen Bericht des jnnerlichen Gebetts*, Cologne, 1686. De plus, il ajouta une troisième partie à la seconde édition du recueil de méditations pour les prêtres et religieux de son confrère Alphonse Zussmerhausen † 1692 : *Tugend-Spiegels Jesu Christi Dritter Theil, von Vorbereitung, Ankunft, Beschaffenheit und Würckung des Heil. Geistes. Betrachtungs-Weiss vorgestellt zum Unterricht der betrachtenden andächtigen Seelen*, Cologne, 1712. Cette troisième partie fut réimprimée par Augustin Maria Ilg sous le titre : *Pfingstbetrachtungen*, Altötting, 1912.

La doctrine spirituelle de Sébastien est surtout ascétique, mettant l'accent sur la mortification, la pratique des vertus et l'intention droite. Mais on y trouve aussi des pointes mystiques, surtout dans *Geistliche Ernewerung*, dans lequel la méthode de l'oraison mentale ou intérieure, mobilisant l'affectif et orientant vers l'intime conversation avec Dieu, ouvre la voie à l'union mystique avec Lui. Le climat mystique parcourt aussi la brève troisième partie du *Tugend-Spiegels*, surtout en ce qui concerne le don de la sagesse et le mystère trinitaire.

S. Grünewald, *Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des Hl. Bonaventura*, Munich, 1932, p. 134. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 344-45. – DS, t. 1, col. 342 ; t. 5, col. 1399 ; t. 7, col. 1583.

Isidoro de Villapadierna.

2. SÉBASTIEN DE SENLIS, capucin, † 1658. – Sa vie est peu connue. Il reçut l'habit religieux le 24 mai 1606 à Amiens. Les dates d'approbation ou de dédicace de ses ouvrages nous le font retrouver à Paris (Saint-Honoré) en 1636, où il est encore en 1643, bien que l'approbation du *Flambeau...* lui soit envoyée à Troyes (1642) alors qu'il écrit l'épître au roi de la 2e partie du même ouvrage à Saint-Honoré en 1643. Ses *Epistres morales* sont datées de Troyes en 1645, mais leur lettre dédicatoire à Séguier est datée de Reims, 1647. Enfin on sait qu'il mourut à Amiens le 24 août 1658. Comme il n'hésite pas à s'adresser à de très hauts personnages, on peut penser qu'il était en relation, peut-être par sa famille, avec la cour, et l'intérêt qu'il prend et stimule à tout ce qui touche aux pauvres n'est pas seulement dû à sa formation franciscaine mais se trouve solidaire du grand mouvement né de Vincent de Paul.

Raoul de Sceaux pense qu'il serait possible d'identifier Sébastien avec le capucin R. L'Huillier, auteur du *Mespris et dernier adieu au monde, de l'âme convertie...* (Arras, 1610). Ce que nous avons dit de sa famille semble s'accorder avec ce qu'on sait de la famille L'Huillier (cf. DS, t. 9, col. 746-48).

Denys de Gênes lui attribue pour 1619 une *Vie de sainte Colette* qui semble inconnue à d'autres auteurs, par exemple Ubald d'Alençon dans son édition critique des vies de la sainte par Pierre de Reims et Perrine de La Roche (Paris, Picard, 1911). Il en va de même d'une *Vie de Passithea Crogi*, fondatrice de Capucines, qui, d'après Denys de Gênes, serait parue en 1625.

Le manuscrit 1138 (1016) de la Bibliothèque municipale de Cambrai a pour titre : *La philosophie des contemplatifs contenant toutes les leçons fondamentales de la vye active, contemplative et suréminente*, composée par le P. Sébastien de Senlis, capucin. C'est l'autographe de l'ouvrage publié sous ce titre à Cambrai (Jean de La Rivière) en 1620 ; il fut imprimé la même année à Bruxelles, réédité à Paris chez Jean de Heuqueville en 1621 (pagination défectueuse).

Les entretiens du sage, Paris, Vve de Nicolas Buon, 1637 et 1639. – *Le Flambeau du Juste, où se voient ses adversitez, ses vertus sublimes et sa paix inébranlable*, 1re partie, Paris, Vve. N. Buon, 1642 (dédiée à Louis XIII) ; 2e partie, *ibidem*, 1643 (dédiée au jeune Louis XIV). – *Epistres morales où toutes les dames qui prétendent au Paradis treuvent les vertus d'une cour sainte et celles des cloistres réformés*, Paris, Michel Soly, 1644 ; Troyes, Nicolas Oudot, 1645. Cette 2e édition, dédiée à la Régente, adresse ses *Epistres* à la reine d'Angleterre, à la duchesse de Savoie, à de grandes abbesses, en tout soixante grandes dames ; chaque épître est un petit traité, dont l'ensemble suit un schéma très simple de progression de l'esprit du monde vers l'esprit de Dieu. – *Maximes du sage pour l'entretien des mœurs*, Paris, Sébastien Huré, 1645 et 1648 (autre impression en 1693 ?).

A ne lire que les titres des chapitres de ses ouvrages, on prendrait Sébastien pour un moraliste plus que pour un auteur spirituel. Par exemple dans le *Flambeau* il faut attendre les deux derniers chapitres de la 2e partie pour aborder l' « union de la volonté du juste à celle de Dieu ». Il y a chez notre auteur une évolution de la pensée, qui doit provenir de lectures qu'il a faites, notamment celle de saint François de Sales. Il faut être également attentif aux frontispices gravés qui précèdent ses ouvrages pour mieux en comprendre l'intention doctrinale.

Sa doctrine, c'est d'abord la présence du surnaturel dans la nature même de l'homme. « Que tout l'homme connaît Dieu par un instinct naturel qu'il ne saurait jamais perdre » (titre du ch. 1 de la 1re partie du *Flambeau*). C'est pourquoi avant d'arriver à la vertu, il faut commencer par la crainte, voire par le souvenir de la perte possible de Dieu dans la damnation (*Maximes*, VII). Mais le but de Sébastien n'est pas de cultiver cette crainte. Au contraire il écrit : « J'essaie de rendre la vertu si familière que ceux qui ne la voient pas la puissent toucher » (Préface des *Entretiens*). C'est pourquoi Julien-Eymard d'Angers peut dire de lui qu'il « relie nature et surnaturel l'un à l'autre par l'élan de tout l'être humain vers un au-delà, une jouissance, une possession de l'infini, qu'il ne peut atteindre de ses seules forces et qui ne lui est pas strictement dû » (art. cité, *Études Franciscaines*, 1950, p. 211). C'est bien ce que Sébastien dit lui-même, mais en soulignant la distance qu'il y a entre la richesse du surnaturel et la pauvreté de la nature : « Notre âme, qui aspire à l'infini, se trouve abusée par des objets d'une si petite étendue (les affections terrestres) ; et il est vrai qu'elle soupire pour un bien universel qui ne se trouve qu'en peinture parmi les choses créées » (*Entretiens...*, 2e p. ; ch. 15). C'est là comme un écho de Thomas d'Aquin (Ia IIae q. 5 a. 3 ; dans *Entretiens...*, 2e p., ch. 16) : « il peut y avoir en cette vie une certaine participation à la béatitude ; mais non la béatitude vraie et parfaite ».

L'esprit de Sébastien est hanté par l'idée de *sagesse* ; Julien-Eymard d'Angers fait remarquer qu'il emploie à ce sujet des « expressions peu en usage chez les mystiques de ce début du 17e siècle ». Dans le *Flambeau* (2e p., ch. 13) nous lisons que le sage doit apprendre à tourner ses passions vers le bien au lieu de les laisser aller vers le mal, ou *de les anéantir*, puisqu'elles sont connaturelles à l'homme. La sagesse est donc comprise comme une connaissance de soi qui précède toute recherche de vertu, et Sébastien écrit : « La modération est le point essentiel qui constitue toutes les bonnes choses, et la prudence même, destituée de ce tempérament, n'est plus qu'une gêne d'esprit et une vertu contrefaite » (*Entretiens*, 2e p., ch. 1). D'où une recherche de Dieu qui doit présider à cette recherche de la sagesse ou de la justice : L'âme du juste « si elle ne peut voler en recherchant Dieu, du moins elle court après de toute sa force : elle n'a plus qu'un principe de ses mouvements qui est son amour, elle n'a plus qu'une fin qui tend à sa gloire et qu'une prétention très sainte, qui est d'y rapporter tous les effets de la grâce et de la nature. La plus petite étincelle de ce pur amour porte les saints dans l'extase » (*Flambeau*, 2e p., ch. 14).

Mais le sage ne saurait se borner à l'amour de Dieu. Il doit se pencher vers les malades, les pauvres, pour les secourir (*Entretiens*, 2e p., ch. 8 ; *Maximes*, XXX ; *Flambeau*, 2e p., ch. 38). Sébastien, contemporain de Vincent de Paul, nous donne d'ailleurs un témoignage de cette explosion de charité parmi le grand monde lorsqu'il écrit dans son « Adresse au Lecteur » au début des *Epistres* : « Il semble à les voir agir (les dames de la cour) avecque tant de ferveur qu'une perfection commune ne les puisse contenter : les pratiques du culte divin et celles des œuvres saintes sont toutes les joies qu'elles admettent dans leur cœur et elles appellent à présent *la cour*

des dames illustres la visite des prisons, et celle des hôpitaux où on les voit tous les jours ». C'est parce que « il est impossible qu'un homme qui aime Dieu ne chérisse son prochain qui en est l'image et qui est son frère en la nature et en la grâce et en la participation de la gloire » (*Flambeau, loc. cit.*).

Julien-Eymard Chesneau, que nous avons déjà cité, a consacré une étude particulière à la sagesse dont parle Sébastien en raison des nombreuses citations qu'il fait du philosophe stoïcien Sénèque : 107 dans les *Maximes,* 166 dans les *Entretiens,* 143 dans le *Flambeau.* Qu'en est-il de l'influence du philosophe sur l'auteur spirituel ? Ils sont d'accord sur le point que la connaisance de nous-mêmes apprend que l'homme est essentiellement un être inquiet que rien ici-bas ne peut satisfaire ; d'où son élan vers la béatitude, qu'il ne peut de lui-même atteindre. Mais le P. Chesneau corrige : « L'esprit qui anime Sébastien est un antidote à la morale d'Épictète et de Zénon et ... s'il ne la dénonce pas comme antichrétienne, du moins il prépare un terrain où elle ne pourra que rarement et difficilement germer » (art. des CF, p. 290). Sans en avoir conscience, Sébastien prêterait à Sénèque des pensées proches du christianisme à cause de termes que le capucin lit chez le philosophe mais qu'il reçoit dans le sens de la tradition chrétienne. En fait, Sébastien est un antistoïcien et ne se réfère à Sénèque que sur le terrain de vérités communes à tous ou qu'en appliquant en un sens chrétien des maximes du sage païen. Il remplace par l'exemple des saints et l'enseignement des Pères le mouvement qui entraîne les stoïciens vers l'orgueil et met la sagesse du chrétien à l'école de la vie de Jésus Christ (*Maximes,* XVIII). Le P. Chesneau voit en Sébastien un disciple de Benoît de Canfeld et le rattache en même temps à l'école salésienne ; pourtant il écrit : « Il est aisé de conclure que Sébastien prend très légitimement sa place parmi les partisans du stoïcisme chrétien à côté de Juste Lipse, Guillaume du Vair et Georges d'Amiens. Mais des nuances s'imposent » (art. des CF, p. 317).

Sébastien a une connaissance très vaste des auteurs antiques et des Pères ; il ne les cite pas mais renvoie continuellement en marge à des passages dont il donne référence précise. De Plotin à Marsile Ficin en passant par Lactance, son érudition le gêne peut-être pour émettre une pensée vraiment personnelle.

Bibl. Franciscaine de la prov. de Paris, ms 91, p. 84 et 289. – Julien-Eymard d'Angers, *Trois textes prépascaliens,* dans *XVII^e siècle,* n. 5-6, 1950, p. 164-81 ; *Le désir naturel du surnaturel : Sébastien de S.,* dans *Études franciscaines,* nouv. série, t. 1, 1950, p. 211-14 ; *Le P. Sébastien de S. et le stoïcisme chrétien,* CF, t. 22, 1952, p. 186-318 ; *Recherches sur le stoïcisme aux 16^e et 17^e siècles,* recueil d'art. édité par L. Antoine, Hildesheim-New York, 1976.

Lexikon Cap., Rome, 1951, col. 1571. – *Dictionnaire des Lettres françaises, 17^e siècle,* Paris, 1954, p. 941. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali,* Rome, 1972, p. 191-93. – J.-P. Besse, *De Pierre d'Amiens à Sébastien de S.,* dans *Société d'Histoire et d'Archéologie de Senlis,* années 1981-82, 1983, p. 119-24.

DS, t. 3, col. 1856 ; t. 5, col. 1374, 1376 ; t. 8, col. 1604 ; t. 9, col. 414, 747.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

3. SÉBASTIEN VALFRÉ (BIENHEUREUX), oratorien, 1629-1710. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. VIE. – Né à Verduno (province d'Alba) le 9 mars 1629, Sebastiano Valfré puisa d'un milieu paysan pauvre, mais riche de foi, les germes d'une vocation précoce à l'ascèse et au service humble.

D'esprit prompt et vif, il fréquenta à Alba les écoles des Frères mineurs conventuels, puis se transféra à Bra où il reçut la tonsure et les ordres mineurs. De 1645 à 1650 il poursuivit à Turin chez les Jésuites les études philosophiques et conclut ses études par le doctorat en théologie reçu à l'université de Turin en 1656 et couronné par l'agrégation au collège des docteurs de cette université. Le milieu académique bien qu'ancré dans la tradition thomiste n'était pas indemne d'infiltrations jansénistes et gallicanes qui n'entamèrent pas pourtant l'équilibre fondamental de Valfré, resté étranger aux disputes théologiques et libre des intransigeances et des exclusives des écoles et des courants.

Alors qu'il était encore sous-diacre, il était entré en 1651 dans l'Oratoire de saint Philippe, choisissant comme terrain de son apostolat la maison de Turin qui, fondée deux années auparavant, était démunie de moyens et menait une existence précaire, confiée aux efforts généreux d'un seul prêtre. Après son ordination sacerdotale (1652), Valfré put exercer pleinement son ministère, en donnant vigueur à la congrégation et s'acquérant une stature spirituelle qui lui valut le titre de cofondateur de l'Oratoire lui-même. Il remplit dans la communauté la charge de préfet pendant quinze ans (non consécutifs) et, à partir de 1671 pendant vingt ans, celle de prévôt. S'employant à fond dans la prédication, la direction spirituelle et l'instruction, son zèle missionnaire et son témoignage contribuèrent à l'œuvre de restauration religieuse et morale du clergé et de la société, dont l'exigence, à la base de l'initiative apostolique de saint Philippe, était particulièrement ressentie dans la Turin de cette époque.

A la misère des couches populaires, les plus touchées par les effets de la sécheresse, de la famine, de la guerre et de la peste (particulièrement grave en 1630 et 1690-91), venait s'ajouter le désordre moral : délinquance, prostitution, vagabondage, qui n'épargnait pas non plus, bien que sous d'autres formes, les milieux plus élevés, où la corruption, la dissipation et la brutalité offraient un spectacle misérable, comme aussi le clergé en partie ignorant, adonné à des mœurs séculières et à une vie peu édifiante.

L'action de l'autorité publique assez inefficace laissait un champ très large à la charité privée. Plein de sollicitude envers les plus démunis, en qui il voyait l'image du Christ, Valfré s'occupa sans relâche de secourir les pauvres, les malades, les prisonniers, les femmes perdues, les jeunes filles en péril, les orphelins, les blessés et les moribonds, auxquels il portait dans les hôpitaux, les hospices, les prisons, les taudis et dans les rues des secours matériels et spirituels, se faisant pour eux mendiant près des nobles et de la Cour. Il manifesta une ouverture humaine toute particulière et un zèle apostolique à l'égard des minorités religieuses : Juifs, désormais bien insérés et tolérés, spécialement vaudois marginalisés et regardés avec suspicion ou même exilés ou persécutés (surtout après la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV, 1685, et le bannissement que, sous la pression du roi de France, le duc Victor Amédée II avait été contraint de décréter dans son État en 1686). Le dialogue, la charité et le témoignage d'une vie inspirée de l'Évangile furent les « armes » de sa pastorale missionnaire. Il visita les vallées de Lucerne où étaient restés les Vaudois qui avaient embrassé la foi catholique et aussi il aida ceux qui languissaient dans les prisons, sans distinction de convertis, d'hésitants ou d'opposants. Il fut enfin aux côtés de Victor Amédée II qui s'était attiré un décret de condamnation du Saint-Office en révoquant l'édit porté contre les Vaudois (1694). En cette difficile épreuve, la position de Valfré reflétait un esprit de tolérance et une sensibilité aux exigences du gouvernement (l'hostilité des Vaudois qui contrôlaient les communications entre le

Piémont et la Savoie, aurait pu avoir des conséquences funestes puisque la guerre durait entre le Piémont et la Savoie). Sa prudente clairvoyance avait prévu les rétorsions possibles contre les libertés ecclésiastiques qu'aurait comporté un alignement favorable au Saint-Siège. Une position, peut-on dire, de sage équilibre et de fermeté qu'on ne saurait imputer à des sympathies gallicanes, caractérisa son action de conseiller du duc Victor Amédée II.

Ayant accepté, non sans résistance, en 1675 la charge d'éduquer le jeune duc, il resta près de lui jusqu'en 1690 comme confesseur, conseiller privé et directeur spirituel des filles du duc, accomplissant une œuvre délicate de modération et de médiation. Fuyant les honneurs, comme le montre son refus de l'archevêché de Turin, que le duc lui avait offert, il fit de la Cour un autre champ de son apostolat. S'adressant en particulier aux pauvres, Valfré ne négligea aucun milieu ni aucun moyen pour gagner des âmes à Dieu. Il donna un exemple frappant de son sens civique durant le siège de la ville en 1706 par sa présence auprès des blessés et des troupes.

C'est à Valfré qu'on attribue l'idée de l'Académie des nobles ecclésiastiques de Rome, dont il appuya la fondation auprès du cardinal Leandro Colloredo. Il mourut à Turin le 30 janvier 1710 et fut béatifié par Grégoire XVI en 1834.

2. Œuvres. – Beaucoup des nombreux écrits de Valfré sont encore inédits. Dans les Archives de l'Oratoire de Turin sont conservés 22 volumes manuscrits, parmi lesquels 13 de sermons homélies, panégyriques et discours d'occasion, 4 répertoires de morale, 1 de cas de conscience, 1 de dissertations théologiques, une *Vie* de la servante de Dieu Anna Maria Emanuelli di Sommariva (pénitente de Valfré, † 1673), un Diaire, une *Vie de sainte Marie-Madeleine*. On signale aussi des écrits ascético-mystiques comme le *Trattato della vita spirituale* (publié presque entier), *Divoto esercizio per impetrare a Dio la santa perfezione, Discorso sopra l'afflitioni,* un volumineux *Libro autentico che contiene copia di molte lettere del B. S. Valfré, dei suoi avisi ai parrochi e confessori e dei suoi consigli e regolamenti alle monache, di molte lettere di vescovi e personaggi scritte a Roma per la di lui beatificazione,* une *Relazione della visita nelle valli di Luserna ossia de'Valdesi,* une *Dissertazione historica della S. Sindone che si giudica dettata dal Valfré.*

Des lettres de Valfré sont conservées aussi à l'Archivio dell'Oratorio La Pace de Brescia (autographes, f. 30, cart. 71).

Ont été édités : 1) *Divota instrutione con un avviso importante...* (Turin, 1673). – 2) *Esercizi christiani proposti ai carcerati* (Turin, 1677). – 3) *Divota instrutione con varie aggiunte* (Turin, 1694). – 4) *Compendio della dottrina cristiana nuovamente accresciuto ed approvato per facilitare la pratica d'insegnarla ed impararla* (Turin, 1769). – 5) *Sacra Novena d'apparecchio al S. Natale* (Turin, s d). – 6) *Novena ed ottava del S. Natale* (Turin, 1835, 2e éd.). – 7) *Avvisi a... Vittorio Amedeo II* (Turin, 1835). – 8) *Avvisi agli ecclesiastici e secolari* (Biella, 1836). – 9) *Lettere inedite del S. S. V.* (Turin, 1869).

10) *Sunti di ascetica, ricavati dagli scritti del B. S. V.* (Turin, 1910) : adaptation réorganisée du *Trattato della vita spirituale* ; une précédente éd. avait paru : *Scritti sulla perfezione cristiana* (Novare, 1838). – 11) *Religione di S. Domenico, panegirico...* (Turin, 1916, 2e éd.). – 12) Quelques lettres, conservées dans l'Archivio segreto Vaticano, sont publiées par G. Olgiati dans son *Il B.S. Valfré... Sua azione sociale e politica* (Turin, 1966).

3. Spiritualité. – Homme d'action, Valfré sut unir à la charité active une intense vie intérieure marquée par une perception vive de la présence de Dieu. Toute sa production met l'accent sur l'ascèse plutôt que sur la mystique, sur le combat spirituel, la mortification personnelle, la prière : ce sont les moyens d'arriver, par un chemin de paix et de droiture, éloigné de l'exceptionnel, à l'union avec Dieu. Le but de l'itinéraire spirituel est donc le moment unitif, l'expérience de l'adhésion totale à la volonté de Dieu et l'immersion de l'être dans l'amour divin qui absorbe sans les anéantir l'intellect et la volonté (*Sunti di ascetica,* p. 16). Ainsi est couronné, non remplacé, l'effort gradué et méthodique dans la lutte contre l'amour de soi et les obstacles que le monde oppose à la conquête de la vertu.

Cette composante volontariste, qui révèle l'empreinte des Jésuites dans sa formation et dont témoignent les fréquentes citations des auteurs de la Compagnie (notamment d'Alonso Rodriguez), est animée et alimentée par le feu de la charité, par la flamme du pur amour de Dieu. Alors Valfré aime citer Catherine de Gênes, Marie-Madeleine de Pazzi et surtout ses grands modèles Philippe Neri et François de Sales. De saint Philippe, célébré comme « homme de feu » et « fournaise ardente », Valfré a assimilé la spiritualité particulière d'humble service, de zèle pour les âmes, de cordiale gaieté, de sobriété pratique et la préférence pour la voie ordinaire de la perfection, accessible à tous dans l'accomplissement quotidien du devoir d'état. Le motif de la fidélité à Dieu dans les divers états de vie, conçue comme voie normale vers la sainteté, où transparaît l'influence salésienne, occupe un poste central dans la pensée et la pratique pastorales de Valfré. Il sait distinguer la vie chrétienne d'une mère de famille orientée vers les pratiques de dévotion compatibles avec ses devoirs familiaux et alimentée par la lecture de l'*Introduction à la vie dévote* et autres livres qui inspirent une confiance cordiale en Dieu (*Avvisi agli ecclesiastici e secolari*) et celle d'un religieux qui a renoncé au monde et ne cherche la perfection que dans l'abnégation de soi et la fuite même des consolations spirituelles.

Valfré recommande semblablement aux confesseurs d'adapter la direction spirituelle à la condition, à la santé, au caractère du pénitent, puisque la grâce n'étouffe pas mais valorise les inclinations de la nature fondamentalement orientée vers Dieu (*ibid.*).

Sa sobriété et son sens de la mesure rendent Valfré peu enclin aux effusions et aux introspections des mystiques espagnols, qu'il connaît et évoque parfois dans ses sermons (en particulier Thérèse d'Avila) sans pourtant les présenter comme des modèles. Même réserve devant les rhéno-flamands et les orientations quiétistes, bien présentes dans le Piémont (cf. DS, t. 12, col. 2762-64). Il craint le danger de l'orgueil spirituel : « Certains saints sont plus admirables qu'imitables » (*Devoto esercizio per impetrare a Dio la santa perfezione*).

En résumé, la spiritualité de Valfré est marquée d'un éclectisme fondamental, fruit de nombreuses lectures (il connaissait le français et l'espagnol), fruit aussi de l'équilibre qui lui a permis de tirer profit et d'amalgamer des expériences spirituelles diverses. Son langage révèle une belle souplesse, voire quelque concession au goût du temps : jeu fort adroit des antithèses, émotivité enflammée dans les méditations sur la Passion ou dans le réalisme appuyé qui décrit les peines de l'Enfer ; c'est cependant le style paisible et sobre qui prévaut chez lui et développe une trame

d'arguments solidement tissés. Loin des exubérances baroques, Valfré vise à un style solide, support d'un discours théologique essentiel, christologique, axé sur la piété eucharistique et sacramentelle et sur la méditation de la Passion. Vive aussi est sa dévotion à la Sainte Vierge, manifestement liée, comme l'Eucharistie, au thème de l'Incarnation et de la Passion du Christ.

D'autres dévotions sont en dépendance du climat de l'époque de la contre-réforme : la dévotion à l'ange gardien et aux âmes du Purgatoire, mais surtout le culte du Sacré-Cœur que Valfré célébra pour la première fois à Turin en 1694 au monastère de la Visitation, expression de la miséricorde divine contemplée dans l'humanité souffrante de Jésus et d'une exigence réparatrice pour les péchés de l'humanité.

Fils de son temps, Valfré l'est aussi dans la dévotion à Marie-Madeleine, exemple de la valeur salutaire des larmes et des macérations. Cette sainte est une figure symbolique de la double voie dans laquelle se développe la spiritualité de Valfré, très conscient de la malice du péché dont les racines ne sont extirpées que par un rigoureux travail d'ascèse, mais en même temps illuminé par la sereine confiance dans l'amour gratuit de Dieu qui surabonde là où abonde la misère de l'homme.

Une source de première importance est constituée par les *Procès*, conservés dans l'Archivio segreto Vaticano (S. Congregazione dei Riti, n. 2974-79), dont il existe une copie dans l'Archivio de l'Oratoire de Turin.

Nombreuses, mais de valeurs diverses, les biographies de Valfré, parmi lesquelles se signale par la richesse de sa documentation l'anonyme *Vita del ... Sebastiano Valfré ..., cavata da' processi fatti per la sua beatificazione e canonizzazione* (ms, Turin, 1745 : la plus ancienne) ; – G.B. Calleri, *Vita del beato S. Valfré*, Rome, 1834 ; – P.G. Gallizia, *Vita del beato S. Valfrè prete della Congregazione dell'Oratorio di Torino* (ms, 1834) ; – P. Capello, *Della vita del beato S. Valfré confondatore della torinese Congregazione di S. Filippo Neri* (2 vol., Turin, 1872 : la plus complète encore qu'en majeure partie anecdotique) ; – A. Kerr, *The Life of the blessed Sebastian Valfrè of the Turin Oratory*, Londres, 1896.

Parmi les études du 20e siècle, outre les ouvrages de genre édifiant ou de vulgarisation : C.M. De Vecchi, *Vittorio Amedeo II e il beato S. Valfré* (dans *Rassegna storica del Risorgimento*, t. 22, 1935, p. 799-815) et surtout G. Olgiati, *Il beato S. Valfrè dell'Oratorio di Torino. Sua azione sociale e politica*, Turin, 1966, et C. Fava, *Vita e tempi del beato S. Valfré prete dell'Oratorio di S. Filippo Neri di Torino*, Turin, 1984. – DS, t. 11, col. 873.

Annarosa Dordoni.

SEBONDE (Raymond de), † 1436. Voir Raymond Sibiuda, DS, t. 13, col. 194-201.

SECCARD (Louis), jésuite, 1736-1800. – Né le 25 novembre 1736 à Jülich (Juliers, Rhénanie), Ludwig Seccard entra dans la Compagnie de Jésus en 1755. Il enseigna les lettres classiques et la grammaire en Rhénanie et en Bavière, puis fut professeur de rhétorique pendant trois ans. Après la suppression de la Compagnie en 1773, Seccard assuma jusqu'à sa mort la direction de la congrégation mariale des latinistes à Munich. Cet apostolat lui donna l'occasion de publier d'assez nombreux ouvrages offerts en étrennes aux congréganistes (cf. DS, art. *Étrennes*, t. 4, col. 1532-51) : triduums de prédications, théâtre religieux, méditations, recueils de prières, etc. Année après année, Seccard diffusa ainsi un enseignement de type moral et spirituel, probablement pour un cercle assez limité de gens cultivés. Il mourut à Munich le 5 janvier 1800, selon A. Bucher et les archives de la province S.J. de Germanie supérieure.

La bibliographie des œuvres (toutes publiées à Munich) dressée par Sommervogel (t. 7, col. 991-93) ne permet guère de distinguer les différents genres. Nous tentons de les classer, mais on peut hésiter pour plus d'un ouvrage.

1. Sermons : *Deus Trinus et Unus*, triduum (1776) ; – *Paulus ad Colossenses*, 4 homélies (1783) ; – *Spiritus Christi et Christianorum* (1784) ; – *Sylvulae panegyricae in festa quorumdam Sanctorum* (1796).

2. Théâtre religieux : *Apotheosis Junii Bruti* (1773) ; – *Filius prodigus* (dans *Parentatio Maximiliani III... Jejunium a peccatis...*, 1778).

3. Méditations : *Meditatio S. Hieronymi* (1776) ; – *Commentarius asceticus Seculorum* (2 parties, 1779 et 1782) ; – *Album Marianum*, pour les années 1780, 1784, 1789, 1792, 1795 ; – *Quadragesimale tempus acceptabile* (1781) ; – *Philosophia Jobi* (1787) ; – *Hymnus Stabat Mater*, 5 considérations (1788) ; – *Passio D.N. Jesu Christi in corpore suo mystico, quod est Ecclesia et hominis anima*, 3 méditations (1792) ; – *Leges Marianae in fragmentis Evangelii* (1794) ; – *Passiones nostrae ad Passionem Domini attemperatae*, 2 petits vol. offrant chacun 3 méditations (1795).

4. Recueils de prières parfois commentées : *Officium B.V. Mariae paraphrasi illustratum* (1785) ; – *Officium defunctorum metaphrasi illustratum* (1787) ; – *Diaeta Mariana, sive precum formulae...* (1797).

5. Éditions et trad. – *Dies sacra* (s l, 1773), du jésuite J. Scotti † 1755 ; – *Circulus christianarum cogitationum* (1775), du jésuite D. Bouhours † 1702 ; – *Exterminium acediae* (1788), *Micae Evangelicae* (1791 ou 1790) et *Ascesis rhytmica* (1791), du jésuite Fr. Neumayr († 1765 ; DS, t. 11, col. 156-59) ; – il ajoute, du même auteur, *Mantissa asceseos rythmica* à son éd. du *Thomas a Kempis, seu Summa Theologiae mysticae* (1793) du jésuite G. Heser († 1686 ; DS, t. 7, col. 379-80).

A. Bucher, *Die Jesuiten in Bayern*, t. 2, Munich, 1819, p. 159-88. – ADB, t. 33, 1891, p. 511. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 421, 448, 451. – DS, t. 4, col. 1540, 1542, 1543, 1546, 1547, 1549, 1551.

Constantin Becker.

SECCO (Anaclet), barnabite, 1585-1636. – Né à Crémone en 1585, entré très jeune chez les Barnabites de sa ville natale, Anacleto Secco fit profession à Monza en 1603 et, après ses études de philosophie et de théologie, fut ordonné prêtre en 1610. Puis on le voit donner un carême à Rome, être supérieur de diverses maisons de son ordre. Il fut aussi visiteur et assistant général. On a loué sa prudence, sa piété et ses ouvrages. Ceux-ci concernent la prière liturgique, les retraites annuelles et l'histoire de son ordre.

Le *De ecclesiastica hymnodia libri tres... in quibus de praestantia, effectibus et modo rite psallendi in choro copiose agitur* (Bologne, 1629, xix + 354 p. ; augmenté et revu, Anvers, 1634 ; Milan, 1643) est un travail d'érudition, au style minutieux et ampoulé, destiné à instruire les religieux et religieuses sur l'office du chœur.

Dans la préface, l'auteur dit avoir récolté et ordonné tout ce qu'il a trouvé chez les Pères et les Docteurs de l'Église au sujet de la dignité, des effets, de la nécessité et de la manière de « ben lodare Iddio ». Les citations d'auteurs grecs et latins ne manquent pas. Le livre I montre en particulier comment la récitation chorale des Psaumes célèbre les principaux mys-

tères chrétiens, met en œuvre le plus parfait mode de prière, nourrit l'esprit de contemplation, accroît la connaissance et l'amour de Dieu, etc. Le livre II s'attache à décrire les conditions d'une célébration chorale correcte et fructueuse (attention, dévotion, pureté du cœur, tranquillité de l'esprit, humilité, amour de Dieu, sainteté de vie). On y remarque aussi une intéressante apologie du chant et de la musique comme aide de la prière. Le livre III montre les défauts à éviter : distractions, curiosité, hâte excessive, acédie, scrupule, mauvaise tenue, etc.

Le deuxième ouvrage s'intitule *Esercitii di pie meditationi per rinnovatione dello spirito da farsi nel ritiramento annuale* (Milan, 1638, 374 p.). On y trouve 14 exercices (p. 89-372) sur la vocation, l'usage des créatures, la pureté du cœur, notre dette envers Dieu, la manière de le satisfaire, l'usage du temps, les dangers de la tiédeur, la nécessité et la beauté de la grâce divine, les œuvres du religieux, l'excellence de l'amour de Dieu, l'amour du prochain, comment s'établir dans l'union à Dieu, la persévérance dans les actes vertueux. Ces sujets sont développés avec les arguments habituels de la spiritualité tridentine, avec onction et un style modeste, une théologie assez pauvre. Ces exercices sont précédés par une longue *Avvertenza* (p. 11-85) dans laquelle l'auteur présente leur triple but : acquérir la juste connaissance de l'état religieux, redonner vigueur à l'esprit, mieux ordonner la vie et les actions.

L'utilité et la nécessité de la retraite annuelle sont exposées à partir des exemples de Moïse, Jean Baptiste, Jésus et François d'Assise. L'auteur donne ensuite des conseils en vue d'une meilleure retraite (choix du temps ; prière de demande pour obtenir la grâce et les dons de l'Esprit Saint, importance du silence, de l'abstinence et du jeûne volontaire). Il recommande la lecture de l'Évangile et de divers auteurs spirituels (Bernard, Bonaventure, Louis de Blois, les constitutions des Barnabites). A la fin de chaque exercice, des prières, oraisons jaculatoires et pratiques sont proposées pour la journée. Cet ouvrage a longtemps été utilisé par les novices barnabites, y compris pour leur jour de retraite périodique.

Secco a enfin laissé ms un *De Clericorum Regularium S. Pauli congregatione et parentibus synopsis*, qui fut ensuite édité par son confrère V. Maggi † 1686 (Milan, 1682).

G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 473-74. – DS, t. 1, col. 1250.

Andrea M. Erba.

SÉCHERESSE. Voir les art. du DS : *Aridité, Dégoût, Déréliction, Désolation, Épreuves spirituelles, Nuit.*

SÉCULARISATION. – Le mot « sécularisation » désigne d'abord un phénomène historique, à savoir l'impact de la modernité sous toutes ses formes sur une société profondément liée à l'Église.

C'est un mot typiquement occidental qui relève de la sociologie des religions. Mais il est rare que le concept sociologique en reste au simple constat historique. Il engage en fait une certaine interprétation des rapports complexes qui se sont tissés entre le christianisme et le monde moderne. Il recèle donc souvent une forte saveur idéologique. C'est tellement vrai qu'à l'intérieur même de la pensée chrétienne récente, le mot « sécularisation » est devenu un concept théologique pour désigner la nécessaire désacralisation à laquelle conduit la foi chrétienne. Nous verrons successivement : 1. *La pluralité sémantique du mot* ; – 2. *La sécularisation comme phénomène historique* ; – 3. *La sécularisation comme concept théologique* ; – 4. *La sécularisation et le retour du sacré.*

1. **La pluralité sémantique du mot.** – Au départ, dans le contexte européen, le terme de « sécularisation » avait une signification *juridique* et neutre. Il désignait l'opération par laquelle s'effectuait un transfert de propriétés et d'usages de certains biens d'Église à des instances d'État. Et encore aujourd'hui, d'un point de vue canonique, le mot sert toujours à désigner la « réduction à l'état laïc » d'un prêtre ou d'un religieux. Mais, progressivement, le mot « sécularisation » va désigner de manière plus générale le processus d'émancipation de la société moderne par rapport à la tutelle de l'Église. On parlera tout aussi bien de « laïcisation » pour désigner le fait qu'un certain nombre d'institutions d'ordre éducatif ou hospitalier passent sous le contrôle de l'État.

En fait, sur la base du premier sens juridico-administratif qui concerne les relations de l'Église et de l'État, se greffe un second sens qui vise l'impact de la modernité sous toutes ses formes sur la société et les consciences. On pourrait alors aussi bien parler de « désacralisation ». C'est le « désenchantement » du monde au sens de Max Weber. La nature ne recèle plus de sacré ; elle relève du domaine de l'expliqué, de l'objectivable, du manipulable. Et en étroite correspondance avec ce processus d'objectivation, s'affirme de plus en plus l'*autonomie* de l'homme comme dominateur de ce monde sans mystère.

A la suite de P. Berger (*La religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971), on peut distinguer la sécularisation au sens *objectif* et au sens *subjectif*. Par sécularisation au sens objectif, on entendra le processus d'émancipation de la société à l'égard de l'autorité ecclésiastique ainsi que le retrait des motivations religieuses dans les diverses manifestations de la culture. Cette sécularisation de la société et de la culture entraîne une sécularisation au sens subjectif, c'est-à-dire une sécularisation de la conscience comprise comme transformation des structures de crédibilité de la religion. Cette crise de crédibilité est nécessairement liée à des processus sociaux-structurels qui sont repérables historiquement, comme par exemple l'industrialisation et l'urbanisation. Mais elle n'en est pas le simple reflet : la sécularisation au plan subjectif a ses propres lois. On parlera volontiers d'une causalité réciproque entre le plan socio-culturel de la sécularisation et le plan de la conscience.

Ce caractère polysémique du mot « sécularisation » montre combien il est difficile de dissocier l'analyse du phénomène historique de son interprétation. En résumé, il semble en tout cas légitime de dégager trois sens principaux en lien avec trois formes de sécularisation : la sécularisation comme *laïcisation* de certains biens, institutions ou personnes d'Église, la sécularisation comme mutation religieuse de la société moderne (certains préfèrent alors parler de *sécularité*), la sécularisation comme processus de rationalisation conduisant à l'athéisme (cette dernière méritera plutôt le nom de *sécularisme*).

2. **La sécularisation comme phénomène historique.** – On peut définir la sécularisation comme un processus socio-culturel selon lequel les réalités du monde et de l'existence humaine tendent à s'établir dans une autonomie toujours plus grande par rapport à tout ordre sacré, religieux ou ecclésiastique. En soi, c'est un

phénomène historique inéluctable qui relève de la sociologie de la religion, même si d'un point de vue chrétien, on peut en donner une interprétation positive ou négative. C'est pourquoi, il importe de bien la distinguer du *sécularisme,* qui est une théorie niant l'existence ou la signification des réalités autres que celles établies par les sciences positives, ou du *laïcisme,* qui est une théorie niant toute conception religieuse ou métaphysique de la vie.

Devant la difficulté d'écrire une histoire de la sécularisation, il est évidemment commode d'identifier la sécularisation avec la *modernité* entendue au sens des « Lumières ». Mais en fait, la sécularisation comme émancipation de la raison par rapport au sacré a des racines historiques beaucoup plus lointaines. Et contrairement à un schéma linéaire qui reconstruit un processus quasi-fatal de la raison scientifique et technique qui aboutirait à l'élimination progressive de la fonction sociale et culturelle de la religion, il est plus juste de constater une lutte entre *deux instances rivales,* d'une part la revendication toujours renaissante des secteurs dits profanes de l'existence humaine et d'autre part leur continuelle reprise en main par l'institution ecclésiale.

Max Weber est le premier à avoir discerné dans le judéo-christianisme un principe actif du processus de « désenchantement » du monde. Et aujourd'hui, des auteurs comme Peter Berger et Marcel Gauchet réfléchissent à ce paradoxe selon lequel le christianisme est un « vecteur de modernité » alors même qu'il en est aussi la « victime ». Il faut donc faire état de « cette contradiction qui travaille les Églises chrétiennes toujours écartelées entre une logique théologique, celle du message qu'elles diffusent et qui légitime religieusement l'émancipation religieuse (le désenchantement du monde profane), et une logique institutionnelle qui s'oppose à la différentiation des institutions qu'induit cette émancipation, au nom de la supériorité des normes et valeurs religieuses sur toutes autres valeurs et normes » (D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme,* Paris, 1986, p. 213).

Pour introduire quelque clarté dans un processus historique particulièrement complexe, il nous semble légitime de distinguer une pré-histoire de la sécularisation et une sécularisation qui coïncide avec l'avènement d'un nouveau type de rationalité économique, sociale, politique, intellectuelle à l'époque moderne.

1° La préhistoire de la sécularisation. – 1) *De l'Antiquité grecque à Constantin.* – Durant cette longue histoire, on observe une autonomie croissante de la raison qui s'affranchit du mythique et du religieux, alors même que subsiste une profonde intrication du social et du religieux tant que l'État moderne n'est pas encore apparu.

Nous décelons déjà le germe d'une désacralisation chez les premiers philosophes grecs qui cherchent à promouvoir une vision du monde indépendante des visions mythologiques dominantes. Mais c'est surtout Aristote qui jouera un rôle considérable dans le développement d'une science de la nature et de l'homme sur des bases purement rationnelles et naturelles. De même, sa notion de droit naturel, fondement de tout l'ordre social et politique, est la manifestation d'une rationalité purement immanente. Cet héritage aristotélicien, relayé par l'*averroïsme* arabe puis latin (cf. Siger de Brabant † 1281) aura une influence considérable sur toute la pensée du Moyen Âge (cf. Thomas d'Aquin).

Mais si l'on peut déjà parler d'une autonomie du profane et même d'une « théologie des réalités terrestres » à propos de Thomas d'Aquin, c'est bien entendu en rapport direct avec la nouveauté radicale introduite par la révélation judéo-chrétienne dans l'univers de la pensée antique. L'idée de *création* entraîne la dédivinisation du monde païen. Dieu seul est saint et le monde est entièrement profane, confié à la gestion de l'homme et à sa responsabilité.

Le christianisme primitif s'était montré respectueux de tous les ordres culturels, politiques et juridiques, pourvu qu'ils suivent la loi naturelle. A partir de la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt.* 22, 21), il luttera contre toute fausse sacralisation de la société. Il proclamera la nécessité de distinguer (sans les séparer) l'ordre spirituel et l'ordre temporel. L'autonomie du politique est donc reconnue, mais à la condition qu'il soit orienté vers le bien de l'homme. Le chrétien est à la fois citoyen du monde et citoyen du Royaume de Dieu et ne cherche pas à changer les institutions et les structures de la société ou à conquérir le pouvoir.

2) *L'âge de la chrétienté.* – Cette logique de désacralisation va entrer en conflit avec une autre logique, celle-là même de la chrétienté, quand avec Constantin (édit de Milan en 313) et surtout Théodose (décret de 391) le christianisme devient la religion officielle de l'Empire. L'empereur s'ingère dans les problèmes ecclésiastiques et même théologiques. En Occident, avec la conversion des Barbares, il y a symbiose et même confusion entre le pouvoir impérial et le pouvoir spirituel de l'Église. Charlemagne, sacré empereur d'Occident par le Pape (800), se dit « représentant de Dieu sur terre » et « tête de l'Église ». C'est lui qui légifère en matière ecclésiastique et qui nomme les évêques... Au Moyen Âge, l'Église va tenter de reconquérir son autonomie grâce à la « Réforme grégorienne » (Grégoire VII, 1073-1085) et grâce au concile du Latran I (1123) qui va mettre un terme à la « Querelle des Investitures », en distinguant l'investiture canonique et l'investiture civile.

L'histoire du Moyen Âge sera en fait le théâtre de conflits sans fin entre le Pape et l'Empereur ou les Princes européens qui aboutissent au 14e siècle à la constitution d'États nationaux indépendants, cherchant à contrôler et à nommer leurs évêques. Que ce soit au bénéfice du pouvoir civil ou au bénéfice de l'Église, cette intrication du social et du religieux durera jusqu'à l'époque moderne avec la naissance de l'État laïque. Ce principe de la laïcité de l'État fut condamné sans réserve par l'Église catholique dès son apparition (Pie VI en 1791) et pendant tout le 19e siècle et la première moitié du 20e siècle. Il faudra attendre le concile de Vatican II pour qu'il soit reconnu explicitement comme une « juste autonomie du temporel ».

Mais ce long échec de la sécularisation dans l'ordre des rapports de l'Église et de l'État ne doit pas masquer les signes d'une autre logique qui va dans le sens d'une autonomie croissante de la raison et de la politique. Alors que du point de vue institutionnel, l'Église ne cesse de renforcer son emprise, on observe le développement parallèle d'une société séculière en lien avec une nouvelle civilisation urbaine et marchande (cf. J. Le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Âge,* Paris, 1969) ; en lien aussi avec la naissance des universités, où se propage un nouvel esprit scientifique qui se réclame d'Aristote et d'Averroès.

On doit tenir compte aussi de l'apparition au 14e siècle de nouvelles théories philosophiques et politiques (cf. Marsile

de Padoue et Guillaume d'Ockham) qui affirment que le pouvoir civil ne détient sa source ni de Dieu, ni de la nature, mais du peuple qui est le législateur souverain, et qui réclament une distinction nette entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique (cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vol., Louvain, 1956-1963). On assiste donc à l'émergence, par paliers successifs, d'une nouvelle culture séculière et bourgeoise qui prépare l'humanisme de la Renaissance. Les grandes découvertes du 16e siècle (cf. Copernic) vont bouleverser la représentation d'un monde immuable, fini, clos sur lui-même, et induire une nouvelle manière de penser la création et la place de l'homme dans l'univers, qui est en conflit direct avec l'enseignement traditionnel de l'Église. La rationalisation progressive de la pensée (cf. les philosophies politiques de Machiavel et de Hobbes), la naissance de la critique historique au 17e siècle (cf. Richard Simon), la prise de conscience par l'homme de son pouvoir créateur préparent déjà l'avènement de la « modernité » qui trouve son expression à la fois dans la naissance de l'État moderne et dans le triomphe de la philosophie des Lumières.

2° Les diverses formes de sécularisation au temps de la modernité. – Comme nous l'avons dit plus haut, on ne peut dissocier sécularisation et modernité. Ce que la sociologie de la religion appelle sécularisation (plutôt que déchristianisation) n'est pas autre chose que l'effet de la modernité à ses différents niveaux, économique, politique, intellectuel et symbolique. Il est toujours hasardeux de pratiquer une sorte de découpage à l'intérieur du phénomène global de la sécularisation. Tout se tient et il y a une interaction constante entre ce que P. Berger nomme la sécularisation au sens *objectif* et la sécularisation au sens *subjectif* (cf. *supra*). D'autre part, il n'y a pas de mutation des modes de vie, des pratiques sociales, des mentalités, sans que cela ne s'accompagne d'une sécularisation de la religion elle-même. Autrement dit, il y a nécessairement tout un processus d'adaptation du christianisme en fonction d'une société séculière et d'une nouvelle mentalité. On parlera volontiers à ce propos de « sécularisation interne du christianisme » (F.A. Isambert).

Pour avancer dans l'analyse de ce processus de récession du religieux à l'époque moderne, nous distinguerons le plan technico-économique, le plan institutionnel et le plan des structures de crédibilité, tout en sachant bien qu'ils sont indissociables.

1) *Le plan technico-économique.* – Il est incontestable que l'on peut établir un lien de causalité entre l'industrialisation, l'urbanisation, l'immense développement technologique moderne et le phénomène de sécularisation. C'est la thèse en particulier de H. Cox dans son livre *La cité séculière* (Tournai, 1968). Mais la récession du religieux n'est pas une conséquence fatale de la transformation radicale de notre environnement. Ou du moins, on ne peut pas invoquer des causes externes sans prendre en compte l'émergence d'une nouvelle rationalité qui tend à priver la religion de toute pertinence sociale.

A titre de contre-épreuve, on pourrait faire observer que la civilisation islamique ou les grandes cultures religieuses de l'Asie ne semblent pas – au moins dans l'immédiat – ébranlées par l'irruption des ressources multiples de la technologie moderne. En Occident, la raison moderne comme rationalité économique, sociale, politique, philosophique n'a triomphé qu'au prix d'une victoire remportée sur le pouvoir de la religion. Ce n'est peut-être pas le destin fatal d'autres grandes civilisations qui peuvent réussir à concilier les acquis prodigieux de la modernité technique et l'attachement à leur culture religieuse traditionnelle. Il n'en demeure pas moins qu'il n'y a pas d'usage innocent, pour l'*homo religiosus*, des divers produits de la technologie moderne, surtout dans l'ordre des médias et des moyens de communication. L'homme planétaire du troisième millénaire sera entièrement conditionné, transformé, recréé par les applications des connaissances scientifiques qui façonnent son environnement. En tout cas, face à un monde « désenchanté » qui se définit surtout comme un réservoir de forces productrices, l'homme ne se pense plus comme un élément de la nature, mais comme son maître qui doit faire la preuve de son efficacité dans le système général de la production.

2) *Le champ de l'organisation sociale.* – Par opposition à une société traditionnelle de type sacral, la société moderne se définit comme une société laïque, pluraliste et démocratique. La nouvelle autonomie de l'État par rapport au pouvoir de l'Église n'est qu'un aspect d'une modernité qui est synonyme de sécularisation. La récession de l'influence de l'Église dans le champ social, politique et culturel coïncide avec une domination toujours plus grande de l'État qui modèle selon sa propre rationalité la vie des individus. D'une part, des tâches de suppléance (institutions chrétiennes) qui étaient assumées par l'Église passent sous la responsabilité et le contrôle de l'État. D'autre part, des partis politiques, des syndicats ou des journaux à étiquette religieuse perdent cette étiquette. « Depuis les années soixante, les fonctions sociales de l'Église ont beaucoup perdu de leur importance : elle n'a plus de raison de maintenir des structures de ' contre-société ' (crédit mutuel, etc.), et surtout le champ social s'est autonomisé par rapport au champ religieux, la vie associative aussi. Les processus de régulation et de légitimation sociales se sont largement sécularisés, les rapports sociaux étant d'ailleurs plus contractuels et impersonnels » (Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, 1985, p. 398).

La distinction de la sphère de la vie publique et de la sphère de la vie privée devient un des traits typiques de la société moderne où le religieux n'est plus un principe d'organisation sociale. La foi religieuse relève d'un choix personnel et appartient au domaine de la vie privée. On peut prendre avec d'autres des engagements d'ordre social, politique ou économique, sans mettre en avant sa qualité de chrétien. Et même dans le domaine de l'Éthique, l'enseignement de l'Église n'est plus déterminant. La morale religieuse est plutôt le sous-ensemble d'une Éthique séculière plus large qui a ses propres fondements dans les normes de la vie sociale et le droit au bonheur.

Il faut enfin souligner que cette mutation de la société traditionnelle qui coïncide avec une promotion de la personne individuelle et une plus grande autonomie de la conscience morale entraîne inévitablement un certaine sécularisation du christianisme lui-même qui cherche à s'adapter à cette situation nouvelle. C'est là un élément très important de l'analyse du progrès de la sécularisation dans des régions qui étaient demeurées jusqu'à une date récente des terres de chrétienté. Y. Lambert montre par exemple comment les chrétiens d'un village de Bretagne cherchent à cumuler les avantages de la sécularisation et de la religion au service d'un plus grand épanouissement personnel... « La thèse de la sécularisation a surestimé le rôle de la rationalisation tout en sous-estimant les capacités d'adaptation de la religion à la modernité ainsi que le maintien d'une demande de dépassement sinon de plénitude en particulier face au manque, à la souffrance et à la mort, même si c'est plus une demande de promotion que de rédemption » (*Dieu change en Bretagne*, p. 407).

3) *Les structures de crédibilité.* – On invoquera toujours le processus de rationalisation qui depuis l'*Aufklärung* ne cessera d'ébranler la crédibilité d'un certain nombre de vérités religieuses. Surtout dans le domaine de la morale familiale et privée, le décalage entre le contenu d'une morale traditionnelle et les états de conscience nouveaux de l'opinion publique conduit à une crise de crédibilité profonde. C'est un des effets directs du pluralisme des opinions propre à une société libérale livrée à la puissance des médias.

La perte de crédibilité des conceptions religieuses anciennes concernant le merveilleux, l'origine du monde et de l'homme, le ciel et l'enfer, ne coïncide pas seulement avec l'émergence d'une nouvelle rationalité scientifique et technique. Elle tient aussi à une conscience plus vive du relativisme des dogmes et des rites du christianisme par comparaison avec d'autres grandes religions ou d'autres sagesses spirituelles. Mais le recul du religieux n'aboutit pas à un total rejet du christianisme. Il y a plutôt *négociation* entre la foi traditionnelle et la modernité, c'est-à-dire concrètement réinterprétation du contenu du message chrétien en fonction du « croyable disponible » (P. Ricœur) d'un nouvel âge de l'histoire humaine. Et cela n'est pas seulement le fait des chrétiens qui réinterprètent les exigences de l'idéal chrétien en tenant compte d'un certain *ethos* séculier communément accepté par la majorité de leurs contemporains. C'est aussi le résultat d'un effort d'adaptation de l'Église elle-même dans sa recherche difficile d'une pertinence toujours actuelle du message chrétien face à une mentalité de plus en plus séculière.

3. **La sécularisation comme concept théologique.** – Quoi qu'il en soit de ses préparations lointaines, il semble donc légitime de considérer la sécularisation comme un phénomène historique en rapport direct avec les mutations qui caractérisent les sociétés modernes (industrialisation, urbanisation, passage d'une société traditionnelle à une société laïque, processus de rationalisation). Mais au-delà de ce constat empirique, on peut se demander si, depuis déjà une quarantaine d'années, le concept de sécularisation qui relève de la sociologie des religions n'est pas devenu à l'intérieur de la pensée chrétienne un *concept théologique.* On quitte alors le terrain de l'analyse des causes de la sécularisation pour entrer dans le domaine de l'interprétation et même de l'idéologie. On a assisté en effet à l'élaboration d'un certain nombre de théologies qui se livrent à une réinterprétation du christianisme à partir de la sécularisation. Celle-ci n'est plus seulement la conséquence de la « modernité », mais l'aboutissement ultime et normal du mouvement de désacralisation et de dédivinisation déjà inauguré par la foi biblique. Alors, la sécularisation n'est plus un mal inévitable, elle devient une chance pour l'avenir du christianisme. Après avoir présenté brièvement les théologies de la sécularisation et leur fonction idéologique, on en marquera les limites et on rappellera l'attitude de l'Église catholique face à la sécularisation depuis Vatican II.

1° Les théologies de la sécularisation. – A défaut d'une présentation détaillée des théologies de la sécularisation, il est plus intéressant de retrouver les intuitions maîtresses de ces théologies qui sont nées dans un contexte protestant depuis Gogarten et Bonhoeffer jusqu'à la *Cité séculière* de H. Cox et aux théologies radicales de « La mort de Dieu » comme celle de T.J.J. Altizer. Il est possible de distinguer au moins trois présupposés théologiques fondamentaux à toute cette herméneutique de la sécularisation. Il y a d'abord l'originalité de la foi biblique dans sa différence avec le régime de la religion dans les religions païennes. Il faut souligner ensuite l'importance de la doctrine luthérienne de la justification. Enfin, il y a une certaine réinterprétation du mystère de la Kénose de Dieu qui coïnciderait avec l'émergence du monde *majeur.*

1) *La religion et la foi* (cf. DS, t. 13, col. 321-35). – C'est Max Weber qui le premier a montré comment le phénomène historique de la sécularisation comprise à la fois comme désacralisation du monde et autonomie de la raison humaine est l'aboutissement de ce qui se trouve en germe dans l'Ancien Testament, à savoir la dédivinisation du monde par Dieu. Face à ce monde dédivinisé, l'homme est totalement libre de le dominer et le transformer. Il y a une continuité entre l'absolutisme éthique des prophètes de l'Ancien Testament, la Réforme et le processus de rationalisation de la modernité.

A la suite de Karl Barth, des auteurs comme Gogarten et Bonhoeffer s'emploient à montrer comment la foi biblique – en même temps qu'elle désacralise le monde – rend l'homme à lui-même, à son autonomie et à son pouvoir de domination sur le monde. Il y a donc une convergence entre le dynamisme de la foi biblique et le processus moderne de sécularisation. Et c'est devenu un thème commun à un certain catholicisme et à un certain protestantisme de souligner tout ce qui distingue la religion d'Israël des religions païennes du bassin méditerranéen. La transcendantalisation du Dieu créateur séparé du monde profane coïncide avec la grandeur de l'homme responsable d'une histoire qui se fait, au lieu d'être la perpétuelle reproduction d'un ordre divin immuable. Contre l'osmose entre l'ordre divin et l'ordre cosmique, la religion d'Israël inaugure un monde profane qui a sa consistance propre et qui est ouvert à l'action transformatrice de l'homme. Par comparaison avec les religions païennes, l'Ancien Testament est le lieu d'une métamorphose des rapports du sacré et du profane. Dieu justement n'est pas le sacré, mais le « Saint » qui dépasse l'opposition du sacré et du profane. Et alors que dans l'Ancien Testament, le sacré joue encore un rôle médiateur entre l'homme et Dieu, on peut parler avec l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ d'un dépassement radical de l'opposition du sacré et du profane. L'originalité de la Nouvelle Alliance se définit justement par le fait que tout le sacré médiateur entre l'homme et Dieu se concentre dans la personne de Jésus-Christ.

Loin de la menacer, la désacralisation est donc bien plutôt une exigence de la foi. Mais cette vérité libératrice a été occultée dans le christianisme historique tant que les hommes vivaient encore à l'âge de la religion. P. Berger fait remarquer à la suite de M. Weber que, contrairement à la Réforme qui a réduit au minimum l'extension du sacré dans les rapports entre le Dieu transcendant et l'homme pécheur, le catholicisme a multiplié les médiations (la Vierge, les saints, les anges...) et a ainsi bloqué le processus de désacralisation qui coïncidait avec le mouvement de transcendantalisation de Dieu. Comme le note ironiquement P. Berger, il est assez étrange que le christianisme ait été historiquement son propre fossoyeur (cf. *La religion dans la conscience moderne,* p. 206).

Il est intéressant en tout cas de constater comment des auteurs contemporains aussi différents que René

Girard et Marcel Gauchet viennent confirmer la tendance des théologiens de la sécularisation en cherchant dans le christianisme une justification théorique du processus moderne de sécularisation. Pour Girard, qui voit dans la violence sacrificielle l'essence de tout sacré, le christianisme met un terme au régime du sacré dans la mesure où il substitue à la violence sacrificielle une éthique de la non-violence (cf. *Les choses cachées depuis la fondation du monde,* Paris, 1979). Et pour Gauchet, c'est le christianisme qui a été l'accoucheur de la *modernité* comprise comme autonomie du monde et autonomie du sujet humain responsable de l'histoire. Alors que les religions païennes se définissent par un total assujettissement de l'homme au divin et par la confiscation de l'histoire au profit de la nature, l'idée d'un Dieu créateur radicalement séparé coïncide avec l'émergence de la liberté conquérante de l'homme, artisan d'une histoire imprévisible. Plus Dieu grandit et plus l'homme devient majeur. Mais en même temps, le christianisme est la religion « de la sortie de la religion ». L'homme se retrouve tout seul dans un monde désenchanté dont « les dieux se sont enfuis » (cf. *Le désenchantement du monde,* Paris, 1985).

2) *La justification par la foi.* – Les théologiens de la sécularisation invoquent aussi la doctrine luthérienne de la *justification* par la foi sans les œuvres pour légitimer la reconnaissance du monde comme profane et l'autonomie de la raison dans son rapport à la foi. Gogarten en particulier identifie le concept de « monde » à celui d'« œuvre » au sens de saint Paul. L'homme pécheur est celui qui se fie en lui-même ou en des pratiques au sein du monde. En cela, il est encore l'homme de la loi ; l'homme nouveau est celui qui, comme personne libre face au monde, ne se confie qu'en Dieu. La foi comme obéissance à l'appel de Dieu et comme ouverture à l'avenir fonde la sécularité du monde et la libre responsabilité de l'homme comme sujet de l'histoire. La doctrine luthérienne des deux *Royaumes,* celui de Dieu et celui du monde, viendra confirmer cette vision théologique. Sans le savoir, Luther ouvrait la voie au monde moderne, c'est-à-dire à la reconnaissance de l'autonomie du monde et à la distinction de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel. C'est justement dans la mesure où l'homme dépend directement de Dieu sans médiation qu'il est « un libre Seigneur de toutes choses et qui n'est soumis à personne ».

De son côté, M. Weber avait montré – surtout à propos du *Calvinisme* – le lien entre la doctrine de la justification et l'éthique du travail professionnel qui favorisera la naissance du capitalisme et des sociétés sécularisées. Dans l'incertitude quant à son salut (cf. la prédestination calviniste), l'homme n'a d'autre issue à son angoisse que de s'investir au maximum dans son travail en vue d'exalter ainsi la gloire du Dieu créateur. On n'ira pas jusqu'à dire que la réussite économique est un signe de la justification. Mais dans un monde désenchanté, sans médiations sacrées entre le ciel et la terre, c'est le travail bien fait qui manifeste la gloire de Dieu. Et il est incontestable que l'ascèse du travail et la modération de la consommation en vue d'investir toujours davantage ont joué un rôle très important dans le développement économique de l'Occident et l'élaboration de la rationalité économique inhérente au capitalisme (cf. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du Capitalisme,* Paris, 1964).

3) *La Kénose de Dieu.* – Enfin, toujours à l'appui d'une justification théorique de la convergence paradoxale entre le dynamisme de la foi biblique et le processus moderne de sécularisation, il faut faire référence au projet de christianisme a-religieux de Bonhoeffer, tel qu'il est esquissé dans ses *Lettres de prison* (cf. *Résistance et soumission,* Genève, 1963). On a pu caractériser son entreprise comme le renversement du renversement de la religion opéré par Feuerbach. Ce dernier disait : « Pour enrichir Dieu, l'homme doit s'appauvrir ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien ». Bonhoeffer dira : « Dieu s'appauvrit pour enrichir l'homme ». Réinterprétant la mort de Dieu en Jésus-Christ à la lumière du mouvement moderne de sécularisation, il discerne une convergence entre la promotion de l'homme des « Lumières » libéré de l'aliénation religieuse et la révélation du Dieu faible et souffrant en Jésus-Christ.

Ainsi, la sécularisation du monde à l'époque moderne serait finalement conforme à la logique mystérieuse d'un Dieu qui se laisse déloger du monde et clouer sur la croix afin que l'homme parvienne à l'âge adulte et devienne – du sein des possibilités mêmes de sa vie – participant de la Seigneurie du Christ sur le monde. « 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 à la faiblesse de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider. Dans ce sens, on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse image de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance » (*Résistance et soumission,* p. 163).

Le christianisme a-religieux de Bonhoeffer a inspiré la théologie de la mort de Dieu, mais lui-même demeure dans l'orbite d'une théologie chrétienne. Chez un auteur américain comme Altizer, l'âge de la sécularisation totale du monde et de l'homme conduit à une interprétation radicale de la mort de Dieu en Jésus-Christ. Il s'agit alors d'un *athéisme chrétien* : la mort du Dieu tout puissant et jaloux de l'Ancien Testament est la condition d'avènement de la vraie liberté et de l'autonomie de l'homme. On rejoint l'herméneutique athée du christianisme selon Ernst Bloch (cf. *L'athéisme dans le christianisme,* Paris 1978).

2° La fonction idéologique de la sécularisation. – Ce courant théologique interprète donc la récession du religieux à l'époque moderne comme la réalisation historique de ce qui était contenu en germe dans la dynamique de la foi chrétienne. L'état de fait est absolutisé comme un état de droit. Au lieu de se livrer à une enquête sérieuse sur les causes de la sécularisation dans le monde moderne, cette théologie fonctionne comme une *idéologie* et veut repérer à tout prix une convergence entre le processus moderne de sécularisation et le mouvement de désacralisation inauguré par la religion d'Israël.

Or il est permis de se demander si la thèse de la fin de la religion qui coïnciderait avec l'âge adulte de l'homme n'est pas une affirmation *idéologique* qui ne correspond pas à la situation complexe du monde contemporain. En tout cas, il est indéniable que l'opposition de la foi et de la religion sur laquelle on a tant insisté à l'intérieur du catholicisme comme du protestantisme répondait à une visée apologétique : elle permettait de mettre la foi à l'abri de la contestation de la religion par l'athéisme moderne et elle fournissait une justification idéologique de l'indifférence religieuse de l'homme moderne. En décrétant que l'homme moderne est devenu totalement irreligieux, on se

donnait bonne conscience face à certains échecs de l'évangélisation de l'Occident chrétien.

Avec le recul historique, nous portons quarante ans plus tard un autre jugement que Bonhoeffer sur la désacralisation du monde et l'irréligion de l'homme en cette fin du deuxième millénaire. Du seul point de vue de la sociologie des religions, on constate plutôt une permanence de la religion dans le monde contemporain et même un retour du sacré. Autre chose est d'affirmer la laïcité de nos sociétés, le dépérissement des institutions chrétiennes, la perte d'influence culturelle, politique et morale de l'Église et d'en conclure qu'il n'y a plus de sens du sacré et que l'homme est devenu totalement irreligieux. Certains observateurs religieux croient naïvement que l'Église a encore le monopole du sacré. Or la crise des Églises institutionnelles et la diminution croissante de la pratique religieuse ne prouvent pas nécessairement le caractère irréligieux de nos contemporains. Le fait de ne plus être des pratiquants ou même des croyants ne les empêche pas de faire toujours l'expérience d'un certain sacré.

Ainsi, en fonction d'une analyse plus rigoureuse des causes de la sécularisation et d'une autre vision des rapports complexes entre christianisme et modernité, les théologies de la sécularisation ont beaucoup perdu de leur crédit. Même sans le savoir, elles fournissaient l'idéologie dont les Églises avaient besoin pour justifier leur marginalisation croissante. D'autre part, même involontairement, alors qu'elles se voulaient progressistes, elles donnaient leur caution aux sociétés libérales sous le signe de la rupture entre le « public » et le « privé ». Elles ont donc rencontré la critique des théologiens de la libération qui leur reprochaient leur absence d'efficacité messianique face à une société industrielle polarisée sur le rendement maximum. Circonscrite dans la sphère du privé, la foi chrétienne n'a plus qu'une fonction d'apaisement psychologique. Elle aide les individus à résoudre leurs angoisses, mais elle ne touche pas aux structures du capitalisme libéral.

3° L'Église de Vatican II et la sécularisation. – Il serait impropre de parler d'une théologie catholique de la sécularisation. Il y a eu la théologie des « réalités terrestres » dont le point d'aboutissement a été la Constitution *Gaudium et Spes* (= G.S.) de Vatican II. Le mot privilégié pour le concile est celui d'*autonomie* et non de sécularisation. L'Église reconnaît la juste autonomie des réalités terrestres (G.S. 36). Elle affirme la liberté religieuse comme droit essentiel de la personne humaine (cf. *Dignitatis humanae*) ; et elle déclare que l'Église et l'État sont indépendants et autonomes l'un par rapport à l'autre tout en collaborant ensemble à la promotion du bien commun (G.S. 74-76). Le concile salue comme un « signe des temps » l'aspiration humaine à l'autonomie dans tous les secteurs de la vie sociale qui ont leur fin propre. Cette consistance des « réalités terrestres » est conforme aux mystères de la création et de l'incarnation. Mais la sécularisation moderne continue d'être pensée dans le cadre d'une théologie classique des *natures*. La sécularisation comme produit historique de la modernité n'est pas prise vraiment au sérieux. Ce sera justement la tâche de la théologie *politique* et des théologies de *la libération* de réfléchir à nouveaux frais sur les rapports historiques et politiques entre l'Église et le monde. Sur la sécularisation dans le texte de Vatican II, voir en particulier Ch. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*, Gembloux, 1972, ch. 3.

Vingt ans après le concile, le Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 prolonge l'enseignement de *Gaudium et Spes* (n. 36) sur « La légitime autonomie des réalités temporelles ». Pour la première fois, le mot de *sécularisation* est utilisé ; mais c'est pour distinguer nettement la « sécularisation bien entendue » du *sécularisme* qui, lui, « consiste en une vision autonomiste de l'homme et du monde qui fait abstraction du mystère, bien plus : n'en tient pas compte ou la nie ». Et par opposition à l'immanentisme réducteur du sécularisme, le texte du Synode décèle avec satisfaction les « signes d'un retour au sacré » qui sont identifiés un peu hâtivement aux « signes d'une nouvelle faim et soif pour la transcendance et le divin ».

4. **La sécularisation et le retour du sacré.** – Nous avons déjà suggéré combien la situation historique a changé par rapport à une époque où les chrétiens se faisaient volontiers les chantres de la sécularisation et en donnaient une justification théologique. Aujourd'hui, on parlerait plutôt avec complaisance du retour du sacré, du religieux et même de Dieu. Mais il faut éviter de retomber dans un excès symétrique et interpréter trop vite comme positifs les signes ambigus d'un retour du sacré. Il est préférable de chercher à comprendre comment il n'est pas contradictoire d'affirmer tout à la fois le fait inéluctable de la sécularisation et le permanence du sacré.

On commencera par repérer les diverses formes du retour du sacré. On cherchera ensuite à en proposer une interprétation et on se demandera quel type de négociation est en train de s'instaurer entre le christianisme et la modernité.

1° *Les formes du retour du sacré.* – 1) Il convient d'abord de distinguer le retour d'un certain *sacré sauvage* et le retour du *religieux*. C'est en effet un abus de langage de parler du retour du religieux à propos des multiples croyances qui font florès aujourd'hui, que ce soit sous la forme de l'occultisme, de l'astrologie, du spiritisme, de la para-psychologie, de la voyance, de la science-fiction. Il est permis d'y voir la revanche de l'irrationnel et de l'individualisme pour les hommes et les femmes de nos sociétés sécularisées qui sont sous le signe de la rationalité formelle, de la planification et de l'anonymat. Le phénomène irrécusable de la sécularisation n'entraîne pas nécessairement la perte du sens magique des choses et le dépérissement de la fonction symbolique. « Il s'agit de se demander si la mort des dieux institués entraîne nécessairement la disparition de l'expérience instituante du sacré » (J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, p. 50). Ainsi, « quand la religion n'organise plus la société, il y a encore toute une religiosité latente qui s'exprime sous forme de multiples croyances ». Le recul considérable du sacré comme sacré objectivé dans des formes religieuses traditionnelles ne contredit pas la permanence du sacré comme expérience subjective.

2) A l'intérieur du retour du religieux proprement dit, il est possible, selon une typologie provisoire, de différencier au moins quatre manifestations différentes de ce retour :

– Il y a d'abord le *phénomène des sectes* qui recrutent souvent leurs adhérents dans les couches les plus défavorisées de la population urbaine. Leur succès correspond sans doute au désarroi toujours plus grand de nos contemporains face à la complexité des sociétés modernes et face à l'ébranlement des valeurs morales traditionnelles.

– Il faut mentionner d'autre part les diverses formes de *revival* à l'intérieur des Églises chrétiennes. Il peut prendre la forme du *néo-fondamentalisme* dans certains courants des Églises protestantes aux États-Unis et du *mouvement charismatique* au sein de l'Église catholique. On peut y rattacher aussi l'engouement de certains nord-américains et européens pour les grandes religions de l'Orient avec tous les risques de syncrétisme que cela peut entraîner.

– On doit ensuite signaler l'importance du phénomène d'*intégrisme* tel qu'il se manifeste dans de grandes religions comme le catholicisme ou l'Islam. On y retrouve toujours l'attachement scrupuleux à la lettre des Écritures et à la tradition, la contestation de la société moderne comme société pluraliste et permissive, la peur de toute réinterprétation trop libérale du message traditionnel.

– Enfin, un des traits les plus significatifs du retour du religieux dans le monde contemporain, c'est la nouvelle crédibilité de la religion comme instrument indirect d'une libération sociale et politique. On citera toujours l'exemple de la Pologne où le catholicisme est un facteur très puissant d'identité nationale et de lutte anti-totalitaire. Mais il convient aussi d'évoquer le cas de tous ces chrétiens qui sont solidaires des luttes de libération des opprimés du continent sud-américain.

2° *Tentative de diagnostic.* – On peut interpréter ce retour du religieux non pas comme une remise en cause de la sécularisation dans ce qu'elle a d'inéluctable, mais comme un choc en retour de la crise des idéologies qui ont accompagné le processus de sécularisation depuis l'époque des « Lumières ». Le retour du religieux fonctionnerait comme une réponse au désenchantement engendré par la crise des idéologies et par le vide spirituel d'un monde sécularisé.

On parle déjà de *post-modernité* pour caractériser la phase post-rationaliste et post-marxiste de notre histoire. A partir de plusieurs indices, on vérifie le passage d'une modernité euphorique sous le signe des « Lumières » et du mythe du Progrès à un temps de crise sous le signe d'un avenir de plus en plus menaçant, marqué par la perspective d'une catastrophe nucléaire, d'une dégradation croissante de notre environnement et d'un fossé plus grand entre l'Hémisphère nord et l'Hémisphère sud. Par rapport aux années 60, nous avons quelque peu déchanté quant aux promesses attachées au mouvement de sécularisation. Nous sommes en effet mieux avertis des ambiguïtés des conquêtes technologiques et du type de civilisation qu'elles favorisent. Alors que l'organisation des sociétés les plus évoluées continue à bénéficier d'un progrès technique toujours plus raffiné, on relève les signes irréfutables d'une insatisfaction et d'une peur diffuse. C'est comme si, à l'intérieur de l'héritage de l'*Aufklärung*, les succès inouïs de la rationalité formelle avaient été acquis au détriment de la rationalité essentielle de l'homme, celle qui s'exprime dans la question du sens, dans la recherche d'une expérience intérieure et dans les diverses manifestations de la fonction symbolique.

C'est à l'intérieur de ce contexte historique nouveau qu'il faut essayer d'interpréter le retour du religieux. Il ne s'agit pas de remettre en cause la sécularisation de nos sociétés occidentales qui coïncide avec le dépérissement de la religion comme principe d'organisation sociale et culturelle. Mais justement, l'expérience religieuse ne s'épuise pas dans sa fonction sociale. Plus les sociétés laïques modernes sont maîtresses d'elles-mêmes en triomphant de toute extériorité religieuse ou idéologique, plus elles obéissent à la logique de la multiplication des besoins et de leur satisfaction, et plus elles engendrent l'aspiration à une *altérité*. Le retour du sacré, du religieux et même de l'irrationnel est comme la revanche de cette altérité contre une société trop immanente à elle-même et qui obéit à la loi du même.

En tout cas, le retour du religieux témoigne de l'irréductibilité de l'homme qui ne peut être défini seulement comme un être de besoin ou un lieu d'échanges mais comme un être de désir et d'aspiration à une altérité. Les diverses croyances religieuses peuvent jouer un rôle comme facteurs de personnalisation et comme lieu d'une question radicale par rapport aux discours officiels de la politique, de l'économie et de la culture.

3° *Le christianisme et la modernité.* – Il est impossible de chercher à interpréter le retour du religieux en cette fin du 20e siècle sans s'interroger sur les rapports complexes entre le christianisme et la modernité. Ce sera notre dernière réflexion qui servira en même temps de conclusion à cette étude du phénomène de sécularisation.

On peut affirmer – aussi paradoxal que cela puisse sembler – que le christianisme a joué un rôle décisif dans l'accouchement de la modernité comprise comme avènement du sujet (cf. M. Gauchet) et constater en même temps que depuis le 18e siècle, les rapports de l'Église et de la société moderne ont été des rapports conflictuels. Les « Lumières » de l'Occident poussaient à leur ultime logique les valeurs de l'héritage chrétien, mais elles entraient nécessairement en conflit avec l'« obscurantisme » dogmatique et éthique de l'Église institutionnelle. Dans la mesure où l'on assiste aujourd'hui à une crise de la modernité qui n'a pas tenu toutes ses promesses, la tentation est grande de chercher dans l'échec des idéaux de la modernité une explication du renouveau de l'intérêt religieux. Ainsi, après avoir été identifiée longtemps avec l'« anti-moderne » par excellence, c'est la religion qui reprendrait l'avantage et qui viendrait combler les aspirations confuses de l'homme contemporain. Et on sait avec quelle complaisance certaines personnalités religieuses citent la prophétie d'André Malraux : « Le vingt-et-unième siècle sera religieux ou ne sera pas ».

En fait, les choses sont beaucoup plus complexes. On peut sans doute à bon droit parler déjà de « post-modernité ». Mais on ne peut faire comme si la modernité n'avait pas existé et nier que tous les fidèles, même les plus nostalgiques du passé, participent en quelque façon à ses acquis irréversibles. Nous sommes donc confrontés à une situation inédite. C'est pourquoi, pour s'en tenir au cas du christianisme, le néo-conservatisme que certains discernent dans l'Église catholique en cette fin de siècle n'est pas une pure et simple réédition de ce qu'on a pu nommer le catholicisme *intransigeant* (cf. É. Poulat).

Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, il se pourrait que le retour du religieux dans le monde contemporain ne soit pas uniquement le choc en retour de la crise de la modernité. A bien des égards, il peut être interprété aussi comme une *expression de la modernité* elle-même, si par modernité on n'entend pas seulement une certaine figure historique de l'homme occidental qui a coïncidé avec la révolution industrielle et l'avènement de la société libérale. Selon l'analyse de D. Hervieu-Léger, la modernité désigne aussi le mythe du *changement indéfini de l'homme* qui tend vers l'accomplissement illimité de ses possibilités. Ainsi, au moment où toutes les religions séculières – en particulier le marxisme – s'essoufflent, les

religions traditionnelles conservent une réelle force d'attraction en tant qu'utopies d'un mieux-être de l'homme. A l'encontre d'un positivisme quelque peu étroit, on comprendrait ainsi pourquoi le phénomène massif de la sécularisation en Occident n'est pas contradictoire avec le retour du religieux. On peut à la fois constater la perte d'influence sociale et culturelle des Églises chrétiennes et parler avec confiance de l'avenir des croyances religieuses.

Depuis l'*Aufklärung*, l'effet le plus mortifère de la sécularisation concerne la foi elle-même dans la mesure où elle se définit par la reconnaissance d'une autre « autorité » que celle de la raison elle-même. Or justement, le symptôme le plus caractéristique de la crise de la modernité, c'est la mise en question d'une raison sûre d'elle-même et en conflit ouvert avec toute foi religieuse. Il semble que notre époque ait une plus vive conscience des limites de la rationalité moderne (cf. la critique de l'École de Francfort) en dépit de ses conquêtes prodigieuses dans le domaine de la science et de la technologie et soit en quête d'une rationalité alternative qui prenne davantage en compte l'intégralité du « connaître » humain, y compris sa composante religieuse.

Ainsi, au-delà d'une plate opposition entre la foi et la raison, il est permis de penser qu'une des tâches d'avenir du christianisme est la recherche d'une nouvelle *crédibilité* qui concilie à la fois les exigences de la Parole de Dieu et les aspirations d'une expérience intégralement humaine. « Le processus de la sécularisation va donc bien au-delà de la perte d'emprise des institutions religieuses dans la société en laquelle certains théologiens lisaient un signe de maturité de la religion et de la société, et même la condition d'une foi chrétienne authentique, dépouillée des ambiguïtés de la religion : il met en question l'avenir même du christianisme dans le monde moderne » (D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, p. 215).

Face à une immense littérature concernant la sécularisation, nous avons opté pour une bibliographie sélective qui regroupe les titres autour de trois thèmes principaux.

1. **La sécularisation comme phénomène socio-historique :** L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, Paris, 1947. – G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, I : *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*. II : *De la morphologie à la topologie*, Paris, 1955 et 1956. – F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français*, Paris, 1960. – G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vol., Louvain, 1956-1963. – M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1962. – S. Acquaviva, *L'Éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, 1967. – J. Le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Âge*, Paris, 1969. – P. Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971. – G. Gusdorf, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, 1972. – O. Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge, 1975.

Histoire de la laïcité, Bruxelles, 1979. – D. Martin, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, 1978. – É. Poulat, *Une Église ébranlée*, Paris, 1980. – F.A. Isambert, *Sécularisation*, dans art. *Religion*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 14, 1980. – J.P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris-La Haye-New York, 1981. – A. Charfi, *La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes*, dans *Islamochristiana*, t. 8, p. 1982, p. 57-67. – A. Vergote, *Religion et sécularisation en Europe occidentale*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 14, 1983, p. 421-45. – M. Mat (éd.), *Sécularisation*, coll. Problèmes d'histoire du Christianisme 13, Bruxelles, 1984. – Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, 1985. – M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.

2. **Les théologies de la sécularisation :** G. Thils, *La théologie des réalités terrestres*, 2 vol., Bruges, 1947-49. – F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953 (trad. franç. : *Destin et espoir du monde moderne*, Tournai, 1970). – M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, dans *L'Évangile dans le temps*, Paris, 1964, p. 17-36. – D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, 1963. – P. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, 1963. – W. Hamilton et T.J.J. Altizer, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, 1966. – E.L. Mascall, *The Secularisation of Christianity*, Londres, 1965. – T.J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphie, 1966. – H. Cox, *La Cité séculière*, Tournai, 1968. – A. Dumas, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1968.

C. Troisfontaines, dir., *La Sécularisation, fin ou chance du christianisme ?*, Gembloux, 1970. – M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris, 1970. – *Les deux visages de la théologie de la sécularisation* (coll.), Tournai, 1970. – R. Marlé, *La singularité chrétienne*, Tournai, 1970. – J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971. – Ch. Duquoc, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation*, Gembloux, 1972. – E. Castelli (éd.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, 1976. – G. Cottier, *Signification chrétienne de la sécularisation*, dans *Nova et Vetera*, t. 56, 1981, p. 1-35. – C. Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, 1983, ch. 11 : « La fonction idéologique de la sécularisation », p. 237-61. – J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, 1985, ch. 2 : « La sécularisation et l'attitude hermeunétique », p. 37-53. – P. Ladrière, *Le catholicisme entre deux interprétations du concile de Vatican II : le synode extraordinaire de 1985*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, t. 62/1, 1986.

3. **Sécularisation et retour du sacré**: P. Berger, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, 1972. – H. Cox, *La fête des fous*, Paris, 1971 ; *La Séduction de l'Esprit*, Paris, 1976. – A.M. Greeley, *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, New York, 1972. – C. Geffré, *Sécularisation du christianisme et retour du sacré*, dans *Savoir, faire et espérer. Les limites de la raison*, 2 vol., Bruxelles, 1976, t. 2, p. 739-54. – *Le retour du Sacré*, Paris, 1977. – *La Religion populaire*, Colloque international du CNRS, éd. B. Plongeron, Paris, 1979. – B. Wilson, *The Contemporary Transformations of Religion*, Londres, 1976. – R. Girard, *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978. – P. Berger, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, 1972. – F.A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, 1982. – R. Cipriani, *Sécularisation ou retour du sacré*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, t. 52/2, 1981. – J. Vernette, *Au pays du nouveau sacré*, Paris, 1981. – D. Anthony, Th. Robbins, P.A. Schwartz, *Les mouvements religieux contemporains et le postulat de la sécularisation*, dans *Concilium*, n. 181, 1983, p. 15-27. – P. Valadier, *La sécularisation en question*, dans *Études*, déc. 1983, p. 515-528. – J. Vernette, *Formes archaïques du retour du religieux*, dans *Études*, janv. 1985, p. 75-88. – J.L. Schlegel, *Retour du religieux et christianisme*, dans *Études*, janv. 1985, p. 89-104 ; *Revenir de la sécularisation ?*, dans *Esprit*, n. 113-114, avril-mai 1986, p. 9-23. – D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, 1986. – J.L. Schlegel, *La gnose ou le réenchantement du monde*, dans *Études*, mars 1987, p. 389-404.

Claude GEFFRÉ.

SÉDAT DE NÎMES, évêque, mort après 507. – Sedatus est le premier évêque de Nîmes dont l'existence soit sûrement attestée (L. Duchesne) ; il assista au synode d'Agde en 506 et en signa les actes (*Concilia Galliae, A.314-A.506* ; éd. C. Munier, CCL 148, 1963, p. 213-17), puis à celui de Toulouse en 507 (cf. *Ep.* 4 à Ruricius, CCL 64, p. 400).

1. Trois *Lettres* de Sedatus ont été conservées dans la correspondance de Ruricius de Limoges (cf. DS, t. 13, col. 1134-36). Dans la première, il regrette que Ruricius n'ait pu venir à Toulouse et que la difficulté du voyage l'ait empêché de se rendre lui-même à Limoges. La deuxième est probablement une réponse à l'*Ep.* II, 35 de Ruricius ; Sedatus demande à celui-ci de lui assurer ses prières et son amitié. La troisième est un curieux document où l'évêque de Nîmes décrit le mauvais cheval dont Ruricius lui a fait cadeau, et qui ne correspond nullement aux promesses de la lettre d'accompagnement. Éd. R. Demeulenaere, CCL 64, 1985, *Ep.* 4-5 et 8 en appendice aux lettres de Ruricius, p. 400-01, 403-04 ; pour les éd. plus anciennes, voir l'art. *Ruricius*. Sur une quatrième lettre de Sedatus, cf. *infra*.

2. Des *Sermons* ont été transmis sous le nom de Sedatus dans divers mss. On a même pensé qu'un recueil de ceux-ci était une des sources retravaillées par Césaire d'Arles (G. Jouassard), ou encore de la collection attribuée à « Eusebius Gallicanus » (cf. lettre de C. Lambot à J. Leroy, du 6 avril 1951, citée en CCL 101, p. VII, n. 5).

1° L'authenticité de trois sermons pour *Noël* semble plus assurée. Le premier (« Hodie... natus est nobis Dominus ») a été publié par A. Wilmart, *Une homélie de Sedatus, évêque de Nîmes, pour la Nativité de N.S.*, RBén, t. 35, 1923, p. 5-15 (texte p. 13-15 ; repris en PLS 4, 1927-29) ; il est attribué à Sedatus par le ms de Paris B.N. lat. 5302 (12e s.), f. 77v, par le ms 218 de Melk (cf. P.-P. Verbraken, RBén, t. 88, 1978, p. 83, n. 6) et dans l'homéliaire d'Ottobeuren (R. Grégoire, p. 334) ; on le trouve aussi, avec quelques variantes, dans *S. Caesarii Arelatensis Sermones*, éd. G. Morin, CCL 104, 1953, p. 775-77 (d'après Paris, B.N. lat. 2025). Les deux autres (« Dominicae natiuitatis sacramentum » ; « De eterno Dei uerbo ») ont été découverts et publiés par P.-P. Verbraken, *Sermons jumeaux de S. de N. pour la fête de Noël*, RBén, t. 88, 1978, p. 81-91 (textes, p. 87-91) ; le premier est attribué à Sedatus par le ms Nürnberg Cent. I.85 (a. 1501) ; le second est de même facture ; tous les deux sont aussi conjoints dans trois autres mss.

2° L'attribution d'autres pièces homilétiques fait davantage problème.

1) Le sermon pseudaugustinien 130 contre les excès des *Calendes de Janvier* (« Omne peccatum... aut per superbiam »), PL 39, 2003-05 = Césaire, *S.* 193, CCL 104, p. 783-86, est dit « Sedati episcopi » dans l'homéliaire de Fleury (Grégoire, p. 268) et dans le Paris B.N. lat. 4730 (G. Morin, CCL 104, p. 782) ; selon Morin (*ibid.*), le premier paragraphe serait seul authentique, le reste étant retravaillé par Césaire.

2) Le début d'un sermon pour l'*Épiphanie* (« Proxime... eius diei redemptionis nostrae »), attribué à tort à Fauste de Riez (*S.* 7, éd. A. Engelbrecht, CSEL 21, 1891, p. 247-49, 17) pourrait être de Sedatus (le reste, p. 249, 18-252, correspond au *S.* 168 de Césaire, CCL 104, p. 688-91) ; ce sermon est en grande partie identique à une pièce attribuée à Sedatus dans les homéliaires de Tolède et d'Ottobeuren (Grégoire, p. 315, 327) et qui a été publiée en PL 72, 772-74 sous le nom de Sedatus de Béziers (celui-ci assista aux synodes de Tolède et de Narbonne en 589 ; cf. *Concilia Galliae, A.511-A.625*, éd. C. de Clercq, CCL 148A, p. 254). Les idées (commémoration de la visite des Mages, du Baptême de Jésus et des noces de Cana), et parfois les termes, du sermon attribuable à Sedatus sont repris dans l'*hom.* 4, 1 d'Eusebius Gallicanus (CCL 101, éd. Fr. Glorie, p. 45-46).

3) Plus complexe est la question d'un sermon sur le *Jugement*. P.-P. Verbraken a publié une « epistola s. Sedati episcopi ad consolacionem et terrorem peccatoris » d'après le ms Milan, Bibl. Ambros. A 24 Sup. (a. 1428), f. 44v-46, et il l'attribue à Sedatus de Béziers (*Traces d'un « De consolatione peccatoris » attribuable à S. de Béziers*, RBén, t. 90, 1980, p. 135-39 ; texte p. 138-39). Mais le début de cette pièce (n. 3-5), qui n'est d'ailleurs pas une *epistola* mais bien une *monitio*, correspond à un extrait du *S.* 56, 2-3 de Césaire (cf. P.-M. Bogaert, *Bulletin de la Bible latine*, t. 6, fasc. de 1983, n. 415, p. 154, qui fait état d'une lettre de H.J. Frede à Verbraken signalant dans les deux textes une citation d'*Éz.* 18, 21). Il faut même remonter plus haut. L'homéliaire d'Ottobeuren contient en effet un « Sermo Sedati episcopi de die judicii » qui, selon R. Grégoire (p. 323), est composé de deux sermons de Césaire : *S.* 57, 1-4 = *S.* pseudaugustinien 249 (CCL 103, p. 251-54 ; PL 39, 2206-08) et *S.* 56, 1-4 (CCL 103, p. 248-50), d'où vient l'extrait publié par Verbraken. En outre, le *S.* 56 de Césaire est pratiquement identique au *S.* 14 (*admonitio*) publié en CSEL 21, p. 276-80 sous le nom de Fauste de Riez ; comme le sermon sur l'Épiphanie attribuable à Sedatus a été aussi transmis sous ce nom, nous penserions volontiers, à la différence de Verbraken, que Césaire emprunte ici une nouvelle fois à Sedatus *de Nîmes* plutôt que de supposer un emprunt de Sedatus *de Béziers* à Césaire. Quant au *S.* 57, G. Morin (CCL 103, p. 250) estime que les paragraphes 1-3 et 5 sont bien de Césaire, tandis que le paragraphe 4 viendrait d'une autre source : or la quasi-totalité de ce paragraphe (« Nam quid faciemus... in suppliciis medicinam ») se trouve aussi dans le *S.* 11 du Pseudo-Fauste (CSEL 21, p. 265,7-266,21) ; on pourrait donc aussi y voir un extrait de notre Sedatus. Nous reconnaissons cependant, avec Verbraken, que les paragraphes 6-11 de l'« epistola s. Sedati » sont d'un tout autre style et probablement d'un autre auteur.

Comme on le voit, les pièces transmises ici ou là sous le nom de Sedatus demandent encore de nouvelles recherches ; on peut cependant déjà lui reconnaître une activité homilétique. D'autre part, tous ces sermons sont brefs ; l'auteur se borne en général à montrer le sens spirituel des fêtes liturgiques et à suggérer des applications pratiques pour la vie chrétienne des fidèles.

W. Bergmann, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, Leipzig, 1898, p. 279-305. – L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 1, Paris, 1907, p. 310-12. – G. Morin, dans *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, t. 1, 1921-28, n. 212, p. 103 (signale déjà l'« epistola S. Sedati » dans le ms de Milan). – G. Jouassard, *S. Césaire d'Arles et Sedatus de Nîmes*, dans *Science Religieuse* (= RSR, t. 31), 1943, p. 212-15. – H.-J. Frede, *Kirchenschriftstellers-Verzeichnis und Sigel* (Vetus Latina 1/1), 3e éd., Fribourg/Br., 1981, p. 541 ; cf. *Aktualisierungheft*, 1984. – R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux*, Spolète, 1980, p. 47, 268, 315, 323-24, 327.

Aimé SOLIGNAC.

1. SEDULIUS, poète chrétien, 1e moitié du 5e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. VIE. – Les seuls renseignements sur la vie de Sedulius (l'additif *Caelius* ou *Coelius* n'apparaît que tardivement) proviennent de notes insérées dans les mss de ses œuvres ; cf. les *Prolegomena* de F. Arévalo à son édition (repris en PL 19, 455-534), à contrôler par la préface de l'éd. J. Huemer (CSEL 10, p. I-XLVII), plus précise dans la désignation et la datation des mss. Selon ces indications, Sedulius étudia d'abord la philosophie en Italie ; puis, sur le conseil de Macedonius, il s'adonna à la poésie et composa ses œuvres en Grèce (*in Achaia*), au temps des empereurs Théodose II et

Valentinien II (425-450) ; cf. éd. Huemer, p. VII, XI, XIV-XVI, XVIII, XXII. D'autres notes des mss font du clarissime Turcius Asterius Rufus (consul en 494) « l'éditeur » des œuvres, que Sedulius aurait laissées « inter cartolas suas sparsas » (*Turin.* E.IV.44, 7e s., f. 28 ; cf. Huemer, p. VII et n. 2 : autres mss).

La lettre à Macedonius, qui sert de dédicace au *Paschale Carmen,* fait allusion à une certaine conversion du poète qui, sur le conseil du dédicataire, passa des « études séculières » à la louange des œuvres divines. Lui-même se présente au début du poème (I, 23-25) comme un clerc « habitué à chanter les psaumes de David » et à « se tenir debout au chœur pour la psalmodie ». On peut penser qu'il était prêtre (cf. Isidore de Séville, *De viris illustribus* 20, PL 83, 1094a), au service d'une église cathédrale ou collégiale.

Le séjour *in Achaia* reste, à notre avis, problématique et pourrait s'expliquer par le nom du destinataire ; « Macedonius ». Par contre, Sedulius semble bien avoir vécu en Italie et fini ses jours à Rome, comme le suggère la note sur Turcius Rufus. Cette opinion s'accorde avec l'étude de A.D. McDonald (cf. bibliogr.) qui, d'après l'analyse du matériel iconographique utilisé par le poète, situe celui-ci dans le sud de la Gaule ou les régions voisines d'Espagne et d'Italie. Le contenu des œuvres concorde avec la datation proposée : Sedulius utilise en effet Ambroise, Prudence, et parfois Augustin (voir surtout *Pasch. Carm.* V, 414-15 : triple affirmation d'amour demandée à Pierre pour réparer son triple reniement ; cf. Augustin, *In Johan.* 123, 5). D'autre part, une première diffusion de l'œuvre (avant celle de Turcius Rufus) doit être antérieure à l'*Eucharisticos* de Paulin de Pella (achevé en 459 ; DS, t. 12, col. 602-4) et à la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux (avant 470 ; DS, t. 12, col. 604-6) ; ces deux poètes gaulois ont en effet imité Sedulius (cf. pour le premier, l'index de G. Brandes, *CSEL* 16, 1888, p. 315, à compléter par Cl. Moussy, SC 209, 1974, p. 40, n.8, avec renvoi aux notes sur les vers indiqués ; pour le second, l'index de M. Petschenig, CSEL 16, p. 171). L'aire d'origine des mss (cf. Huemer, p. LI), dont les plus anciens remontent au 7e siècle, confirme la diffusion du *Pasch. Carm.* en Italie, en Suisse, en France, dans l'Allemagne du Sud et de l'Ouest.

2. Œuvres. – 1° *Paschale Carmen,* en cinq livres (quelques mss et Isidore de Séville attestent une division en trois livres par réunion de I-II, III-IV). Le titre de l'ouvrage est justifié dans la lettre à Macedonius par 1 *Cor.* 5,7 : « Pascha nostrum immolatus est Christus » (éd. Huemer, p. 12).

Le livre I (368 hexamètres) traite des miracles de l'Ancien Testament, dans la perspective d'une annonce du Christ ; il se termine par une profession de foi trinitaire, inspirée du symbole de Nicée-Constantinople (291-333), et la mention des quatre évangélistes avec leurs symboles traditionnels (355-59). Le l. II (300 vers) s'ouvre par la mention de la chute d'Adam et Ève, qui sera réparée par la naissance du Christ en Marie, seconde Ève (Sedulius est ainsi un témoin du schéma catéchétique : faute d'Adam, Incarnation et Rédemption) ; après l'Annonciation, les mystères de l'Enfance, le Baptême du Christ, la tentation et l'appel des Apôtres, vient un enseignement sur la prière sous la forme d'un commentaire du *Pater.* Le l. III (339 vers) commence par le récit des noces de Cana et rapporte surtout les miracles du Christ en Galilée. Le l. IV (308 vers) semble devoir traiter du ministère en Judée ; mais après la guérison des aveugles de Jéricho, le poète revient en Galilée avec le pardon de la pécheresse, la pêche miraculeuse, la veuve de Naïm, la rencontre avec la Samaritaine ; viennent en finale la résurrection de Lazare et l'entrée triomphale à Jérusalem.

Le l. V (438 vers) est consacré à la Passion et à la Résurrection. Après l'annonce de la glorification du Fils au jour des Rameaux (*Jean* 10,23-31), Sedulius raconte le lavement des pieds et l'institution de l'Eucharistie ; il passe sous silence l'agonie de Gethsémani mais s'étend sur les divers moments de la Passion.

Ce premier récit s'achève par une invective à la Mort : « Non tu/pervenis ad Christum, sed Christus pervenit ad te » (279-80), et le mystère sacramentel du sang et de l'eau : « Haec sunt quippe sacrae pro religionis honore/ Corpus, sanguis, aqua, tria vitae munera nostrae. Fonte renascentes, membris et sanguine Christi/ Vescimur atque ideo templum deitatis habemur » (289-92). Le Christ ressuscité apparaît d'abord à sa Mère, considérée comme prototype de l'Église : « Discedat synagoga suo fuscata colore ! Ecclesiam Christus pulchro sibi junxit amore. Haec est conspicua radians in honore Mariae. Quae... mater/ Semper virgo manet : huius se visibus adstans, Luce palam Dominus prius obtulit... » (357-62) ; il apparaît ensuite aux disciples d'Emmaüs, qui le reconnaissent au partage du pain : « ...quia verus panis apertis/ Semper adest oculis, fidei quos gratia claros efficit » (365-68) ; puis aux disciples réunis le soir de Pâques, et enfin au bord du lac de Tibériade ; le repas de pain et de poisson cuit est encore un signe sacramentel : le poisson figure l'eau, le pain figure le Christ et le feu l'Esprit : « Hinc etenim abluimur, hoc pascimur, inde sacramur » (403-5). Après la triple affirmation d'amour, le Christ confie son Église à Pierre ; il envoie ses disciples porter sa paix au monde, appeler toutes les nations et les baptiser ; enfin il s'élève aux cieux (408-38).

2° *Hymni I et II* : ceux-ci sont habituellement joints au *Carmen* dans les mss. L'hymne I, élégie en 55 distiques, évoque brièvement l'histoire du salut depuis le péché d'Adam jusqu'au jugement dernier ; il se termine par une doxologie qui sera reprise dans quelques hymnes liturgiques : « Gloria magna Patri, semper tibique gloria, Nate/ Cum sancto Spiritu, gloria magna Patri ». L'hymne II « A solis ortu cardine » est alphabétique (23 strophes en dimètres iambiques) ; les strophes A-G sont passées dans la liturgie romaine comme hymne des laudes du temps de Noël ; H-I-L-N forment l'hymne des vêpres de l'Épiphanie, avec l'évocation du « triple miracle » dont parle l'antienne du *Magnificat* : ostension aux mages, baptême du Christ, miracle de Cana.

3° *Paschale Opus* : version en prose du *Carmen,* rédigée sur l'invitation de Macedonius. Le plan et le contenu sont pratiquement identiques, mais Sedulius est plus heureux en vers qu'en prose ; son style est ici plus académique et annonce déjà la préciosité de Sidoine Apollinaire et des auteurs de la fin du 5e siècle.

Les *éditions* du *Paschale Carmen* et des Hymnes se sont multipliées dès le début de l'imprimerie ; F. Arévalo en compte 41 avant la sienne (Rome, 1794) ; l'éd. princeps est celle de Nicolas Cappusot, Paris, s d, in-4° ; la première éd. datée fut publiée par Jean Thanner à Strasbourg en 1499 (autre éd. à Paris la même année). Le *Paschale Opus,* plus rare dans les mss, fut publié pour la première fois par François Juret, d'après un ms perdu de Pierre Pithou, dans la *Bibliotheca Patrum* de Margarin de la Bigne, t. 8, Paris, 1575. L'éd. d'Arévalo donne le texte de l'*Opus* sous celui du *Carmen.* L'éd. critique de J. Huemer, *Sedulii opera omnia,* CSEL 10, 1885, reste indispensable mais pourrait être améliorée d'après les nombreuses corrections proposées depuis lors par divers commentateurs. – Éd. des *Hymni* par G. Drewes, *Analecta hymnica,* t. 1, Leipzig, 1907, p. 53-60 ; par A.S. Walpole, *Early latin Hymns,* Cambridge, 1922 (réimpr. Hildesheim, 1966), p. 151-58.

Traduction angl. du *Carmen* par G. Sigerson, *The Easter Song of Sedulius,* Dublin, 1922 (l'introduction fait de Sedulius un irlandais ; thèse inacceptable) ; trad. ital. par F. Corsaro, *L'opera poetica di S.,* Catane, 1948, avec commentaire ; *Sedulio poeta,* 1956 (*Carmen* et *Hymni*) ; trad. néerl. des l. I-II du *Carmen* par N. Schefs, Delft, 1938.

L'abondance des mss (souvent rédigés par des copistes peu instruits, parfois aussi interpolés et simplifiés) atteste la diffusion du *Carmen* (et des *Hymni*) au Moyen Âge ; il a été cité ou imité par de nombreux auteurs (cf. la longue liste dressée par Huemer, p. 361-71, avec renvoi aux vers afférents). Le *Carmen* était utilisé aussi dans les diverses écoles médiévales comme manuel d'histoire sainte ; il a été commenté par Remi d'Auxerre ; cf. DS, t. 13, col. 338-43. Les multiples éditions montrent que son crédit s'est maintenu jusqu'au 18e siècle ; il connaît encore aujourd'hui, surtout en Italie, un intérêt renouvelé. Les citations données ci-dessus suffisent à montrer la profondeur de la doctrine, exprimée souvent en formules denses et faciles à mémoriser. Mais on peut se demander si l'œuvre de Sedulius n'a pas détourné d'une lecture directe des évangiles.

Voir les bibliographies de U. Moricca, *Storia della letteratura cristiana,* Turin-Milan, t. 3/1, 1932, p. 15-17 (p. 46-58 : étude sur S.) ; de A. Di Berardino, dans *Patrologia* III (continuation de Quasten), Casale, 1978, p. 307-8 (étude, p. 304-7). Sedulius a été surtout étudié d'un point de vue littéraire ; on gardera seulement ici les travaux d'intérêt général et ceux qui touchent à la spiritualité.

J. Huemer, *De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio,* Vienne, 1878. – M. Schanz, etc., *Geschichte der römischen Literatur,* t. 4/2, Munich, 1920, p. 368-74. – P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne,* 3e éd. revue par G. Bardy, Paris, 1947, t. 2, p. 732-36. – O. Bardenhewer, *Geschichte...,* t. 4, p. 642-47. – P.-Th. Mayr, *Studien zu dem Paschale Carmen des... Sedulius,* Diss. de Munich, Augsbourg, 1916 (indispensable pour situer S. dans le mouvement théologique de son époque et pour l'inventaire des citations bibliques). – C. Weyman, *Der Preis der Gottesmutter bei Sedulius,* dans *Münchener Museum,* t. 3, 1923, p. 186-89. – A. D. McDonald, *The iconographic tradition of Sedulius,* dans *Speculum,* t. 8, 1933, p. 150-6. – F. Corsaro, *Sedulio,* Catane, 1949 ; *La poesia di S.,* Catane, 1945, 1949. – A. Bastiaensen, *L'antienne Genuit puerpera regem, adaptation liturgique du Paschale Carmen de S.,* RBén., t. 83, 1973, p. 388-97. – R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike,* Munich, 1975. – J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien,* Paris, 1981, p. 248-52. – C.P.E. Springer, *Sedulius' « A solis ortus cardine » : the hymn and his tradition,* dans *Ephemerides liturgicae,* t. 101/1, 1987, p. 69-75 ; *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The « Paschale Carmen » of S.,* Leyde, 1988.

DTC, t. 14/2, 1941, col. 1764-66 (G. Bardy). – EC, t. 11, 1953, col. 227-8 (Fr. Corsaro). – LTK, t. 9, 1964, col. 563-4 (A. Manser). – NEC, t. 13, 1967, p. 45-46 (W.E. Kaegi Jr.). – *Dizionario Patristico...,* t. 2, Rome-Casale, 1984, col. 3142-43 (C. Tibiletti). – DS, t. 6, col. 1095 ; t. 10, col. 438.

Aimé Solignac.

2. SEDULIUS SCOTTUS, poète et exégète, milieu 9e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Comme Jean Scot Érigène (DS, t. 6, col. 735-61), Sedulius Scottus (= l'irlandais), appelé parfois Sedulius « le jeune » pour le distinguer de l'auteur du *Paschale Carmen,* appartient à l'une de ces colonies d'irlandais qui émigrèrent sur le continent vers le milieu du 9e siècle et contribuèrent au développement de la culture carolingienne en sa seconde période. Nous ignorons pratiquement tout de sa vie en Irlande, mais c'est là sûrement qu'il acquit sa vaste culture intellectuelle et même la connaissance du grec : le ms 8047 de la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris contient un Psautier grec-latin, suivi des cantiques bibliques, du Pater, du Symbole de Nicée et de citations gréco-latines ; il est signé de son nom en belles capitales grecques : « egô Sedulios Skottos egrapsa » (f. 55r ; reproduction photographique par H. Omont, dans *Mélanges Ch. Graux,* Paris, 1884, p. 313). Vers 845/48, avec quelques compagnons (Dermoth, Fergus, Blandus, Marcus, Beuchell), il arrive à Liège où il est accueilli favorablement par l'évêque Hartgar (840-855) ; il enseigne peut-être à l'école cathédrale. Il est aussi en relation avec des personnages importants auxquels il adresse ses poèmes : l'empereur Lothaire I, son épouse Irmingarde et leurs fils Lothaire II et Louis II, le roi de France Charles le Chauve, le comte Éberhard du Frioul, les évêques Gunther de Cologne, Adventius de Metz, Lambert de Münster, Franco de Liège (successeur d'Hartgar), l'abbé Hatton de Fulda. Il est possible qu'il ait séjourné à Cologne et à Metz. On perd totalement sa trace après 858/59.

2. Œuvres. – 1° *Œuvres grammaticales.* – 1) *In Donati artem maiorem,* éd. B. Löfstedt, CCM 40B, 1977 ; – 2-4) *In Donati artem minorem* ; *In Priscianum* ; *In Eutychen,* éd. B. Löfstedt, CCM 40C, 1977. Notons seulement que la méthode d'explication des grammairiens anciens pratiquée par les irlandais a servi de modèle à l'exégèse des textes bibliques au 9e siècle (L. Holtz ; cf. bibliogr.).

2° *Œuvres poétiques : Carmina,* éd. L. Traube, MGH, *Poetae aevi carolini,* t. 3, Berlin, 1896, p. 155-237. La plupart de ces poèmes sont des pièces de circonstance : éloges, remerciements, consolations, célébration de victoires ou d'événements notables, etc. Les thèmes spirituels n'y manquent pas, mais leur utilisation reste conventionnelle. Sedulius manie avec aisance les divers mètres latins, dans un style parfois alambiqué.

3° *Œuvres morales.* – 1) *Collectaneum miscellaneum,* éd. D. Simpson, CCM 67, 1988 : florilège composé de proverbes, d'extraits d'auteurs classiques (Cicéron, Pseudo-Sénèque) et chrétiens (Augustin, Jérôme, Eusèbe de Césarée, Cassiodore, etc.), et traitant surtout de problèmes moraux. L'unique ms complet (Cuse, Hôpital Saint-Nicolas 52, f. 246r-272r ; fin 12e s.) est anonyme ; l'attribution à Sedulius proposée par L. Traube (*Abhandlungen der Münchener Akademie...,* t. 19/2, 1891, p. 364-66) est justifiée par le fait que plusieurs extraits sont repris dans le *De rectoribus christianis.*

Cf. S. Hellmann, *Sedulius,* p. 92-117, 121-35 (extraits du florilège des auteurs). – B. Munk Olsen, *Les classiques latins dans les Florilèges médiévaux antérieurs au 13e siècle,* dans *Revue d'Histoire des Textes,* t. 9, 1979, p. 98-99, n. 33 ; t. 10, 1980, p. 144-45, n. 103.

2) *Liber de rectoribus christianis* : ce court traité en 20 chapitres appartient au genre « Miroir des princes » (cf. DS, t. 9, col. 1303-04) ; il fut composé probablement pour Lothaire II entre 855 et 859. Malgré une opinion assez répandue, Sedulius ne semble pas avoir connu les traités semblables de Smaragde de Saint-Mihiel et Jonas d'Orléans. Le recours à des *exempla,* empruntés surtout à l'*Historia Augusta* et à l'*Historia tripartita* de Cassiodore, est une des caractéristiques de

l'ouvrage ; les modèles proposés au prince chrétien sont avant tout Constantin et Théodose. Une autre caractéristique est la priorité donnée au prince sur les prélats d'Église. Bien que Sedulius recommande de respecter l'autonomie des évêques en matière religieuse (ch. 11), le souverain est constitué par Dieu lui-même « comme son vicaire dans la direction de son Église » et il lui est « donné pouvoir sur les deux ordres des prélats et des sujets » ; aussi doit-il veiller au bon choix des évêques et à la tenue régulière des synodes locaux (ch. 19 ; éd. Hellmann, p. 86).

Éd. en PL 103, 293-302 ; préférer l'éd. critique de Hellmann, *Sedulius*, p. 1-18 (introd.), 19-91 (texte).

4° *Œuvres exégétiques.* – 1) *Collectanea in omnes beati Pauli Epistolas :* suite de gloses sur un choix de versets des Épîtres, y compris *Hébreux.* Texte en PL 103, 9-270 : tenir compte de H.J. Frede, *Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus* (Vetus Latina 4), Fribourg/Br., 1961, qui étudie les sources, le texte biblique, les six mss (p. 86-105), publie le prologue jusque-là inédit (p. 107-14) et donne une éd. critique de l'*In Epist. ad Effeseos* (p. 115-55). La plupart des gloses sont empruntées à Origène dans la traduction de Rufin et à l'Ambrosiaster (surtout pour *Rom.*), à Jérôme et Pélage (*Gal., Éph., Tit.*), à Alcuin (*Hébr.*) ; les emprunts sont notés dans les marges de certains mss. Malgré l'utilisation assez fréquente du commentaire de Pélage (cf. DS, t. 12, col. 2899), Sedulius n'est pas lui-même « pélagien ».

2) *Explanationes in canones et argumenta evangeliorum* (*Mt., Marc, Luc*), PL 103, 271-90. Ces « explications » suivent en gros le schéma exégétique proposé dans le prologue des *Collectanea* : il s'agit de répondre aux sept questions posées par les « circumstanciae » de chaque écrit : « *quis* fecit ? *quid* fecit ? *quando* factum est ? *ubi* factum est ? *quómodo* fecit ? *quare* fecit ? *qua materia* uel *facultate* ? » (éd. Frede, p. 107).

3) *Explanationes in praefationes S. Hieronymi ad Evangelia,* PL 103, 331-52 : commentaire des lettres de Jérôme au pape Damase sur la révision du texte latin des Évangiles.

L'abondante production de Sedulius Scottus relève plutôt de l'histoire littéraire et de celle de l'exégèse. C'est avant tout par le *De rectoribus christianis* et quelques notations des *Carmina* qu'il intéresse la spiritualité. Moins génial que Jean Scot Érigène, Sedulius mérite cependant d'être considéré comme l'un des instigateurs de l'étude des Écritures, qui portera ses fruits surtout aux 11e-12e siècles.

Bibliographie ancienne dans U. Chevalier, *Répertoire... Biobibliographie,* t. 2, Paris, 1907, col. 4195. – S. Hellmann, *Sedulius Scottus* (Quellen und Untersuch. zur lat. Philologie des M.A. I/1), Munich, 1906 (ouvrage fondamental). – M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* t. 1, Munich, 1911 (réimpr. 1959), p. 315-23. – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* t. 5, Madrid, 1955, p. 202-09, n. 7595-7621. – M.L.W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500-900,* 2e éd. revue, Londres, 1957, p. 250-52, 315-20, 333-36, 347-49. – R.E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages,* Westminster Md., 1959. – L. Bieler, *Irland: Wegbereiter des Mittelalters,* Olten, 1961, p. 126-31. – R. Düchting, *Sedulius Scotus, seine Dichtungen,* Munich, 1968.

B. Bischoff, *Irische Schreiber im Karolingerreich,* dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (Colloque de Laon, 7-12 juillet 1975), Paris, 1977, p. 46-58. – L. Holtz, *Grammairiens irlandais au temps de Jean Scot, ibid.,* p. 69-78.

Biographie Nationale (de Belgique), t. 22, 1914-20, col. 140-46 (H. Pirenne). – DTC, t. 14, 1941, col. 1766-67 (J. Reviron). – EC, t. 11, 1953, col. 229-30 (I. Cecchetti). – LTK, t. 9, 1964, col. 564 (L. Bieler). – NCE, t. 13, 1967, p. 46 (R.B. Palmer). – DS, t. 1, col. 628 ; t. 2, col. 542 ; t. 5, col. 465, 468-69, 824-25 ; t. 10, col. 1304.

Aimé Solignac.

3. SEDULIUS (Henri), frère mineur, 1549-1621. – Né à Clèves, Henricus Sedulius passa sa jeunesse à Utrecht et fut inscrit en 1564 à l'université de Louvain. En 1568, il entra chez les Frères Mineurs de l'Observance dans la province de Germanie inférieure. Il était professeur de théologie à l'université de Louvain lorsqu'en 1578 il quitta la région à cause des troubles. Après avoir passé par l'Italie, il accepta un professorat à Innsbruck et fut chargé par le pape d'ériger une nouvelle province franciscaine au Tyrol. Rentré dans sa province d'origine en 1584, il y assuma diverses fonctions, dont celle de ministre provincial en 1606-1609 et 1616-1619. Il mourut à Anvers en 1621.

Fervent promoteur du mouvement de « Récollection » parmi ses frères, il a déployé une remarquable activité comme auteur ; il eut le grand mérite de reprendre, après une trentaine d'années de stagnation dues aux troubles du temps, la production littéraire franciscaine. On peut répartir ses publications sous trois chefs (éd. à Anvers sauf avis contraire).

1. Des éditions iconographiques en collaboration avec des graveurs comme les Galle, Mallery, Collaert, etc. : *D. Seraphici Francisci... admiranda historia* (1587) ; – *Imagines sanctorum* (martyrs franciscains) (1602) ; – *Icones Sanctae Clarae* (s d – 1609 ?) ; – *Icunculae B. Joannae Francorum Reginae* (Jeanne de Valois, fondatrice des Annonciades) (1618 ?).

2. Des éditions de textes d'après des mss : *Speculum disciplinae. Epistola continens XXV memorabilia. De profectu religiosorum,* textes pseudo-bonaventuriens (1591, 1600, 1610 ; Douai, 1631) ; *Sermones eucharistici,* d'Adrien Hofstadius, franciscain † 1598 (1608).

3. Des éditions commentées : *De vita S.P. Francisci Liber I,* de Bonaventure (1597) ; le *Commentarius* (236 p.) donne une description du monde franciscain d'alors ; l'éd. Cologne, 1616, est très imparfaite ; – *S. Ludovici... episcopi Tolosani vita* (1602) ; – *Praescriptiones adversus haereses,* contre les hérésies du temps (1606) ; – *Apologeticus adversus Alcoranum Franciscanorum pro libro conformitatum,* apologie du *Liber conformitatum* de Bartholomaeus Pisanus, franciscain † 1401, contre les attaques de l'*Alcoranus Franciscanorum* (1542 ; éd. néerl., 1589) du luthérien Erasmus Alberus ; – *Diva Virgo Mosae-Trajectensis,* histoire du culte de la statue mariale vénérée chez les Franciscains de Maastricht (1609) ; – *Historia Seraphica,* vaste compilation des vies des saints franciscains (1613, 696 + 60 p.) ; – *Beatorum Gorcomiensium undecim martyrium* (1619).

De plus, Sedulius s'occupa de l'éd. des *Statuta pro reformatis Ordinis S. Francisci* (1597) et d'un *Processionale in usum Fratrum Minorum* (1619). – Restent inédits : *Varia Provinciam Germaniae Inferioris concernentia* (ms, Saint-Trond, Archives de la province franciscaine ; publication partielle par St. Schoutens, *Antiquitates Franciscanae Belgicae,* t. 1, Hoogstraten, 1906, p. 7-31) ; le *Chronicon Werthense* (copie ms à San Isidoro, Rome), remarquable aperçu de l'état de l'ordre franciscain dans les Pays-Bas au temps de l'auteur, a été éd. par D. De Kok (CF, t. 16-17, 1946/47, p. 38-101).

Le nom d'Hendrik de Vroom attribué par Paquot à Sedulius est une erreur.

Outre les bibliographes belges (Sweertius, V. Andreas, Foppens et Paquot) et franciscains (Wadding-Sbaralea, Joannes a San Antonio), voir : H. Willot, *Athenae orthodoxorum,* Liège, 1598, p. 186. – S. Dirks, *Histoire littéraire... des Frères Mineurs de l'Observance...,* Anvers, 1885, p. 132-37. – D. Van Heel, deux art. dans *Neerlandia Seraphica* (1930, p. 296-305, 389-99) repris dans son *De Minderbroeder P. Henricus de Vroom (Henricus Sedulius)...,* La Haye, 1931, 138 p. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 1767-69. – S. Gieben, *Philip Galle's original Engravings of the Life of St. Francis and the corrected Edition of 1587,* CF, t. 46, 1976, p. 241-307. – B. De Troeyer, *Bio-bibliographia Franciscana Neerlandica saeculi XVI,* 2 vol., Nieuwkoop, 1969-1970 (t. 2, p. 264-66) ; *H. Sedulius,* dans *Franciscana-Bijdragen,* 1984, p. 195-243 ; 1985, p. 3-28.

Benjamin De Troeyer.

SEEBÖCK (Philibert), franciscain, † 1914. – Né à Innsbruck le 16 décembre 1839, entré dans l'Ordre le 28 novembre 1858, ordonné prêtre le 26 décembre 1862, Philibert Seeböck enseigna les lettres à Hall (Tyrol) de 1863 à 1881, puis l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique jusque 1907 dans les couvents de Hall, Kaltern et Schwaz, sauf un stage d'enseignement au collège Saint-Antoine de Rome (1891-1892). En 1894 il fut chargé de la visite canonique de la province de Transylvanie. Il mourut à Schwaz le 22 mars 1914.

Prédicateur actif, auteur spirituel fécond et apprécié, il a laissé un recueil de sermons pour les dimanches et la semaine, une traduction allemande des sermons du franciscain Augustin Vicini de Montefeltro † 1921, une édition du *Breviarium Bibliorum* ou *Compendium sensus litteralis divinae Scripturae* de Pierre Auriol † 1322 (Quaracchi, 1896, 578 p.), un écrit sur la virginité qui eut sa 51e édition en 1919 (*Der Edelstein der Gottgeweihten Jungfräulichkeit*), un commentaire de la Règle du Tiers-Ordre franciscain publié 27 fois jusqu'en 1926 (*Seraphisches Regelbuch des III. Ordens*), un volume de légendes hagiographiques réimprimé 13 fois jusqu'en 1912 (*Kleine illustrierte Heiligenlegende*), une biographie du martyr de Damas Engelbert Kolland (1860) (Innsbruck, 1879), des opuscules de piété, des guides de pèlerinages comme celui de Kaltern, soit un total de 192 titres bibliographiques.

Schematismus totius Ordinis Fratrum Minorum, S. Maria degli Angeli (Assise), 1909, p. 461. – *Acta Ordinis Minorum,* t. 33, 1914, p. 186. – EC, t. 11, 1953, col. 231. – LTK, t. 9, 1964, col. 565.

Clément Schmitt.

« DER SEELE KRANZ » (La Couronne de l'âme). – Ce traité allégorique du 13e siècle peut être situé dans la région de Cologne. Il porte aussi les titres de *Der Tugenden Kranz, Der Krantz geistlicher lieffden* ; certains mss sont sans titre.

En 342 vers en rimes plates (selon l'éd. de Milchsack), l'auteur inconnu donne des conseils spirituels pour mener une vie agréable à Dieu et qui conduise l'homme au ciel. La confession des péchés et la pénitence doivent suivre le vrai repentir (*contricio*) ; ce dernier doit s'exprimer par les larmes au souvenir de la passion et de la mort du Christ et aussi des souffrances de sa Mère. Celui qui, ainsi amendé, veut prendre la route du ciel trouve sur son chemin beaucoup de belles et nobles fleurs, dont il tressera une couronne pour la présenter à Jésus. Ces fleurs symbolisent autant de vertus : humilité, obéissance, simplicité, patience, miséricorde, tempérance, prière, écoute de la Parole de Dieu, douceur, silence, déploration de ses péchés, fidélité, espérance et foi. A la porte même du ciel, la dernière et plus haute vertu est l'amour véritable pour lequel le Christ s'est laissé martyriser. Celui qui portera cette couronne de fleurs jouira de la joie céleste, mais auparavant il aura à châtier son corps et à accomplir les bonnes œuvres (v. 310 svv). Qui engraisse sa chair et porte de riches vêtements ira en enfer.

L'auteur n'applique pas son allégorie en détail à chaque vertu. L'œuvre, assez courte, est peu originale en son fond et sans grande valeur poétique. Elle a cependant reçu une assez large diffusion : on connaît au moins 9 mss des 13e-15e siècles ; elle a été imprimée (Cologne, 1513). Elle a influencé quelques autres allégories ultérieures (cf. Schmidtke et Hartl).

Éditions. – G. Milchsack, *Der sêle cranz,* coll. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 5, 1878, p. 548-69. – A. Bernt, *Altdeutsche Findlinge aus Böhmen,* Vienne, 1943, p. 85-107 (Bernt pense que l'œuvre est faite de trois poèmes : v. 1 svv, 137 svv, 267 svv).

Études. – *Verfasserlexikon,* t. 4, 1953, col. 141-46 (E. Hartl). – W. Stammler, *Spätlese des Mittelalters II,* coll. Texte des Späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 19, Berlin, 1965, p. 153-55. – D. Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters,* Tübingen, 1982, p. 82, 107-08, 152-53, 204, 286.

Volker Honemann.

SEGALA DE SALÒ (Alexis), capucin, † 1628. Voir Alexis Segala de Salò, DS, t. 1, col. 306-07.

SEGALELLI (Segarelli ; Gérard), † 1300. – Initiateur de la secte hétérodoxe des « Apostoliques », dont il ne voulut cependant pas être le chef, Gerardo (Gherardino) Segalelli ou Segarelli, originaire de Parme, fut condamné au bûcher par l'Inquisition en 1300. Il n'a laissé aucun écrit.

Cf. DS, t. 5, col. 1251-52 ; complément bibliographique : E. Rotelli, *Fra Dolcino,* Turin, 1979. – R. Orioli, *Fra Dolcino. Nascità, vita e morte di un'eresia medievale,* Milan, 1984, p. 43-75 (trad. ital. de la *Chronica* de Salimbene sur Segalelli) et introd., p. 9-23. – *Lexikon des Mitellalters* (Zurich), art. *Apostoliker,* t. 1, 1979, col. 792-3 (R. Orioli).

Aimé Solignac.

SÉGAUD (Guillaume de), jésuite, 1675-1748. – Né à Paris le 1er janvier 1675, entré dans la Compagnie de Jésus (prov. de France) le 7 septembre 1691, Guillaume de Ségaud fut appliqué d'abord à l'enseignement des humanités et de la rhétorique. A partir de 1710 environ, il fut affecté à la prédication en province, puis surtout à Paris de 1729 à sa mort survenue dans la capitale le 19 décembre 1748. Il dirigea aussi la congrégation mariale des Messieurs de Paris.

Il a donné à la cour de Versailles l'avent de 1729 et les carêmes de 1732, 1738 et 1745. A. Bernard donne une liste de plusieurs autres de ses stations en diverses églises parisiennes (*Le sermon au 18e siècle. Étude historique et critique... de 1715 à 1789,* Paris, 1901, p. 120 ; cf. *passim,* p. 109-91). Il participa à la mission de Lyon en 1734 et prêcha à Montpellier en 1738-1739.

Une circulaire nécrologique envoyée par le supérieur de la maison professe de Paris témoigne de la haute vertu de Ségaud ; elle lui attirait la confiance de nombreux pénitents et dirigés. Comme il s'efforçait de ne refuser aucun ministère,

même modeste, il n'eut pas le temps de préparer pour l'impression ses sermons, bien qu'il ait édité en 1744-1745 ceux de son confrère Martin Pallu († 1742 ; DS, t. 12, col. 130-31).

Hormis quelques pièces poétiques de circonstance, Ségaud n'a donc rien publié. Son confrère I.-J. Berruyer fit paraître ses œuvres oratoires, assorties d'une préface où il expose les motifs et la méthode de cette publication ; elle connut le succès : *Sermons* (avent, carême, mystères, panégyriques), 6 vol., Paris, 1750-1751 ; rééd. en 1752, 1758, 1767 ; Migne, coll. Orateurs sacrés, t. 47, 1854 ; trad. partielle en italien (3 vol., Venise, 1756-1758), allemand (5 vol., Bamberg, 1763 ; rééd. 1770-1775, 1781) et polonais (Kalisz, 1783). – Extraits : *Pensées et sentiments de piété,* Paris, 1767.

Dans ces sermons, les sujets de morale prédominent et se subordonnent les considérations dogmatiques ou historiques et biographiques. Comme l'observent les *Mémoires de Trévoux* (juillet 1751, p. 1853-68), la manière de Ségaud fut « de ne rien omettre d'important ou d'utile dans la matière qu'il traite ; d'épuiser, en quelque sorte, toutes les ressources d'édification que peut fournir chaque vérité chrétienne » (p. 1862). Un indéniable talent psychologique et dialectique ne va pas toujours sans excès de subtilité, qu'il s'agisse de distinctions ou d'argumentation, de l'usage de la Bible ou du recours à des procédés de rhétorique ; à l'inverse, on trouve parfois des négligences dues probablement au défaut de finition des textes.

La controverse n'est pas absente : anti-protestante et surtout anti-janséniste ; à partir de 1730 les *Nouvelles ecclésiastiques* (cf. Tables à *Jésuites* et à *Ségaud*) dénoncent Ségaud et lui reprochent, entre autres, d'avoir plagié le prédicateur protestant J. Saurin † 1730 ; accusation dont le défend Berruyer dans la préface mentionnée ci-dessus.

Sommervogel, t. 7, col. 1047-49 ; t. 11, col. 1906 ; t. 12 (Rivière), n. 5309. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...,* t. 9/2, 1759, p. 314. – *Biographie universelle* de Michaud, t. 38, p. 650-51. – *Les Établissements de Jésuites en France,* Enghien-Wetteren, t. 2, 1953, col. 1541 ; t. 3, 1955, col. 552.

Henri de Gensac.

1. SEGNERI (Paul, Senior), jésuite, 1624-1694. – Né à Nettuno (campagne romaine), dans une famille importante de Rome, Paolo Segneri, jeune encore, fut pensionnaire au collège des nobles, dirigé par les Jésuites de la capitale ; c'est là qu'il acquit une formation littéraire très enviable.

Avant même sa quinzième année, et après avoir vaincu la dure opposition de son père, il entra dans la Compagnie de Jésus. Il eut pour maître des novices Giampaolo Oliva, futur général de l'ordre et son confident. Durant sa formation il continua ses études littéraires, avec l'aide de Sforza Pallavicino qui avait deviné ses capacités hors du commun. Il réussit si bien que, encore étudiant, il publia la traduction italienne de la seconde partie de *Guerra di Fiandra* du jésuite F. Strada (Rome, 1648). Après son sacerdoce (vers 1653), il fut professeur de grammaire dans les collèges de Pistoie et de Pérouse ; en même temps il commença à prêcher, et les bons fruits qui en résultèrent firent que, très vite, il fut destiné uniquement au ministère de la prédication.

1. Le prédicateur. – Entre 1655 et 1665, il prêcha dans les chaires les plus célèbres de la Péninsule. Il se consacra ensuite de manière presque exclusive aux missions dans les campagnes avec encore plus de fruits que dans les villes, aussi bien à cause des foules qu'il remuait que pour le nombre de conversions durables qu'il provoquait. La raison d'un tel succès n'était pas tellement due à sa connaissance et son habileté dans le maniement de la langue – qui étaient pourtant grandes – ni non plus à ses connaissances bibliques, patristiques et théologiques, mais bien au nouveau style de prédication qu'il instaura et qui était très différent de celui en usage à l'époque. Animé d'un profond esprit religieux et d'un zèle intense, il visait à la transformation spirituelle et morale de la population qu'il enseignait. Sa prose est d'un art dépouillé de tout artifice, direct, usant des moyens de l'intelligence, de l'affectivité et de la volonté pour persuader et prouver les vérités de la foi et leur mise en pratique. Sa prédication était appuyée par l'exemple d'une vie austère, sereine et fervente, si bien que Segneri était regardé comme un saint.

Quand il n'était pas occupé par les missions, spécialement en hiver, Segneri étudiait et rédigeait des textes destinés à en approfondir les résultats ; il y était puissamment aidé par le travail caché de son compagnon Giampietro Pinamonti († 1703 ; DS, t. 12, col. 1763-65).

C'est ainsi qu'il fit publier : *Panegirici sacri* (Bologne, 1664 ; dédiés à Grégoire Barbarigo) ; – *Il penitente istruito* (Bologne, 1669) ; – *Il confessore istruito* (Brescia, 1672) ; – *Quaresimale* (Florence, 1679) ; – *Il cristiano istruito* (Florence, 1686), l'œuvre la plus mûre ; – *L'incredulo senza scusa* (Florence, 1690) ; – *Il parroco istruito* (Florence, 1692) ; – *Le prediche dette nel Palazzo Apostolico* (Rome, 1694). La plus grande partie de ces écrits fut traduite, en totalité ou en extraits, et très souvent rééditée en sa langue originale. Comme prédicateur, Segneri fut un des grands maîtres de son temps et son influence s'exerça aussi à l'étranger.

2. Positions doctrinales. – 1° *Sur le probabilisme.* – Le contact vivant et intense avec la vie religieuse du peuple qu'il entretenait comme missionnaire – il arrivait à prêcher une vingtaine de missions par an (lettre à Cosimo III, grand-duc de Toscane, 15.10.1690) – rendait Segneri plus attentif aux mouvements et aux états d'âme qu'il remarquait dans les masses. Avec un rare équilibre il sut se garder, et mettre les autres en garde, contre deux excès opposés : le rigorisme moral et le quiétisme dans l'oraison. Il défendit le probabilisme contre les rigoristes et, en tant que théologien pontifical, il fit son possible pour empêcher la publication du *Fundamentum theologiae moralis* de son général Tirso Gónzalez ; puis, lorsque cette œuvre fut imprimée, il écrivit les *Lettere su la materia del probabile* (éd. posthume, Cologne, 1703, 1732), dans lesquelles il justifiait ses propres positions.

2° *Sur le quiétisme.* – Nous ne reviendrons pas ici en détail sur l'affaire quiétiste. Que l'on se reporte à l'article qui lui est consacré (DS, t. 12, col. 2756-89 ; surtout, en ce qui concerne Segneri, col. 2767-73 et la bibliographie). Signalons seulement ses écrits :

Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione (Florence, 1680 ; Venise, 1680 ; Bologne, 1681 ; revue, Rome, 1691 ; Brescia, 1824 ; Naples, 1856 ; trad. espagnole, latine, franç.) ; – en réponse à *La contemplazione mistica acquistata* (Jesi, 1681), de P. M. Petrucci : *Lettere di riposta al Signor Ignazio Bartolini..., in onor dell'utile e vera contemplazione ed in discernimento dalla contraria* (Venise, 1681) ; – *I sette principi, su cui si fonda la nuova orazion di quiete,* sous le

pseudonyme de Francesco Pace (Venise, 1682) ; – *Fascetto di vari dubbii intorno all'orazione oggi detta di pura fede, di fede nuda, di fede simplice...*, sous le même pseudonyme (Venise, 1682) : contre Fr. Malaval et Molinos.

3. Écrits spirituels. – Segneri publia aussi des œuvres spécifiquement spirituelles. La plus importante est la *Manna dell'anima* (4 vol., Bologne, 1673-1680) : ces méditations pour tous les jours de l'année, sur des versets bibliques, sont destinées à tous. Elles sont brèves, simples et claires, insistant sur les fêtes des saints dont la liturgie post-tridentine était riche. Cette œuvre fut traduite et rééditée très souvent jusqu'à la fin du 19e siècle, en entier ou en extraits, sous des titres variés. On y remarque l'esprit des *Exercices* ignatiens, qui évite les développements afin de laisser au méditant le soin de développer personnellement le sujet et de le goûter librement. Dans ses méditations, Segneri ne se réfère pas à la culture profane ; les citations de l'Écriture et des Pères – toujours en latin – sont là comme pour authentifier la matière proposée. La force de persuasion de cette prose contenue exprime bien la vérité évangélique méditée et ouvre bien vers la pratique.

Il divoto di Maria (Bologne, 1677) a pour but de faire découvrir la vraie dévotion à Marie, laquelle doit aider à aimer le Christ et à vouloir sérieusement renoncer au péché. L'action de Dieu envers Marie et la manière dont elle a correspondu à sa grâce nous en montrent le chemin. Comme le précédent, cet ouvrage a souvent été réédité et traduit, en entier ou en extraits.

Les autres œuvres ont moins d'ampleur et de succès d'édition. *Esposizione del Miserere,* avec une « Pratica d'interiore unione con Dio » (Florence, 1692) ; – *Dichiarazione del Pater Noster* (Bassano, 1694) : 56 considérations. – Une exposition sur le *Magnificat,* inachevée en raison de la mort de Segneri, développe les grandeurs de Marie dans son humilité ; elle a été publiée dans les *Opere* de Segneri (t. 1, Parme, 1701), de même qu'une *Laude,* sorte de cantique composé pour les missions (dans *Opere,* t, 1, éd. de Parme, 1720, p. 656-59).

Les *Sentimenti avuti nell'orazione* (Carpi, 1800 ; Naples, 1835) se présentent comme des notes prises par Segneri pour son usage personnel ; on y distingue deux séries un peu différentes. Elles commencent par le récit de grâces reçues à Pérouse et qui ont transformé sa vie. Les points les plus importants concernent l'oraison, le renoncement total pour l'amour de Dieu, le regret des fautes, la nécessaire souffrance, la confiance entière en la miséricorde de Dieu.

Les *Lettere a Suor Umilia* (Gigli, de Lucques ; Turin, 1854 ?) sont des lettres de direction s'étendant sur plusieurs années ; elles permettent de se faire une idée de Segneri directeur spirituel ; il insiste sur la discrétion et le détachement par la voie sûre de l'humilité ; il stimule à la générosité envers Dieu, à l'ouverture confiante en lui.

Signalons encore le *Parere... sopra la « Vita interiore » de mons. Giovanni Palafox* ; cette censure relève dans l'ouvrage des preuves d'une subtile exaltation de soi-même chez l'auteur (cf. G. Bartolomé Martínez, *Controversia y sátiras sobre la « Vida interior » de D. Juan de Palafox y Mendoza,* dans *Hispania Sacra,* t. 37, 1985, surtout p. 61-66).

De 1700 à 1855, des *Opere* de Segneri (en 3, 4 ou 8 vol.) ont paru d'abord à Parme, puis à Venise, Reggio, Brescia, Turin et Milan ; les dernières sont celles de Naples, 1854 et Turin, 1855.

Après vingt-sept ans de travail dans les missions, la santé de Segneri s'altéra. C'est alors qu'Innocent XII l'appela, malgré sa résistance, à assumer les charges de théologien de la Pénitencerie et de prédicateur au Palais Apostolique. Segneri dut très vite abandonner cette dernière charge en raison du déclin de ses forces. Il mourut le 9 décembre 1694.

Réformateur de la prédication en son temps, Segneri a fortement marqué un grand nombre d'orateurs italiens postérieurs ; il imposa pour un temps l'exigence d'harmonie entre la parole, la pensée et le sentiment ; et aussi dans son propre cas l'harmonie de ce qu'on vient de dire avec sa propre vie. Si aujourd'hui quelque poussière recouvre à nos yeux certains aspects de son œuvre, cela n'entache ni la pensée ni sa force, mais seulement le genre oratoire dont il usa pour atteindre ses auditeurs et chercher à les transformer.

Certains critiques ont jugé Segneri un écrivain de premier plan (Manzoni, Parini, Tiraboschi, etc.) ; d'autres au contraire dénient toute valeur à son éloquence (Settembrini, De Sanctis, Tommaseo, etc.), mais leur jugement est peut-être influencé par leurs positions politiques...

L'influence, en tout cas, de Segneri sur la piété et la vie chrétienne a été très grande ; le nombre des éditions de ses textes et de leurs traductions en est un indice sûr. Homme de la Réforme tridentine, jésuite fidèle aux traditions de son ordre, il vise à l'essentiel de la vie de foi, à son authenticité dans la pratique concrète ; il montre beaucoup d'équilibre et de jugement, et souvent une grande pénétration psychologique, une vaste connaissance des hommes. Sa sainteté personnelle est hors de doute.

Sommervogel, t. 7, col. 1050-89 ; t. 9, col. 849 ; t. 12, col. 803-04, 1219. – G. Massei, *Vita del V. Servo di Dio, il P.P. Segneri* (Florence, Milan et Parme, 1701 ; Venise, 1717 ; cf. Sommervogel, t. 5, col. 705-07). – G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* t. 8, Modène, 1793, p. 516-19. – G. Maffei, *Storia della letteratura italiana,* t. 2, Florence, 1853, p. 73. – F. Zanotto, *Storia della predicazione nei secoli della letteratura italiana,* Modène, 1899, p. 253-83.

P. Tacchi-Venturi, *Lettere inedite di P. Segneri...,* Florence, 1903. – F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana,* Milan, 1913, t. 2. – P. Dudon, *Quatre écrits de Segneri contre Malaval,* RSR, t. 3, 1912, p. 475-95. – L. Pastor, *Storia dei Papi,* t. 19, Rome, 1923. – A. Belloni, *Il Seicento,* dans *Storia letteraria d'Italia,* Milan, 1929. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 1771-75 (bibliogr.) ; Tables, col. 4026. – M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento,* Rome, 1948. – G. Marzot, *Un classico della Controriforma : Paolo Segneri,* Palerme, 1950. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, table. – G. Baldanza, *Segneri Apologeta,* dans *Divus Thomas,* t. 65, 1962, p. 168-201. – LTK, t. 9, 1964, col. 596 (bibliogr.). – I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio,* t. 3, Rome, 1973, p. 261-63, 271, 298-99. – C. de la Cruz de Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos. La vida del V. Don Juan de Palafox y Mendoza,* Séville, 1985, p. 594.

DS, t. 1, col. 251, 362, 374, 606, 1273, 1336, 1707 ; – t. 2, col. 1609 ; – t. 4, col. 769, 1537-46 *passim* ; – t. 5, col. 1534 ; – t. 7, col. 1983, 2253, 2257-58, 2280 ; – t. 8, col. 264, 297, 1012, 1025, 1027, 1570 ; – t. 9, col. 550, 554, 648 ; – t. 10, col. 152-53, 157-58, 236, 601, 636, 747, 1141, 1237, 1489 ; – t. 11, col. 38.

Giuseppe Mellinato.

2. SEGNERI (Paul, Junior, neveu du précédent), jésuite, 1673-1713. – Écrivain et prédicateur, Paolo Segneri naquit à Rome le 18 octobre 1673 dans une famille distinguée et fut éduqué avec grand soin par sa

mère. Cependant, lorsqu'il décida d'entrer dans la Compagnie, cette mère elle-même, ainsi qu'un oncle maternel qui était prêtre, firent de grandes pressions pour l'en empêcher. Mais, à la fin, il vainquit leur opposition. Il entra au noviciat le 25 mai 1689.

Durant sa formation, il eut en vue le bien des âmes, auxquelles il voulait se consacrer à travers la perfection personnelle, plus que la réussite dans les études, où il fut cependant brillant. Durant cinq années, il enseigna les lettres au collège de Sienne. Durant ses études de théologie, à Rome, il fut chargé de prêcher, les jours de fêtes et de missions, comme c'était alors l'usage. Il y manifesta une grande capacité d'attirer les auditeurs et de les influencer par sa parole.

C'est pourquoi, une fois prêtre, après une courte période d'essai dans la direction du collège des nobles, il fut définitivement appliqué aux missions populaires, tout comme son oncle dont il se proposait d'imiter les méthodes apostoliques et pour lequel il avait une grande vénération. Il fut appelé de tous les côtés, sans pouvoir répondre à toutes les demandes de missions. Il prêcha surtout dans l'Italie centrale, avec des fruits tels qu'il attira l'attention du pieux et savant Ludovico A. Muratori, qui devint son ami intime et voulut l'aider dans ses travaux et ses peines (cf. DS, t. 10, col. 1844-47).

Muratori caractérise ainsi la méthode de Segneri : « venire al pratico, immaginar bene e levar via per quanto si può tutte le ritirate al vizio e tutte le difese della poca divozione. Oltre a questa utilissima maniera di chiamar ad un conto esatto le coscienze, era poi mirabile in lui, viva e penetrante, e piena talmente d'affetto e d'unzione la sua naturale eloquenza, che non è da stupire se tanto fosse il giovamento e tanto il diletto di chiunque l'udiva ». Il y eut cependant quelques divergences entre Segneri et Muratori sur les formes de pénitences utilisées lors des missions, divergences dues, semble-t-il, à l'hypersensibilité de ce dernier ; cependant leur amitié demeura solide au point que, à la mort du saint missionnaire (âgé d'à peine quarante ans), Muratori voulut écrire sa vie, et aussi mettre par écrit les Exercices Spirituels qu'il avait entendu prêcher, mais dont il ne put trouver les manuscrits. Quelque quatre-vingts ans plus tard, l'ex-jésuite Francesco Carrara trouva ces manuscrits et les publia intégralement.

Durant sa vie, Segneri ne fit imprimer que quelques œuvres, d'ailleurs brèves : outre la traduction italienne du traité *De l'amour de Jésus* de Fr. Nepveu (Lucques, 1707 ; au moins 20 éd. jusqu'en 1889 ; cf. DS, t. 11, col. 118-19), deux conférences, l'une sur l'obéissance, l'autre sur les conversations (Florence, 1711) ; ces conférences prolongeaient et élargissaient le fruit de ses missions.

Après sa mort, Muratori publia, d'après les souvenirs de ce qu'il avait entendu, les *Esercizi Spirituali esposti secondo il metodo del P. P. Segneri* (Modène, 1720, 458 p. ; dix rééd. jusqu'à celle de Bassano, 1795). L'ex-jésuite Fr. Carrara, ayant retrouvé les mss, donna une éd. des *Opere postume del P.P. Segneri* (3 vol., Bassano, 1795). Le t. 1 donne les prédications, discours et instructions ; le t. 2, les exercices spirituels et divers examens, à insérer dans la retraite à la suite de chaque méditation ; ces examens sont d'un grand intérêt ; le t. 3 rassemble des textes mineurs : lettres, prières, conférences, etc. – *Opere postume...* (Turin, 1857).

Fr. M. Galluzzi, *Vita del P. Paolo Segneri Juniore,* Rome, 1716. – Muratori, *La Vita del P. P. Segneri Juniore...,* Modène, 1720. – P. Pirri, *L.A. Muratori e P. Segneri Juniore. Una amicizia santa,* dans *Rivista della Storia della Chiesa in Italia,* t. 4, 1950, p. 5-69. – G. Orlandi, *L.A. Muratori e le missioni di P. S. Jr.,* dans *Spicilegium historicum C.SS.R.,* t. 20, 1972, p. 158-294.

Giuseppe Mellinato.

SÉGUENOT (Claude), oratorien, 1596-1676. – Né à Avallon le 6 mai 1596, Claude Séguenot fit ses humanités et sa philosophie à Dijon. Ensuite il étudia le droit à l'université de Bourges, plaida à Dijon et à Paris, et fut sans doute lieutenant général d'Avallon. A vingt-huit ans, en 1624, il se présenta à P. de Bérulle et fut mis sous la direction de G. Gibieuf. En 1625 il fut du groupe qui accompagna la princesse Henriette en Angleterre ; à son retour il fut ordonné prêtre (1626).

Son premier ouvrage est aussi le principal du point de vue de la doctrine spirituelle : *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont point facilité* (Paris, 1634), largement inspirée de la pensée de Ch. de Condren. Le succès fut important et durable ; on a pu identifier les rééditions suivantes : Paris, 1637, 1643, 1660, 1663, 1671, 1674 (par P. Quesnel ?), 1694, 1771 ; Bruxelles, 1643 ; Lyon, 1660. Bremond en a donné une belle et juste analyse (*Histoire littéraire...,* t. 7, p. 113-39) ; on en a donné une présentation succincte à l'art. *Prière* (DS, t. 12, col. 2305).

Séguenot va ensuite se trouver mêlé aux querelles sévissant autour de Port-Royal. La mère Agnès de Saint-Paul († 1671 ; DS, t. 1, col. 876-79 ; t. 12, col. 1945) avait écrit, sur le conseil de Condren, son *Chapelet secret du Saint-Sacrement* (DS, t. 2, col. 480-82). En 1633 l'archevêque de Sens obtint la censure de cet écrit par huit docteurs de Paris et tenta, en vain, d'en obtenir autant de Rome. A la suite de Saint-Cyran (*supra,* col. 140-50), Séguenot défendit cette dévotion par ses *Élévations à Jésus-Christ Notre Seigneur au Très Saint Sacrement...* (Paris, 1635) ; l'ouvrage, dit Papillon, était « dressé par articles et sous les mêmes titres du *Chapelet secret* ».

En 1638, il publia à Paris *De la sainte virginité..., traduit de S. Augustin, avec quelques Remarques pour la clarté de sa doctrine* (201 + 192 p.). Dès le 7 mai, il était appréhendé à Saumur par ordre de Richelieu et conduit à la Bastille ; il y resta jusqu'à la mort du cardinal (1642), malgré sa rétractation des propositions condamnées en Sorbonne le 1er juillet 1638 (cf. DS, t. 8, col. 105). L'ouvrage était attaqué surtout en deux domaines, Dans la confession, Séguenot paraissait réduire le rôle de l'absolution au bénéfice de la contrition et minimisait la valeur de l'attrition. D'autre part, on lui reprochait de rabaisser les vœux de religion : « Le vœu n'ajoute rien à la perfection chrétienne, ni à ce qui a été voué au baptême, sinon quant à l'extérieur, en quoi la perfection ne consiste pas » ; ils sont bons « pour des imparfaits qui sont capables de changer et de se dédire », tandis que « le juste n'a que faire de loi pour bien vivre, il n'a que faire aussi de vœu pour s'obliger à persévérer dans les bonnes résolutions qui lui sont inspirées de Dieu » (*Remarques,* p. 18-19). Le capucin Joseph du Tremblay a relevé les formules de Séguenot qui lui déplurent (cf. DS, t. 8, col. 1375). Selon Bremond, à travers Séguenot, Richelieu aurait voulu frapper Saint-Cyran, dont l'influence était alors à son zénith.

Papillon note que notre oratorien aurait laissé un « Traité de la contrition » pour défendre ses *Remarques*. A. Arnauld en parle dans sa lettre du 23 février 1680 à P. Quesnel. Jean de Néercassel (DS, t. 11, col. 83-86) aurait largement utilisé ce traité dans son *Amor paenitens*.

Par la suite, Séguenot fut supérieur à La Rochelle, Rouen ; il passa par les maisons de Clermont et de Tours, fut de nouveau supérieur à Paris (1667-1673). Il fut assistant en 1669, pendant le généralat de J.-Fr. Senault. A la mort de ce dernier (1672), il présida la 14e assemblée générale de l'Oratoire. Dans les ultimes années de sa vie, il travailla à traduire en latin les œuvres de Bérulle. Séguenot mourut le 11 mai 1676.

R. Simon (= Saint-Jore), *Bibliothèque critique...*, t. 2, Amsterdam, 1708, ch. 21-22. – Éd. Cloyseault † 1728, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, éd. A.-M.-P. Ingold, t. 3, Paris, 1883, p. 9-10. – Ph. Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. 2, Dijon, 1742, p. 293-95. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, t. 9/2, Paris, 1759, p. 318-19. – L. Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. 2, Paris, 1903, p. 158-93 ; cf. Table, t. 5, 1911, p. 63.

H. Bremond, *Histoire littéraire...* (voir *Index*, par Ch. Grolleau, Paris, 1936, p. 231). – L. Cognet, *Les vœux de religion dans la spiritualité française du 17e siècle*, dans *La vie religieuse à l'école de S. Jean Eudes*, coll. Cahiers eudistes, Paris, 1963, p. 47-53 ; *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 382, 390-94, 461, 493-94.

DS, t. 2, col. 481, 1389 ; t. 5, col. 935 ; t. 6, col. 1333 ; t. 8, col. 1375 ; t. 10, col. 927.

Michel JOIN-LAMBERT.

SEGUIN (PIERRE), ermite à Nancy, 1558-1636. Voir A. Calmet, *Bibliothèque Lorraine*, 1751, col. 874-81 ; DS, t. 4, col. 972, 976.

SÉGUR (LOUIS, GASTON, ADRIEN DE), prêtre, 1820-1881. – 1. *Vie*. – 2. *Doctrine spirituelle*. – 3. *Activités pastorales*.

1. **Vie.** – Ségur naît le 15 avril 1820 à Paris. Il appartient à une lignée de soldats. Son père, Henri, comte de Ségur, sert Louis XVIII. Par sa mère, Sophie, comtesse Rostopchine, convertie au catholicisme, il porte une ascendance russe. Très vite l'enfant est l'objet d'une véritable passion de la part de sa mère et, quand le père décide de placer son fils âgé de six ans en pension, la comtesse éprouve un déchirement, d'autant que l'institution de Fontenay-aux-Roses, choisie par le père, déplaît à son épouse et à l'enfant qui s'y déclare en prison. L'éducation religieuse reçue est d'ailleurs très faible et la première communion (16 juin 1833) ne laisse qu'un souvenir diffus.

A quinze ans, Gaston entre au collège Bourbon, ex-lycée Bonaparte. Il s'y déplaît fort. La tendre affection de sa mère lui redonne un médiocre courage. Bachelier le 9 février 1838, il fait la connaissance d'un lointain cousin du même âge, Augustin Galitzine. Ce dernier semble l'avoir initié aux méthodes encore très simples d'une conférence de saint Vincent de Paul. A cet âge, la piété de Gaston est incertaine, routinière et tiède. Mais bientôt l'influence de sa grand'mère, comtesse Catherine Rostopchine, femme d'exceptionnelle énergie et de profonde culture religieuse, s'exerce profondément sur le jeune homme qui, étudiant en droit (il en obtient la licence le 24 mai 1841), amorce une vraie conversion, se met à l'école de saint François de Sales, communie chaque jour et entend un premier appel vers le sacerdoce. Il s'enrôle d'ailleurs dans la Société de saint Vincent de Paul, visite familles pauvres et hôpitaux. Il fortifie par ce moyen sa vie intérieure, découvrant un monde insoupçonné.

Or, le père décide de faire entrer son fils dans la diplomatie. A l'ambassade de France à Rome, où il arrive comme attaché le 1er mars 1842, les premiers contacts avec la Ville Éternelle (bien connue de la comtesse Catherine) ne sont guère encourageants. Mais peu à peu, grâce à des rencontres choisies, particulièrement avec des prêtres et des religieux (surtout jésuites), ses appréciations premières s'estompent : il est conquis. L'unité catholique et la continuité de l'Église lui deviennent sensibles. En février 1843, ce « fils tendre », cet « amateur d'art » peintre et dessinateur (assez médiocre), ce « camarade charmant », révèle tout à coup « une étrange force de caractère » en prenant la décision d'entrer au séminaire de Saint-Sulpice et en résistant à l'assaut de sa famille, particulièrement de sa mère.

Les journées de séminaire, inscrites dans un règlement d'une stricte austérité, ne pèsent pas au jeune homme. Les études et surtout la formation spirituelle lui conviennent d'autant qu'il bénéficie de l'autorisation d'aller visiter les pauvres. Son directeur, Monsieur Mollevaut, exerce sur lui une influence décisive : il l'instruit de la spiritualité de Monsieur Olier, l'introduisant à l'esprit d'abnégation et d'anéantissement cultivé par l'oraison, l'examen particulier, la pénitence ; mais il l'invite aussi – ce qui correspond au penchant naturel du dirigé – à s'immerger dans la douceur et l'humanité de François de Sales. L'idéal sacerdotal se précise : dans le prêtre, Ségur voit l'homme de Dieu, l'homme intérieur qui trouve en Jésus Christ présent en lui toute force et tout apaisement pour devenir et demeurer l'homme des pauvres. Ségur reçoit la tonsure le 1er juin 1844, les ordres mineurs le 20 décembre 1845. Il devient prêtre le 18 décembre 1847. Ordonné *ad titulum patrimonii*, il ne reçoit aucune nomination dans le clergé paroissial.

Il élabore une règle de vie stricte (prière, travail intellectuel, précautions à prendre contre une parole trop facile). Il se sent appelé vers deux missions fondamentales : la prédication et la confession. Prenant d'abord ses repas chez ses parents, il s'installe ensuite rue de Grenelle dans l'intention de s'adonner à l'apostolat des enfants pauvres. Mais il se rend compte très vite de l'impossibilité d'exercer ce ministère hors d'un minimum de vie de communauté, ce qu'il réalise en s'établissant avec quatre autres confrères au 32 rue Cassette. Au nombre des prêtres de la communauté figure l'abbé Gay (DS, t. 6, col. 159-71), futur évêque auxiliaire du cardinal L. Pie évêque de Poitiers (t. 12, col. 1446-51).

Très vite, Ségur est pris par la confession et la direction. Dans la réflexion spirituelle, les membres de la communauté sont maintenus en haleine par une conférence donnée le mardi soir. Le visiteur n'est autre que le Père Libermann, juif converti, devenu en 1848, supérieur général des Pères du Saint-Esprit (DS, t. 9, col. 764-80).

Mû par son appel vers les pauvres, Ségur réunit dans la communauté des enfants et des jeunes gens dépourvus de ressources matérielles et spirituelles. Il se met en rapport avec des œuvres déjà organisées pour la jeunesse ouvrière, ce qui ne l'empêche pas de continuer les visites des pauvres à leur domicile, utilisant pour les uns et les autres la pension annuelle que lui sert sa famille. Il donne aussi beaucoup de son temps aux prisonniers militaires et commence à publier de petits livres ou des articles en vue de répondre aux objections nombreuses mais le plus souvent simplistes contre l'Église, la religion et ses pratiques.

Or ce ministère populaire prend bientôt fin par la nomination à Rome de Ségur comme auditeur de

Rote. En dépit de sa résistance personnelle (il ne se croit nullement fait pour cette fonction), il est poussé par son père et par diverses personnes haut placées. Le Prince-Président nomme Ségur en mars 1852. Pie IX l'accueille avec amitié, ses informations lui permettant de savoir que Ségur éprouve des sentiments partagés sur le Gallicanisme.

Ses fonctions romaines font de lui un magistrat et aussi un diplomate qui s'emploie, entre plusieurs autres affaires, à rechercher, avec un optimisme exagéré, le moyen d'adoucir, voire de faire abolir les Articles Organiques. Ne serait-ce pas le moyen pour Louis-Napoléon Bonaparte, devenu l'Empereur Napoléon III, d'être couronné par le pape. Ce fut un échec. Quoi qu'il en soit, Ségur se considère comme « chargé par la Providence de travailler à la restauration de l'unité romaine en servant d'intermédiaire entre les catholiques français et le centre de la catholicité ».

Parallèlement, il tient à demeurer l'apôtre des pauvres et des enfants. Il collabore avec Monseigneur Bastide, aumônier des troupes françaises d'occupation, donnant des conférences, publiant des brochures utiles aux soldats qui ignorent tout du passé de Rome. Il justifie le pouvoir temporel du Pape... Enfin Ségur continue à nourrir et à élever sa vie spirituelle.

Parmi ses travaux importants à Rome, figure la négociation complexe dont il est officiellement chargé qui vise à faire adopter le bréviaire romain par Saint-Sulpice, mesure qui risque de mécontenter certains évêques dont le séminaire est dirigé par la Compagnie et de gêner l'archevêque de Paris dans ses rapports avec le gouvernement et face aux pressions gallicanes exercées sur lui. L'archevêque pense qu'il faut d'abord introduire le bréviaire romain dans son diocèse, mais il meurt (1857) avant de l'avoir fait. Autre affaire dont s'occupe Ségur : l'installation du Séminaire français dans des locaux plus dignes. Ségur, devenu prélat au moment de son affectation comme auditeur, quitte Rome avant de réaliser cette affaire.

Il est en effet affligé d'une paralysie du nerf optique et perd l'œil gauche au début de mai 1853 ; le 2 septembre 1854, il est complètement aveugle : l'événement l'ébranle sans l'anéantir, mais sa mission romaine ne peut se poursuivre. Napoléon III parle de le nommer chanoine de premier ordre au chapitre de Saint-Denis (ce qui lui donnerait un traitement d'évêque démissionnaire), mais Ségur n'est pas évêque et, aveugle, ne peut le devenir. En fin de compte, Pie IX le nomme protonotaire apostolique et lui attribue insignes et privilèges d'honneur propres aux évêques. Ségur quitte Rome le 24 janvier 1856. Mal reçu par le chapitre de Saint-Denis, nommé par l'empereur chanoine-dignitaire, il figurera jusqu'à sa mort en 1881 parmi les chanoines-évêques.

Ségur prend un secrétaire (qui change souvent) et suit un règlement de vie austère. Il dicte énormément et avec méthode (lettres, articles, livres), reçoit de nombreuses visites, confesse trois jours par semaine. Sa cécité lui coûte car il dépend toujours de quelqu'un, mais il sait en plaisanter.

Les événements de 1859 font du pape, « selon les points de vue... le héros ou l'ennemi du jour » : Ségur se signale « par son dévouement à la papauté et son zèle à la défendre ». Dans le pape il voit l'Église et, dans l'Église, le Christ vivant par la grâce. Dès lors il proteste contre l'esprit particulariste et nationaliste : il ne s'agit aucunement d'idolâtrer la personne d'un pape déterminé, mais de le considérer comme un père respectable en tant que vicaire de Jésus Christ. Il demande une vraie « connaissance et intelligence » des doctrines de l'Église, la volonté sincère d'obéir à l'Église, « l'amour de cette obéissance et le courage pratique pour obéir le plus parfaitement possible ». Ségur veut être en cette perspective, à ses yeux fondamentale, un « bon chien de berger ».

Il public des brochures, parfois un peu faciles, qu'il appelle des « contre-poisons », telles : *Le Denier de saint Pierre* ; *Le pape, questions à l'ordre du jour* ; *L'Église* ; *Le Souverain Pontife.* Il veut renseigner, détruire les préjugés... Il approuve l'encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864) et le *Syllabus,* mais il se félicite également des mises au point de Dupanloup en des brochures célèbres qui replacent dans leur contexte les propositions les plus discutées (en les éclairant à l'aide de la fameuse distinction entre la thèse et l'hypothèse). Il est heureux de l'appel à la modération de Monseigneur Darboy, archevêque de Paris, et reprenant sa propre tactique de se tourner vers les petites gens sans défense, il publie une très courte brochure *Objections populaires contre l'encyclique,* suivie d'un livre qui ne paraît qu'en 1869 et dont on parle moins en raison de la proximité du concile. Il essaie d'y définir *la liberté* (c'est le titre de l'étude) comme « la puissance de réaliser sa fin ». Il en conclut que le mal n'ayant point « de fin dernière, il reste en dehors de la notion de liberté parfaite ». Il y montre aussi ce qu'est à ses yeux la fausse autorité : elle se glisse parfois dans le gouvernement spirituel du peuple chrétien. Elle engendre ce mal « détestable », le « despotisme religieux » parce qu'il est « sans mandat divin » et se présente donc comme l'ennemi de la liberté... Au moment de la convocation du concile, Ségur écrit encore une nouvelle brochure : *Le concile.* Il y expose le but de l'assemblée. Il montre que le corps épiscopal n'est pas infaillible mais participe au privilège de l'infaillibilité. Dans une étude publiée après la guerre, il définit *Le Dogme de l'Infaillibilité.* Ce travail lui vaut les félicitations du pape. Dans les années qui suivent, Ségur demeure toujours en éveil contre le libéralisme jugé responsable du plus grand nombre des maux passés.

Assurément ces efforts – et particulièrement ces publications qui ne sont pas de première main – atteignent le public populaire. Mais les protestations fusent contre Ségur, non sans succès. Certains préfets protestent contre « cette propagande illégale ». Le sommet de l'indignation est atteint quand Ségur fait paraître en 1862, un opuscule, intitulé *La Révolution,* destiné à lutter contre les sociétés secrètes, particulièrement la Franc-Maçonnerie. L'allocution prononcée en consistoire secret par Pie IX, le 25 septembre 1865, contre les sociétés secrètes, qui déchaîne une tempête chez les Francs-Maçons, conduit Ségur à une étude de vingt mois sur ces problèmes. En 1867, il publie « pour renseigner le plus grand nombre » une brochure intitulée *Les Francs-Maçons, ce qu'ils sont, ce qu'ils veulent* (cette brochure finit, à la suite de rééditions, par atteindre les 120 000 exemplaires). Ségur y dénonce – sans un souci de rigoureuse objectivité ! Ne traite-t-il pas contre toute vérité Renan de franc-maçon ? – « l'esprit antichrétien, matérialiste et athée de la Franc-Maçonnerie », et le danger qu'elle représente pour la jeunesse, confortée qu'elle est par la récente Ligue de l'Enseignement de Jean Macé (1866). Ségur semble bien avoir été menacé de mort, en avril 1869 pour cette publication. Il se fait plus prudent, mais ne cesse pas ses attaques.

Durant la guerre, sa cécité l'empêche de rendre des services dans les hôpitaux. Il se réfugie chez sa sœur près de Sainte-Anne d'Auray. Mais il s'inquiète des jeunes laissés à Paris et de ses amies religieuses de la Visitation. Il prend la présidence d'une organisation de grande envergure lancée par *L'Univers* : « Le Comité catholique de secours à l'armée » dont l'objet est de réunir de l'argent en vue de l'acquisition d'ambulances, de chapelles, de bibliothèques et pour couvrir les frais de culte engagés par des prêtres bénévoles. Au lendemain de la guerre, Ségur s'occupe du relogement des réfugiés d'Alsace et de Moselle.

Tout cela n'empêche qu'à l'heure de la Commune Ségur figure au deuxième rang, après Monseigneur Darboy, sur la liste des otages. Il doit son salut à son absence de Paris. Mais cet événement l'impressionne profondément. Aussi fait-il campagne pour « un retour officiel de la religion catholique » en la personne du comte de Chambord dont les déclarations du 9 octobre 1870 et du 9 mai 1871 l'ont marqué. Évidemment ceux qui lui ont reproché « son adhésion à l'Empire » lui font grief de « cette incursion dans la politique » qu'il connaît mal. Il répond que, devant la décadence morale, il faut non seulement un apostolat individuel mais un « retour officiel au Christianisme ». La suggestion se révèle utopique, mais elle est ardente.

Ségur entre relativement tôt dans la vieillesse. Dès l'âge de 45 ans, il est affligé par de douloureuses coliques hépatiques et bientôt de fréquentes hémorragies nasales. En 1875 (il a 55 ans) il se dit (et il est) gravement atteint. Quatre ans plus tard, il connaît les premières difficultés d'élocution. Si l'année 1880 est au total assez bonne, son équilibre demeure, à ce qu'il dit, « des plus instables ». Il célèbre le 28 mai 1881 sa dernière messe dans sa chapelle « devant une vingtaine d'enfants incurables ». La congestion le gagne et il s'éteint le 9 juin, ayant reçu la visite du cardinal Guibert, et la bénédiction de Léon XIII.

Toute sa vie, Ségur « rayonne d'un grand esprit de religion ». L'un de ses fils spirituels le présente : « Cœur généreux, caractère énergique, nature ardente..., doux comme saint François de Sales, humble comme saint François d'Assise, charitable comme saint Vincent de Paul ». Il est fort sensible, sans être triste. Pourtant les contrariétés et les souffrances ne lui ont pas manqué. L'amour apparemment excessif de sa mère, il l'a dominé de son mieux, mais lors du décès de la comtesse de Ségur (9 février 1874) il ne « rompt pas, mais il plie ». Sa gaieté naturelle ne lui revient jamais aussi rayonnante qu'avant. Il avait déjà été durement éprouvé par le décès, le 1er octobre 1868, de sa sœur Sabine, visitandine, à l'heure où lui-même commence à ressentir dans sa santé d'assez graves faiblesses. Fort d'expérience, il écrit à des correspondants de belles lettres sur la souffrance physique et morale. Pendant la guerre de 1870, dans les *Consolations à ceux qui souffrent,* il trouve occasion d'écrire comme François de Sales que devant le chagrin ou la peine (la sienne et celle d'autrui) il est, quant à lui, « tant homme que rien plus ».

Prompt à admirer, il l'est aussi à s'indigner. Da sa mère il tient une certaine « démesure naturelle », même dans le langage. Cette faiblesse le conduit parfois à l'imprudence dont il pâtit. Il eut avec l'archevêque de Paris, Darboy, une algarade célèbre, imprudence de langage qui lui coûte cher. Reste que Ségur rachète certaines faiblesses par son austérité, même matérielle : coucher sur une paillasse reposant elle-même sur une planche ; grande frugalité des repas, jamais de feu dans la chambre, pauvreté des vêtements qu'il use jusqu'à la corde. Par ses qualités de cœur également, comme en témoigne sa fidélité dans ses amitiés (Gounod qui l'appelle « mon très cher père Gaston » ; L. Veuillot, Madame Swetchine, Monseigneur de Mérode, Dom Gréa et d'autres). Mais surtout la doctrine et la vie spirituelle font de lui un des grands spirituels du 19e siècle.

2. **Doctrine spirituelle.** – La doctrine de base de Ségur s'élabore fermement sur la grâce et la foi, première des grâces. En cette période les prédicateurs parlent peu de ces réalités pourtant capitales. Les fidèles ne les pénètrent donc pas. Il s'efforce, par le canal de divers traités – œuvre de vulgarisateur plus que de théologien –, d'appréhender fondamentalement le dogme de la grâce ; il veut le faire « religieusement et amoureusement » afin que s'en pénètrent « les personnes versées dans les choses de la piété..., les commençants, les jeunes gens..., les simples ouvrières ». Pour lui, les prédications courantes ou exceptionnelles pèchent par la faiblesse de leurs bases doctrinales. Le naturalisme l'emporte et l'homme du 19e siècle ignore son rang de fils de Dieu. Ségur veut les fortifier « en théorie et en pratique ». La théorie visera à l'exactitude de l'enseignement traditionnel. La pratique l'emporte qui doit viser à « l'union déifique avec Jésus-Christ ». Ce dernier veut former cette union avec les fidèles, au-dedans par la grâce, au-dehors par l'Eucharistie. La responsabilité des prêtres en ce domaine est considérable : il leur faut lire et relire l'Écriture, se pénétrer de l'exemple des saints. Ces deux nécessités appellent des dispositions d'humilité, de simplicité, de pureté de cœur. Alors le Christ se manifeste et le prêtre, puis le fidèle font avec lui une « expérience d'amour », beaucoup plus qu'un effort de « raisonnement intellectuel ». La méthode de François de Sales apparaît ici en clarté.

1. L'ENSEIGNEMENT PAR LE LIVRE. – Ségur avait l'intention de donner une vingtaine de volumes pour épuiser son sujet. Il dut se limiter à huit sous le titre général *La piété et la vie intérieure.* Les défauts de composition sont évidents : redites nombreuses, citations excessives en quantité et en longueur. Mais l'auteur, aveugle, doit dicter après avoir entendu de son secrétaire la lecture d'une documentation abondante.

1° Il considère d'abord quelques notions fondamentales. Il y montre que « la piété diffère de la religion en ce qu'elle considère Dieu comme un père qu'on aime..., avec qui l'on vit d'une union intime..., tandis que la religion le voit comme un créateur qu'on adore ». Ce premier pas, seul, appelle une véritable vie intérieure possible à tous (religieux, prêtres ou laïques, comme l'enseignait déjà François de Sales). Bien entendu, cette piété ne sera pas égoïste ; elle appelle l'amour du prochain ; elle sera douce, cordiale, aimable, tout en réagissant contre les dévotions sentimentales et l'imprudence dans le zèle.

2° Une étude sur le renoncement vient ensuite. Ségur y appelle l'attention sur le travail de déblaiement nécessaire à l'âme pour recevoir la doctrine et en profiter.

3° Dans les volumes 3 et 4, l'auteur traite de la grâce et de l'amour de Jésus autour du thème : « Je suis en vous et vous en moi ». Il s'appuie sur le concile de Trente, sur saint Thomas et saint Bonaventure. Il montre que la grâce est *le* don de Dieu. Dieu se donne, le donateur est inséparable du don. Dieu s'unit à nous ; donc la grâce est amour. Nous voici, après la mort, participant à la gloire qui n'est autre que l'achèvement de la grâce. Habitant en nous, Dieu nous dilate. Par conséquent, plus nous vivons de la grâce, plus celle-ci devient abondante... Tout en contemplant la Trinité, Ségur tient fort à ce que le chrétien considère la grâce « sous l'aspect du Christ, car c'est par lui qu'elle arrive jusqu'à nous ». Comment contempler le Père sans passer par le Fils : « Qui me voit voit le Père ». Reprenant saint Bonaventure, l'auteur souligne que « le Père ne fait rien que par le Fils ; le Fils opère tout dans et par le Saint-Esprit ». Il en résulte que le chrétien, comme le disait Monsieur

Olier, « est un Christ vivant sur terre... Les deux ne formant qu'un ». Cette union est spirituelle, ce qui ne signifie nullement imaginaire. Du sanctuaire de l'âme Dieu « rayonne dans les membres de notre corps en les faisant servir aux œuvres saintes ». Cette union est offerte à tous sans être imposée à personne. A chacun de l'accepter librement, mais elle appelle des efforts et présente des difficultés.

4° Ces difficultés sont partiellement dirimées par le 5e traité : *Le Chrétien vivant en Jésus.* Ségur montre que Jésus ne vit pas sans l'homme. Celui-ci, gêné par le péché originel, doit d'abord « déblayer l'édifice du diable » par un double travail : le renoncement au mal et l'imitation de Jésus Christ. Le renoncement est la lutte contre la triple concupiscence. « On ne cesse pas d'aimer son corps quand on coupe un membre gangrené ». Il s'agit de supporter les « traverses » de la vie. Le but étant de parvenir à l'idéal de Paul : « c'est Jésus Christ qui vit en moi ». Cet idéal est possible car le Christ féconde notre prière et notre action par les canaux que sont l'Église, qui continue le mystère de l'Incarnation, l'Eucharistie qui, outre la grâce, donne l'auteur de la grâce, et la Vierge Marie « à qui nous devons tout ce que nous tenons de notre père céleste ». A lire de près, apparaît en ce traité un « rajustement de la mentalité (de cette époque) entachée de gallicanisme et de jansénisme ».

5° Restent les trois derniers traités : *Nos grandeurs en Jésus.* Avec un réel enthousiasme, ces études montrent le chrétien transformé par la grâce, « le chrétien déifié ». L'auteur s'inspire des maîtres de l'École française (Bérulle, qu'il ne cite pas, et Olier) quand ils parlent des états de Jésus. Se succèdent les états dérivant de l'Incarnation et ceux du Verbe en tant que Rédempteur. Les premiers font que Jésus « Fils de Dieu, vrai Dieu, saint de Dieu, prêtre et Religieux de Dieu, déifiant l'homme », permet à ce dernier de se dire aussi fils de Dieu et dès lors cohéritier du Christ à la condition de travailler et de souffrir avec lui. Mais Jésus « embrase et sanctifie tout ce qui est déjà bon..., purifie ou détruit tout ce qui est mauvais ». Il faut donc le laisser « pleinement vivre en nous ». Faisant le fidèle membre de son Église, il le conduit à aimer son prochain, mais aussi à aimer cette Église qu'il anime comme il anime la création dont il est roi. A la suite du Christ, un chrétien doit « faire figure de lumière, de justice, de sagesse », car le Christ « s'est fait notre sagesse. En pratique, la sagesse, c'est ce qu'est Jésus, ce qu'il fait, ce qu'il pense, ce qu'il veut, ce qu'il aime ». Or, depuis le péché, tout cela se résume « dans la Croix ». Tel est le plan divin. L'accepter donne l'assurance d'obtenir la récompense destinée au Fils de Dieu en qui le Père a mis sa complaisance.

Le dernier des trois ultimes traités décrit les états du Verbe en tant que Rédempteur : Jésus « vainqueur... du péché, sauveur, pénitent universel, juge et consolateur ». Si l'homme participe à ces états il devient fort et libre.

6° Les *sources* que Ségur utilise – sa propre formation n'excède pas celle qu'il a reçue au séminaire – sont abondantes et multiples. Il puise aux meilleurs auteurs. Bien entendu, saint Paul qu'il cite 540 fois, et saint Jean, cité 182 fois ; le premier insistant sur la rédemption et la conversion de l'homme pécheur ; le second sur « l'élévation de notre nature, sa transfiguration par la communication de la vie divine ». Mais Ségur n'ignore pas que cette doctrine fondamentale fut souvent commentée par des Pères comme Ambroise et Irénée, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Macaire, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Grégoire le Grand ; mais aussi Ignace d'Antioche, Athanase, Hilaire, Cyprien... Les grands auteurs du Moyen Âge lui sont également familiers : Bonaventure et Thomas d'Aquin, sans compter les saintes Marguerite de Cortone, « la grande pénitente franciscaine », Gertrude, Catherine de Sienne... Plus près de nous, Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola, Suárez... Pour le 17e siècle, son guide principal est à l'évidence Olier qui impressionne Ségur par tant d'efforts décrits pour « faire la guerre au vieil homme » dans le but unique d'« établir Jésus dans l'âme ».

Cette dette fondamentale lui permet d'avouer qu'il est un « emprunteur » et de confier que sa « vocation écrivassière » le conduit à « voler le bien d'autrui pour se l'approprier », s'en « revêtir et en vivre », tout en assurant que sa façon à lui est de méditer ces profondes analyses afin que « les toutes petites gens puissent s'en régaler ». Ainsi fait-il pour Jean de Bernières, dont il admire les expériences mystiques, pour Bossuet, d'un mysticisme plus accessible. Remarquons l'absence, totale semble-t-il, de Fénelon. Mais François de Sales est à part de tous : ce saint, « non moins profond en doctrine que ravissant en charité et sainteté », rendant simples et aimables les questions les plus ardues et rayonnant si évidemment le Christ. Ségur n'est donc pas l'élève d'un seul maître.

Il lui arrive parfois de se laisser porter à l'imprudence. Certes, il soumet ses textes à des correcteurs sévères, mais l'Index l'égratigne à propos d'une confusion entre la présence du Seigneur par la grâce et cette même présence par l'Eucharistie. Ségur corrige avec humilité.

2. Il se montre aussi excellent DIRECTEUR D'ÂMES en ces décennies où les réserves ne manquent guère contre cet art exigeant et austère. Ne trouvait-on pas excessive la « trop exclusive influence d'Olier qui faisait perdre contact avec cette humanité que nous coudoyons et qui vit sur la terre ? ». Lui donne beaucoup de temps et d'application à ce ministère qu'il pratique jusqu'à sa mort. Il confesse et dirige de très nombreux prêtres, mais aussi des enfants, des adolescents, des étudiants, des soldats. Il aide enfin des adultes en responsabilités : industriels, hommes politiques.

Pour mener correctement cette entreprise, il estime qu'il doit demeurer humble, doux, patient, ne cherchant que Jésus Christ dans la conduite des âmes. Le directeur doit être guide et conseiller, jamais maître : « Vous demeurerez toujours libre d'agir et responsable de vos actes ». Il s'agit de discerner le vrai, d'agir par suggestions. Le directeur doit s'effacer quand son rôle n'a plus de raison d'être.

La direction de Ségur, orale comme écrite, est abondante et simple, s'intéressant à d'infinis détails, affectueuse et douce – comme celle de François de Sales. La sensibilité du cœur est évidente, sensibilité raisonnée d'ailleurs, plaisante le plus souvent, mais volontiers grave quand il apparaît qu'on résiste à la grâce. Ségur s'impose des sacrifices pour les âmes des siens. « Être Jésus en tout, partout et toujours », tel est le permanent rappel du directeur à ses dirigés de tous âges qui parfois s'essoufflent par le dur travail qu'exige cet abandon opposé d'ailleurs à tout quiétisme. « Il faut *Le* laisser penser, juger, aimer, vouloir, agir, parler, souffrir, prier, tout faire en un mot, par vous et en vous... ». Le tout étant de se déprendre de soi-même, « faire le vide et y mettre Jésus ».

Les moyens ? D'abord une bonne préparation, plus facile à réaliser chez les jeunes ; connaître leurs goûts, leurs aptitudes, afin de bien discerner les appels possibles à l'état de mariage, du célibat consacré ou du sacerdoce. Un autre moyen : les sacrements, plus particulièrement l'Eucharistie, la pénitence, toutes deux immenses canaux de grâce et vraie nourriture. Pré-

curseur de Pie x, Ségur réclame la communion pour les enfants : elle chasse le scrupule, broie la tristesse et la contention. Chez les adolescents, il pense que la communion doit être fréquente : elle leur fait aimer la perfection et fortifie leur foi. Bien entendu, une place de choix sera réservée à l'oraison mentale, celle enseignée dans l'*Introduction à la Vie dévote*, avec insistance sur la préparation (lecture et méditation de l'Évangile) et le recueillement (mise en présence de Jésus vivant en soi). L'oraison n'est pas une affaire d'étude, mais d'amour. Inutile d'entreprendre un travail de recherche ou d'imagination ; simplement se laisser dépouiller de son sens propre et devenir ainsi un instrument dans la main de Dieu. Cela n'est possible qu'en s'aidant soi-même, donc en imitant Jésus Christ dans la quotidienneté des jours. Il ne minimise pas la prière vocale traditionnelle (*Pater, Ave, Credo, Confiteor*). Memento de doctrine, ces formules stimulent la pensée et « excitent les sentiments ».

L'oraison ainsi conduite mènera, pense Ségur, à un programme d'intelligente ascèse. Est à éviter, à tout prix, cette forme d'ascétisme « qui travaille l'âme et parfois la fatigue ». Il faut trouver une ascèse qui enseigne la liberté, la dilatation du cœur, le calme, l'amour, donc la paix donnée par le Christ intérieur. Paix et joie, c'est-à-dire douceur et patience, ne sont nullement séparées chez Ségur. Inversement – comme pour François de Sales –, la tristesse doit être combattue comme un péché grave. Elle « abat et décourage, dessèche l'esprit, l'imagination et le cœur ». Elle engendre le scrupule, « cette caricature de la conscience », ce constructeur de prison intérieure. La joie bien vécue permet la délicatesse de cœur fondée sur l'amour et non sur la crainte. L'expérience du directeur le conduit d'ailleurs à se sentir impuissant à donner la paix à ces « entêtés, obnubilés par leur propre conscience ». Inversement, il est des cas où le directeur connaît le bonheur de faire naître en ses dirigés des désirs de perfection dans le monde ; il les oriente alors vers les divers tiers-ordres qu'il connaît spécialement. N'écrit-il pas une brochure à leur sujet ?

3. **Activités pastorales.** – Dès son retour à Paris, en 1856, Ségur, aveugle, introduit cette spiritualité dans les diverses activités auxquelles il se livre.

1. La jeunesse ouvrière. – Auprès de Maurice Maignen, d'Armand de Melun, de l'abbé de Girardin, des curés de Saint-Sulpice et de Saint-Thomas-d'Aquin, Ségur donne son appui à l'Œuvre de Notre-Dame de Nazareth.

De jeunes apprentis y viennent se détendre, recueillir conseils et appuis pour l'acquisition d'un emploi ou simplement la découverte d'un atelier d'apprentissage. Ségur célèbre le plus souvent la messe dominicale suivie d'une instruction. Devant de plus âgés, il aborde des sujets de doctrine et de spiritualité (insistant beaucoup sur la grâce). Il s'emploie à créer une Association des Apprentis, prolongée par une Association des jeunes ouvriers. Bien entendu, il se met à la disposition de tous pour la confession et pour l'organisation de visites de familles très pauvres. N'a-t-il pas établi dans ce patronage une conférence de Saint-Vincent-de-Paul ?

L'apostolat de Ségur auprès de la jeunesse ouvrière le prédispose à recevoir la charge de président de l'Union des Associations ouvrières catholiques. Les Associations locales, en effet, manquent d'efficacité. Comme lien, il existe bien un modeste bulletin, *Le jeune Ouvrier*, que connaît Ségur dès les années 1856-1857. Mais des rencontres de responsables apparaissent désormais nécessaires. Au début d'août 1870, le congrès qui réunit 80 délégués venant de différents diocèses jette « les bases d'une grande fédération catholique ouvrière » destinée, écrit Louis Veuillot, « à combattre les désolantes doctrines de l'Internationale communiste ». L'accord est conclu, en particulier sur le titre : « Union des Associations ouvrières catholiques ». Cette Union est soumise à la hiérarchie et son but est exclusivement religieux. Ségur en est le président. Il y amène l'idéal de la Société de Saint-Vincent-de-Paul ; esprit de vie intérieure surtout : « Nous ne serons les sauveurs des ouvriers que si nous savons être des saints ». Cet idéal ne saurait oblitérer le souci du « bien être matériel et du bonheur de l'ouvrier en ce monde ». Mais le premier objectif demeure la recherche du salut des âmes qui « conduit infailliblement à des résultats sociaux ».

Bureau central à Paris, bureaux diocésains, publications périodiques constituent l'organisation à laquelle Ségur tient à n'attribuer qu'un rôle d'animation des entreprises diocésaines ; au bureau central le travail consiste à « renseigner, encourager, affilier les œuvres à l'Union..., préparer et organiser les congrès, choisir toutes les occasions de répandre les idées chrétiennes dans les masses par la parole publique et la presse ». Ce bureau publie chaque mois la *Revue des Associations ouvrières catholiques*, remplacée en 1875 par le bulletin hebdomadaire *L'Union* qui renseignait les directeurs locaux. Le bureau avait recommandé pour les ouvriers une autre publication rédigée par Maurice Maignen, *Le moniteur des jeunes ouvriers*, qui enthousiasme Ségur. En 1875 ce journal s'unit à *L'Union* où Ségur publie chaque semaine des directives spirituelles.

Ségur s'intéresse de près aux Assemblées annuelles de l'Union. Il y voit l'amorce d'un renouveau chrétien pour les ouvriers. Il s'intéresse avec quelque préférence, à partir de 1873 (congrès de Nantes), à ce qui touche de plus près les ecclésiastiques chargés d'aumôneries dans les œuvres ouvrières. Au congrès de Bordeaux (1876), il donne trois conférences remarquées sur la nécessité d'une vie intérieure plus profonde pour les prêtres adonnés à cet apostolat délicat. Il insiste sur l'humilité, sur l'Eucharistie. Dieu, dit-il, « refuse sa grâce aux vaniteux qui se cherchent eux-mêmes dans les œuvres ». Ségur demande même aux évêques d'établir des cours spéciaux dans leurs séminaires pour l'étude des œuvres ouvrières. Notons que, malgré la réticence de beaucoup d'amis de l'Union, il donne son appui à l'Œuvre des Cercles d'Albert de Mun et à celle de Léon Harmel pour qui il obtient du pape un bref de félicitations.

Assurément lorsqu'en 1881 disparaît Ségur, le grand essor n'est pas encore pris. Beaucoup de « conservateurs » viennent à l'Union dans l'espoir d'une restauration monarchique. Si, après lui, l'Union sommeille faute d'animateurs, un vice-président, le Père Anizan, apparaît à la fin du siècle, qui lui redonne activité et méthode. Se dégageait ainsi progressivement la formule de l'Action catholique moderne.

2. L'apostolat de Ségur s'oriente aussi vers la jeunesse étudiante, plus protégée que la jeunesse ouvrière, qu'il veut rapprocher de cette dernière : prédications de retraites de rentrée ou de première communion (particulièrement au collège Stanislas qui avait besoin de reconquérir la confiance du clergé et des familles) ; bénédictions de mariages d'anciens élèves ; baptême de nouveau-nés ; mais surtout soin particulier pour donner aux jeunes l'équivalent en culture religieuse de ce qu'ils reçoivent en connaissances et en culture profanes, telles sont les activités soutenues de Ségur. Il cherche, comme pour les jeunes ouvriers, à créer une association de collégiens qu'il rêve de voir se prolonger pour les jeunes étudiants et les jeunes intellectuels. Il reçoit certains jeunes gens et même des

hommes en pleine activité pour former un groupe placé sous le vocable de saint Philippe Neri dans le but de traiter les questions des rapports entre la foi et la science. Il publie en 1867 un petit livre sur *La foi devant la science*, que Pie IX approuve par un bref de félicitations. Enfin, il montre son soutien aux Universités catholiques naissantes en rappelant à plusieurs occasions l'importance que doivent occuper la philosophie et la théologie de saint Thomas en tant que base fondamentale des enseignements.

3. Ségur met le plus grand soin à la réflexion sur la FORMATION DU CLERGÉ. Il l'estime essentielle au double point de vue de la vie intérieure et de l'acquisition des « sciences de la religion ». Outre qu'il se montre fort exigeant dans l'analyse des qualités requises pour engager ou maintenir un jeune dans un séminaire, il se charge souvent de préparer des candidats. Dans les séminaires, il lui arrive de prêcher des retraites au cours desquelles il insiste sur l'oraison, les sacrements, l'union à Dieu. Il conseille aux plus doués des études plus fortes que celles du séminaire et demande à ceux qui deviennent prêtres de bien prendre conscience de la charge des âmes et de l'instruction indispensable à donner aux fidèles.

Il s'intéresse en même temps aux petits séminaires de Montmorillon, Versailles (où, lors d'une cérémonie, il rencontre Ch. Gounod), Séez, Beauvais, Mayenne, Sainte-Anne d'Auray. Il fait renaître pour quelques années une communauté de jeunes : les Clercs de Saint-Sulpice ; trente prêtres en sont sortis de 1864 à 1882. Il entretient aussi des relations serrées avec la communauté des Chanoines réguliers de Dom Gréa, à Sainte-Claude (DS, t. 6, col. 802-08).

4. Un renouveau est entrepris par LES PROTESTANTS dans la deuxième décennie du 19e siècle. Après la Restauration, ce mouvement est aidé financièrement par diverses sociétés créées à Genève et à Londres. Leur objet est d'entraîner des conversions chez les catholiques. Forcément des réactions apparaissent, d'autant plus vives qu'à côté du protestantisme soucieux du dogme, se profile un protestantisme libéral, indifférent à la Trinité, à la Rédemption et à la divinité de Jésus, s'identifiant « de plus en plus avec le mouvement rationaliste ». Ne va-t-on pas vers une alliance formelle entre ce protestantisme et la libre-pensée, comme semblent l'avoir compris Eugène Süe et Edgar Quinet en 1856 et 1857 (le dernier parlant alors d'« alliance entre l'irréligion et le protestantisme pour une guerre d'extermination du catholicisme ») ?

Depuis Nîmes et sa région, Emmanuel d'Alzon (DS, t. 1, col. 411-21), fondateur en 1845 des Augustins de l'Assomption, intéresse des jeunes élèves de collèges tenus par les Assomptionnistes pour qu'ils réagissent contre cette propagande. Il rêve d'une association de grande envergure, alerte des personnalités catholiques tant à Paris qu'à Genève (où il est bien accueilli par le futur évêque, l'abbé Mermillod, qui envisageait une association semblable). Dès novembre 1856 Alzon demande à Ségur de souscrire au programme de son association qui a François de Sales comme patron. Devant le « péril protestant » et malgré des réserves et des hésitations, Ségur accepte la présidence. Le but de l'entreprise est la « conservation et la défense de la foi menacée et vivement attaquée par l'impiété et le protestantisme ». Les moyens ? « Renseigner les catholiques sur les activités des adversaires, ... soutenir ou fonder toutes œuvres utiles à ce dessein et ce dans toute la France ».

Très vite l'œuvre se répand dans un diocèse bien connu de Ségur, car dès 1858 y réside une religieuse qu'il apprécie : la supérieure de la Visitation à Troyes, Mère Chappuis (DS, t. 2, col. 496-98). En 1860, l'œuvre s'établit à Rome. La plupart des diocèses français sont bientôt concernés. Les difficultés ne manquent pas (surtout dans l'ouest et particulièrement en Bretagne où les évêques, se sentant peu concernés, apprécient moins les objectifs de l'Œuvre). De leur côté, certains préfets du Second Empire veulent éviter les tensions dans leurs départements. L'œuvre publie un bulletin mensuel pour diffuser les nouvelles, ainsi que divers livres ou brochures dictés en un style familier par Ségur. Leur lecture peut étonner, car il s'agit d'une véritable apologie de la controverse et Ségur est très attaché à cette méthode. Le succès pratique est important, mais les attaques ne manquent pas.

5. Dans la même perspective, Ségur considère que, si le protestantisme est dangereux, LA LIBRE PENSÉE ou L'INDIFFÉRENCE le sont au moins autant. Pour « conserver et défendre la foi », Ségur songe à créer une branche de l'Association : un groupe de prêtres particulièrement formés à l'évangélisation des plus démunis. Approuvé par le cardinal Morlot, il crée le 29 juin 1858 une Conférence des prêtres de saint François de Sales dont le but est évidemment la sanctification des personnes, mais avec une spécificité : le salut du peuple des banlieues. Dans cette intention, Ségur, assisté de deux vice-présidents, s'emploie à former les confrères à cet apostolat spécialisé, au travail en équipe et à la parole publique, aidant ainsi les curés des paroisses de banlieue par des prédications adaptées, des missions, des retraites, des réunions religieuses, des œuvres d'apprentis et même des œuvres de soldats.

Les résultats d'abord timides s'amplifient bientôt (Ménilmontant, La Villette en 1859 ; puis diverses paroisses populaires de province : Lyon, Valence, Bourges, Chartres, Bayonne, Nîmes). Mais l'œuvre ne dure pas. Les prêtres spécialisés demeurent dans leurs postes en paroisse ou reçoivent des affectations qui les empêchent de poursuivre. Après la guerre, le cardinal Guibert, archevêque de Paris, veut reprendre, à la demande de Ségur, cette formule. Mais les circonstances sont autres, car des centres d'apostolat se sont créés entre-temps (l'œuvre des Jésuites allemands rue Lafayette ; celle des Rédemptoristes à Ménilmontant ; celle des Franciscains, boulevard de Plaisance ; etc.).

Une autre branche de l'Association de saint François de Sales est l'Œuvre des Comités du dimanche fondée en 1872 et que soutient fortement Ségur. Elle repose sur des comités de dames établis en liaison avec les directeurs diocésains de l'Association, en vue d'obtenir que « le dimanche soit respecté tant par les particuliers que par les industries ».

6. Tout cet effort suffirait à faire apparaître LES SYMPATHIES SALÉSIENNES de Ségur. Encore faut-il souligner la fidélité qu'il témoigne au monastère de la Visitation de la rue de Vaugirard où il avait vécu et où était décédée en 1868 sa sœur Sabine. Ségur y fait de fréquentes visites et y prêche tous les vendredis de Carême. Les Visitations d'Annecy et de Troyes sont ses préférées après celle de Paris. Ségur met aussi la main – sans d'ailleurs se placer au premier plan – à la création, par l'abbé Brisson (DS, t. 1, col. 1962-66), des Oblates de Saint-François de Sales et en 1875 de celle des Oblats.

Entre-temps, son fils spirituel l'abbé Henri Chaumont (DS, t. 2, col. 813-18) a l'idée de faire pénétrer dans le monde l'esprit salésien. Ségur l'approuve et le conseille. Chaumont, vicaire d'abord à Saint-Marcel, puis à Sainte-Clotilde,

s'appuie sur une ancienne élève de la Visitation de Metz (Madame Carré de Malberg), pour créer fin 1872 les Filles de Saint-François de Sales, « association de personnes du monde sans caractère officiel, sans vœux, mais s'exerçant... à une véritable perfection religieuse ». Ségur aime à se dire plaisamment « le grand-père » de la petite société et exhorte les associées à traduire dans leur vie l'enseignement de l'*Introduction à la vie dévote.*

Il lui fallait, le jour où l'abbé Chaumont viendrait à disparaître, des prêtres imbus de la spiritualité salésienne. Ainsi naît l'idée d'une société de prêtres formés spécialement à la direction des âmes dans l'esprit de François de Sales – et particulièrement des filles de Saint-François de Sales. Là encore, Ségur est le conseiller et le père spirituel de cette nouvelle société de prêtres engagés dans la voie de perfection. Cette société est approuvée en octobre 1876 par l'évêque coadjuteur de Paris, Richard, sous le nom de Prêtres de Saint-François de Sales. La spiritualité de ces prêtres fait apparaître la nécessité d'actes quotidiens de mortification pour les âmes dont on est chargé. Elle comporte aussi une retraite du mois, chaque année une grande retraite et une lettre trimestrielle au père spirituel. Ségur s'astreint à écrire en plus à chaque membre le jour de sa fête. Au moment de sa mort, Ségur, qui espérait voir se grouper en cette association une cinquantaine de prêtres, fut heureux d'en compter plus de cent.

7. Dans le domaine de la PIÉTÉ EUCHARISTIQUE, Ségur a également marqué son temps. Selon les enseignements du concile de Trente, il souligne la nécessité de défendre l'essence du catholicisme par une grande extension des œuvres eucharistiques, en particulier l'adoration perpétuelle fondée vers 1848-49, par Monseigneur de la Bouillerie. Il donne à cette œuvre des subsides importants. Il publie plusieurs écrits populaires destinés à propager et renforcer le mouvement eucharistique : *Prie-Dieu pour l'adoration du saint Sacrement* (1859) ; *La très sainte communion* (1860) ; *La Présence réelle* (1865) ; *La Messe* (1869). Il multiplie les prédications et les sermons sur l'Eucharistie « nourriture et remède de l'âme ».

Naît alors l'idée des congrès eucharistiques. Ségur aide de ses conseils les organisateurs potentiels. En raison des événements politiques de 1879, rien n'est possible à ce moment. Mais en 1881, Ségur réussit et il préside le comité préparatoire à la tenue du premier congrès eucharistique international qui s'ouvre à Lille en juin. Trop tard, il est vrai, pour qu'il en voie l'ouverture, car il meurt le 9 juin.

Ségur a fondé et soutenu des œuvres qui ont continué après lui (Union des Œuvres, Congrès eucharistiques). Il a donc été engagé dans son temps en homme de foi ; sans doute même en mystique. Sa direction spirituelle a laissé des traces chez beaucoup de ses fils, prêtres ou non, dont il aida ou contribua à modifier l'orientation. Sa spiritualité personnelle, surtout par l'oraison, fait de lui sinon un précurseur, du moins un réveilleur. Il a vécu du mystère de l'adoption divine. Remontant aux sources et s'appuyant sur les auteurs les plus autorisés, il s'efforce, avec la douceur salésienne, de mettre à la portée des plus simples les doctrines de l'École française. Il eut des successeurs, tels les jésuites Germain Foch et R. Plus. Il s'est employé à détruire le « conformisme pharisien, le scrupule et le rigorisme, l'esprit de crainte », les remplaçant par l'amour.

Il a su tirer des pauvres de la misère, des infirmes du désespoir, des soldats de l'ennui, des bagnards de l'abandon, de jeunes apprentis ou ouvriers de l'indifférence morale. Il les transforme en *apôtres de leur milieu.* Il intéresse des prêtres à pénétrer plus profondément la science religieuse, mais aussi à rechercher une plus grande union avec le pape et avec l'Église.

Ségur fut discuté en raison de certains traits de son caractère volontiers impétueux, de la vigueur de sa verve polémique et parfois de la verdeur de son langage. Mais rien n'étouffe ses vertus. Il ne fut pas l'homme d'un système, ses actions si diverses s'inspirant toujours de l'actualité. La multiplicité de ses activités pastorales et la très importante diffusion de ses écrits font de lui une figure marquante de l'Église de France au 19e siècle. Ses écrits plus directement spirituels prolongent et diffusent l'influence de François de Sales.

La série intitulée *La Piété et la Vie intérieure* parut d'abord à Paris, 8 vol., 1864-1866 ; les divers volumes ont été plusieurs fois réédités séparément. – Les divers opuscules ont été réunis en trois séries sous le titre général d'*Œuvres* (10 vol., Paris, 1867-1877). Pour le détail des éditions et traductions, voir le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. Nat.* (de Paris), t. 169, col. 963-95.

Anatole de Ségur a publié des lettres : *Lettres de Mgr de Ségur,* 2 séries, Paris, 1882-1883 ; *Aux jeunes gens. Lettres de... à ses fils spirituels,* Paris, 1897 ; *Lettres de ... à ses filles spirituelles,* Paris, 1899.

Études. – Marquis A. de Ségur, *Mgr de Ségur. Souvenirs et récits d'un frère* (2 vol., Paris, 1882 ; 8e éd. du t. 1, 1883 ; 29e éd. du t. 2, 1934). – H. Chaumont, *Mgr de Ségur, directeur des âmes* (2 vol., Paris, 1884). – M. Éven, *Mgr de Ségur* (Paris, 1937). – L'ouvrage essentiel est la thèse de doctorat de M. de Hédouville, *Mgr de Ségur. Sa vie, son action* (Paris, 1957 ; bibliogr. p. 668-83). – Sur l'action sociale catholique au temps de Ségur, voir J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social* (Paris, 1951, table).

DS, t. 1, col. 413, 1042-43, 1695 ; t. 2, col. 813, 1285 ; t. 3, col. 1139-40 (direction spirituelle) ; t. 4, col. 1633, 1651 ; t. 5, col. 11, 970, 974, 984 ; t. 6, col. 159-60, 168, 802, 808 ; t. 7, col. 944, 1224 ; t. 8, col. 297, 300, 1048 ; t. 9, col. 516 ; t. 11, col. 306.

Yves MARCHASSON.

SEGURA (JEAN LÓPEZ DE), prêtre, 16e siècle. – Juan López de Segura a édité à Burgos le *Libro de la instrucción cristiana y ejercicios espirituales* (1554 ; la censure est datée de 1552), et le *Confesionario para conocernos y tomar aviso contra vicios* (1555), dédiés respectivement à la reine Marie Tudor et au prince Carlos.

Parmi ses sources citons surtout Thomas d'Aquin et ses commentateurs (Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Antonin de Florence et les dominicains espagnols Francisco de Vitoria, Pedro de Soto et Bartolomé Carranza de Miranda), sans oublier d'autres scolastiques comme Pierre de la Palu, Richard de Mediavilla, Jean Duns Scot et Gabriel Biel. Il faut y ajouter la tradition spirituelle : les saints Basile et Augustin, le Pseudo-Denys, Jean Climaque, Bernard, Richard de Saint-Victor, surtout saint Bonaventure et les pseudo-Bonaventure (Hugues de Balma, Jacques de Milan), Gerson, Ludolphe le Chartreux, Herp, Séraphin de Fermo, Pierre de Lucques, les espagnols Vicente Ferrer, Raymond SIbiuda, Alonso de Madrid, Ignace de Loyola et Bernabé de Palma. Ayant beaucoup lu, Segura cite plus de cinquante auteurs et différents conciles.

Dans le *Libro de la Instrucción,* Segura se déclare partisan de la vie mixte (f. 3r, 184r) ; il parle abondamment des commandements et des vertus, mais il remarque que celui qui, le pouvant, ne s'adonne pas à la contemplation est comme « un religieux sans religion » (f. 6r-v). Il propose rarement une invitation

sans y ajouter un « orden de obrar y proceder » (f. 101r). Dans le prologue, il se lamente de ce que certains s'empressent plus à critiquer les livres spirituels qu'à les interpréter pieusement.

L'œuvre se divise en deux parties. La première traite des points suivants : on ne doit pas entrer dans le temple de l'exercice intérieur sans s'adonner à la simplicité chrétienne, à la lutte contre les vices et à l'acquisition des vertus (f. 1r-95v). La seconde montre que, loin de se contenter de peu, il faut tendre à la perfection de la contemplation ; celle-ci doit être précédée par la méditation pour se laisser instruire par le Christ, par l'Eucharistie et la pratique de l'oraison intérieure (f. 96r-184r).

Une des nouveautés de cet écrit est que, tout en ayant présente à l'esprit la voie affective du *recogimiento,* Segura prend comme point de départ les idées de Savonarole sur la simplicité externe et interne (f. 1r-22v) ; il est ici influencé par les disciples du dominicain Juan de Hurtado (f. 179r). Il l'est aussi par Luis Vivés, disciple d'Érasme, dans la considération des vices et des vertus (f. 22v-95v). Plus important, il centre la vie contemplative autour de l'Eucharistie et du cycle liturgique. Il n'oublie pas non plus la clarté et la pénétration du discernement, héritage de saint Ignace (f. 96r-184r). Pour connaître Dieu, le chemin de la théologie scolastique est plus large et plus pénible que la voie mystique (f. 99v).

L'exercice des commençants consiste dans la connaissance de soi-même, dans la considération des fins dernières et de la miséricorde de Dieu. C'est ainsi qu'on parvient à la crainte de Dieu, principe de la sagesse (f. 117v-128r). L'état des progressants et celui des parfaits sont présentés conjointement à cause de leurs implications réciproques (f. 101v). La voie du désir commence par la reconnaissance pour les bienfaits naturels et surnaturels (f. 129rv). L'auteur propose des pratiques pour le soir et pour le matin qui préparent l'offrande des œuvres (f. 132v, 147r, 154r). D'après saint Jérôme, saint Bonaventure et « un teólogo grave » (allusion à Luis Vivés dans sa *Digresión para contemplar las aflicciones de Cristo,* traduite du latin par Diego Ortega, Burgos, 1537), le cœur de la méditation affective est la Passion de Jésus, car son Humanité est la porte par laquelle on entre dans sa divinité (f. 153r).

Les deux pieds qui permettent de parvenir à la contemplation sont l'entendement et l'affectif ; le premier dirige, le second donne l'impulsion. L'affectif requiert toujours une certaine connaissance, quoique par voie réceptive (f. 153v) il puisse agir, comme dit Hugues de Balma, « sin que preceda actualmente acto del entendimiento » (f. 155r, cf. Balma, *Theologia mystica, Quaestio unica*). Le désir s'élève jusqu'à la plus haute partie de l'âme, en son centre où Dieu demeure, et l'âme reçoit là une très haute connaissance de sa bonté, soit par ignorance soit par expérience (f. 155v-157v citant Pseudo-Denys, *Noms divins* 7, 3 ; cf. Balma, III, 5). D'après Richard de Saint-Victor, il y a six sortes de contemplation pour parvenir jusqu'à l'*excessus mentis* (f. 160r-162v ; cf. *Benjamin major* 5, PL 196, 167-192). Segura consacre son dernier traité à l'abandon intérieur, à la suite de Séraphin de Fermo et de Herp, et au discernement, résumant l'enseignement de saint Ignace.

Le *Confesionario* est un livre de morale spirituelle orienté vers le sacrement de pénitence. Segura le divise en trois parties : la première expose les seize conditions que doit remplir le pénitent, d'après saint Thomas, *In IV Sent.*, et cinq autres visant le confesseur, avec des éclaircissements et commentaires de Cajetan et Sylvestre de Ferrare (f. 4r-42v). La 2e partie décrit les péchés en pensée, paroles, action et omission ; elle propose, dans chaque cas, une qualification pour aider le pénitent à se connaître et à se confesser (f. 42v-109r). La 3e explique ce qu'il est nécessaire et convenable de faire après la confession. Elle propose quelques exercices qui aident à se préserver du péché et à croître dans la grâce ; l'ensemble est orienté vers l'oraison intérieure (c. 7) qui atteint son but dans la communion fréquente (c. 8-10).

Les livres recommandés sont significatifs : Séraphin de Fermo et Louis de Grenade, pour s'orienter vers les choses spirituelles ; saint Grégoire, Thomas d'Aquin (2a 2ae, q. 182), Antonin de Florence et Cajetan pour progresser dans les œuvres de charité. Pour une lecture plus affective, les *Collationes* de Jean Cassien, les *Méditations* et les *Soliloques* du Pseudo-Augustin, ainsi que l'*Imitation de Jésus Christ* ; pour les progressants et les parfaits, Segura recommande son propre *Libro de la instrucción* (f. 132v).

Juan López de Segura fait preuve d'un réel souci pastoral ; il a su synthétiser harmonieusement bien des courants spirituels et offrir en un corps de principes les richesses offertes par les réformes dominicaine, franciscaine, ignatienne, humaniste et tridentine.

N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 720-21. – B.J. Gallardo, *Ensayo de una bibl. española de libros raros y curiosos,* t. 4, Madrid, 1889, p. 578. – M. Martínez Añíbarro y Rives, *Diccionario biográfico y bibliográfico de autores de..., Burgos,* Madrid, 1890, p. 231.

M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne,* Paris, 1937, p. 634-35, 638, 642 (trad. espagnole, Mexico-Buenos Aires, 1950). – *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España,* t. 2, Salamanque, 1971, p. 249 ; t. 3, 1971, p. 512-13. – M. Andrés, *Los Recogidos,* Madrid, 1975, p. 688-92. – DS, t. 3, col. 394-95.

Saturnino López Santidrián.

SEILERN (Antoine), chartreux, 1720-1793. – Né à Wil (canton de Saint-Gall, Suisse) le 21 septembre 1720, Antoine Seilern prit à vingt ans l'habit à la chartreuse voisine d'Ittingen (canton de Thurgovie) et y fit profession le 6 octobre 1741. Il y passa toute sa vie.

Seilern fut nommé vicaire (sous-prieur) sans doute dès 1749. Le 25 octobre 1760, à la suite d'une élection priorale qui n'aboutit pas, le visiteur de la province l'établit supérieur intérimaire. Dès le 8 novembre suivant, le général de l'ordre le nomma prieur. Bon administrateur, Seilern assura la restauration de l'église à partir de 1763 (avec de fort beaux stucs baroques) et la réorganisation de la bibliothèque dans de nouveaux locaux. Des difficultés amenèrent les chapitres généraux de 1785 et 1786 à ordonner une enquête sur le maintien de Seilern dans sa charge ; elle lui fut favorable et il resta prieur jusqu'à sa mort, le 5 décembre 1793.

Seilern a laissé une œuvre considérable, en mss autographes ou annotés de sa main : 1) *Exhortator Domesticus,* 1767-1769 ; copie moderne (ms Sélignac 58) d'un autographe jadis conservé à la chartreuse de Pavie, puis à celle de Vedana et aujourd'hui égaré ; – 2) *Scientia Sanctorum,* 1772, 2 vol. (Grande Chartreuse, ms 3 Seyl 1) ; – 3) *Sermones capitulares,* 4 vol. (ibid., 3 Seyl 2) ; – 4) *Annus Eucharisticus... ad usum animae cartusianae,* 1774-1779, 22 vol. (*ibid.,* 3 Seyl 3) ; – 5) *Meditationes de Imitatione Christi et de Festis B. Mariae,* 1782-1790, 11 vol. (*ibid.,* 3 Seyl 4) ; man-

quent les vol. sur la Passion, composés entre 1783 et 1787 ; – 6) *Chronicon Ittingense,* 1781 (*ibid.*, 3 Seyl 5).

Dans les textes plus directement spirituels (n. 1-2, 4-5), les genres littéraires sont variés (sermons, méditations, exercices groupant autour d'une méditation un cantique allemand ou latin et une « histoire » tirée du martyrologe), mais l'unité d'inspiration est parfaite : on ne peut pas mieux définir l'œuvre spirituelle de Seilern que comme une très abondante amplification des *Exercices* d'Ignace de Loyola. Ainsi l'*Exhortator Domesticus* traite de la 1re semaine, les trois autres ouvrages des trois autres semaines.

La méditation du « Fondement » place vigoureusement la fin de la vie humaine dans le service de Dieu, mais celui-ci est conçu essentiellement comme une morale, matérialisée par l'acquisition des vertus, lesquelles sont les « fruits » de la méditation. D'où une vue très analytique de la vie spirituelle, que fragmentent encore de nombreuses dévotions, fussent-elles importantes : celles de l'Eucharistie, du Sacré-Cœur et, presque partout présente dans les dernières œuvres, celle de Marie : en 1789 le vieux prieur prend la résolution de réciter un rosaire quotidien et de célébrer la messe « de Beata » aussi souvent que le permettront les rubriques. Il méditait encore comme un débutant alors que les allusions à sa charge priorale ne permettent pas de douter qu'il écrit pour sa propre édification.

La théologie spirituelle de Seilern demeure superficielle. Dès 1767, dans l'*Exhortator,* il dégageait quatre fins de la vie cartusienne (prière chorale, pénitence, solitude pour Dieu, exemple donné à l'Église ; III, exhort. 5-8) ; l'union à Dieu dans la charité n'est l'objet que d'une brève allusion et disparaît derrière les valeurs de détachement.

De surcroît, Seilern n'est guère original : ses titres et préfaces précisent modestement que ses écrits sont tirés « ex variis probatis auctoribus ». Seul l'*Exhortator* nomme sa source principale (l'ouvrage de même titre du prémontré G. Lienhardt † 1783) et trop souvent se borne à remplacer les exemples pris dans l'histoire de Prémontré par d'autres tirés des chartreux P. Dorland ou I. Le Masson. Mais il copie aussi par sermons entiers l'évêque de Cadix José de Barzia (traduit en latin en 1721-1737). Les autres ouvrages de Seilern ne mentionnent pas nettement leurs sources modernes ; on identifie sans peine des emprunts faits aux jésuites J. de Galliffet † 1749 et Fr. Neumayr † 1765, et au chartreux J. Rigaud de Montenard † 1791. Il est certain enfin que Seilern n'est pas l'auteur des cantiques allemands de l'*Annus Eucharisticus* ni des hymnes latines rimées qu'il a certainement recueillies dans la liturgie des Bénédictins de Saint-Gall. Par contre, un style très affectif, partout présent, est caractéristique de la manière de notre auteur.

V. Nabantino, *Athenaeus Scriptorum S. Ord. Cart.*, n. 66 (ms, Grande Chartreuse, sans cote). – L.M. de Massiac, *Chronique de la chartreuse d'Ittingen...*, dans *Indiculus des Antiquités suisses,* 1908. – A. Courtray, *Catalogue des prieurs ou recteurs et des religieux de la chartreuse... d'Ittingen,* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique suisse,* 1919-1920. – A. Gruijs, *Cartusiana, un instrument heuristique,* 2 vol., Paris, 1976-1977. – DS, t. 2, col. 771.

Augustin Devaux.

SEISDEDOS (Jérôme), jésuite, 1847-1923. – Jérónimo Seisdedos naquit à Barcial de la Loma (Valladolid) le 30 septembre 1847. Il étudia la philosophie et la théologie aux séminaires de Valderas et de León et passa sa licence à Salamanque. Secrétaire de l'évêque de Mondoñedo (Galice), il persévéra dans ce service jusqu'à la mort de cet évêque. Par la suite, attiré par la vie religieuse, il renonça à ses charges à la cathédrale et entra dans la Compagnie de Jésus, à Loyola, le 12 novembre 1886. Il était déjà professeur au séminaire de Salamanque. Il prononça les vœux de coadjuteur spirituel le 2 février 1897. Dans la Compagnie, il exerça les fonctions de directeur spirituel et prêcha des retraites aux prêtres et aux séminaristes. Il mourut à Carrión de los Condes (Salamanque) le 28 septembre 1923.

Œuvres : – Ses *Estudios sobre las obras de santa Teresa de Jesús* (Madrid, 1886) valurent à Seisdedos le prix du concours public organisé en Espagne à l'occasion du 3e centenaire de la mort de Thérèse d'Avila. On y discerne les préoccupations de l'époque. L'auteur expose les critères qui permettent de lire les récits d'expériences spirituelles personnelles extraordinaires ; il s'efforce de démontrer qu'en Thérèse rien ne s'oppose aux principes de la psychologie, de la philosophie et de la théologie.

Mais son œuvre monumentale (5 vol., Madrid, 1913-1917), qui fait de Seisdedos, à l'égal de J.-G. Arintero (DS, t. 1, col. 855-59), un des meilleurs représentants des études mystiques en Espagne dans la première moitié du vingtième siècle, est ses *Principios fundamentales de la mística.* Les trois premiers volumes donnent l'impression de former, à eux seuls, un tout : le premier traite de la contemplation ordinaire, non mystique ; le deuxième, de la contemplation mystique en général ; dans le troisième on a la classification des degrés de la mystique.

Pour Seisdedos, la contemplation ordinaire est ce simple regard auquel on peut parvenir par la méditation fidèle et l'abnégation. Elle équivaut à ce que d'autres appellent : contemplation acquise. Il s'appuie sur Benoît XIV pour confirmer sa doctrine, et pour prouver son caractère traditionnel, il utilise Grégoire le Grand et Bonaventure, les Victorins, Thomas d'Aquin, Herp et Tauler, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, François de Sales, Fr. Suárez, D. Alvarez de Paz, L. de la Puente, J. Bona, M. Godínez, M. La Reguera, P. Segneri. Il étudie la nature de la contemplation et les précautions à prendre contre les illusions possibles (attachement excessif aux consolations sensibles, molinosisme, dédain de la méditation). Il s'oppose à Ludovic de Besse et à A. Saudreau.

La contemplation mystique se distingue de l'ordinaire, comme d'ailleurs l'ascèse de la mystique, par la différence qui existe entre les vertus et les dons du Saint Esprit (t. 1, p. 41). La contemplation mystique est extraordinaire dans la mesure où elle est surnaturelle, encore qu'il se demande si Dieu, dans sa providence ordinaire, l'accorde à ceux qui n'y mettent pas obstacle. La mystique diffère essentiellement de l'esthétique. Celle-ci satisfait l'entendement, elle ne requiert ni la possession ni l'union et ne rassasie pas l'homme tout entier. La mystique embrasse aussi la volonté dans toute son étendue et dans un ordre surnaturel et divin. « El viaje místico consiste en que vaya el alma alcanzando cada día más perfección en conocer, sentir experimentalmente, amar a Dios... » (t. 2, p. 149). On parvient à la connaissance expérimentale à l'aide des dons de sagesse et de science. La

connaissance intuitive de Dieu atteint son existence, non son essence, sinon sur un mode obscur et imparfait.

Seisdedos explique des termes comme : centre de l'âme, fond, sommet de l'esprit, étincelle de l'intelligence. Il touche à des questions comme la ligature des puissances. Il discute la pensée de Bossuet sur l'*état mystique*. D'après lui, dans tous les degrés de la mystique, sauf dans le dernier, il n'y a pas d'*état* mystique au sens strict. Il considère que visions et révélations ont une importance accidentelle et accessoire. Il s'oppose à ceux qui appellent extraordinaires ces phénomènes accessoires ; pour lui, ce ne sont pas à proprement parler des oraisons, contrairement à ce que dit Surin qui les considère comme oraison plus élevée que les autres oraisons mystiques.

« Jésus Christ dans l'Eucharistie est la porte, le centre, la source de la vie que le mystique reçoit dans la vie présente comme béatitude inchoative et gage de celle qu'il recevra dans la consommation éternelle » (t. 3, p. 599). Dans l'itinéraire spirituel, Seisdedos distingue la purification nécessaire, une période de transition, le recueillement infus, la quiétude et ses diverses phases, l'union et ses diverses périodes. Il étudie particulièrement la nature de l'union transformante.

On croirait qu'avec ces trois volumes Seisdedos a terminé son œuvre. Mais, à cause de sa distinction entre mystique expérimentale et mystique doctrinale, il consacrera deux autres volumes à la mystique doctrinale. Il y aborde les problèmes relatifs à l'interprétation psychologique de la mystique, il discute les positions exposées par le dominicain M.M. de Munninck dans ses *Praelectiones de Dei existentia* (Louvain, 1904), et étudie les divers aspects de la relation entre contemplation et perfection chrétienne.

Pour Seisdedos, la doctrine de la restauration de l'homme par Jésus Christ au moyen de la contemplation est une doctrine traditionnelle. La contemplation entre dans le plan de la providence ordinaire de sanctification. Selon la providence extraordinaire, il se pourrait que certains parviennent à la perfection sans la contemplation. Par suite, celle-ci n'est pas toujours ni pour tous un moyen nécessaire, mais elle est moralement unie à la perfection chrétienne dans le plan de Dieu.

Outre l'exposé de la doctrine de saint Thomas à ce sujet, doctrine inspirée de saint Augustin, du Pseudo-Denis et de Richard de Saint-Victor, Seisdedos expose la synthèse doctrinale de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix sur les relations contemplation-perfection. Il explique aussi comment Ignace de Loyola suppose les dons mystiques pour ses fils et pour ceux qui aspirent sérieusement à la perfection, et cela dans l'ordre de la providence ordinaire de Dieu.

Dans la pratique, Seisdedos pense que, s'il ne faut pas conduire tous les hommes par la voie de la contemplation, il ne faut pas non plus les laisser tous dans la méditation. Il considère comme licite, et même dans certains cas obligatoire, d'aspirer à la contemplation, puisqu'elle est partie intégrante, quoique non essentielle, de la perfection. Il examine les questions psychologiques et les critiques des psychologues modernes à l'endroit des états mystiques.

Ses positions ne manquent ni d'originalité ni de fermeté. Il a des connaissances vastes sur la doctrine mystique des spirituels les plus connus et peut en discuter. C'est un théoricien, mais il est aussi pratique et plein d'onction. Les pages de ses *Principios fundamentales de la mística*, même si elles paraissent parfois compliquées, éclairent par une pensée sérieuse, poursuivie avec rigueur et pédagogie, qui entend conjuguer la spéculation avec le témoignage des mystiques.

Seisdedos a écrit deux autres ouvrages : *El sacerdote y el párroco* (Barcelone, 1918), et *Ensayo de teología popular mariana* (Madrid, 1921), qui, d'une certaine manière, peuvent être considérés comme ouvrages de spiritualité. Ils sont le fruit de son expérience et de son zèle apostoliques. Le deuxième, au jugement de J. de Guibert, est une œuvre excellente.

Aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus : *Assist. Hisp. Vota CC.Spir. 1848-1900* et *Catálogos de las provincias de Castilla y León*, 1888-1924. – *Enciclopedia de orientación bibliográfica*, t. 1, Barcelone, 1964, p. 974. – J. de Guibert, *Nécrologie. Le P. Jérôme Seisdedos Sanz S.I.*, RAM, t. 5, 1924, p. 94-95 ; *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 505-06. – DS, t. 2, col. 2103, 2109 ; t. 4, col. 1016, 1184, 1191 ; t. 6, col. 1299 ; t. 9, col. 539.

Manuel Ruiz Jurado.

SEL. – 1. *Signification symbolique.* – 2. *Ancien Testament.* – 3. *Nouveau Testament.* – 4. *Liturgie.*

1. Signification symbolique. – Le sel fait partie du régime alimentaire de l'homme depuis qu'il mange des céréales et de la viande bouillie. L'usage du sel en tant que condiment et préservateur est devenu par la suite si fréquent et si important qu'il a peu à peu acquis une étonnante variété de significations symboliques.

C'est dans un contexte sacrificiel que les anciens faisaient un usage cultuel du sel. Il est écrit dans le *Lévitique* (2,13) : « Tu saleras toute oblation que tu offriras et tu ne cesseras de mettre sur ton oblation le sel de l'alliance de ton Dieu » (voir aussi 2 *Chron.* 13,4-5 où il est question de l'alliance du sel entre Yahvé et David).

Les alliances se faisaient habituellement au cours d'un repas sacrificiel où le sel était un ingrédient indispensable, non seulement pour relever la saveur des aliments, mais parce qu'il pouvait par lui-même servir à symboliser la convivialité des commensaux. Cela ressort clairement d'un passage d'*Esdras* 4,14 où les Samaritains font appel au partage du sel avec le roi de Perse comme preuve de leur amitié. Les Grecs et les Romains, eux aussi, voyaient dans l'usage du sel à table un sceau de leur fidélité. Les Arabes de leur côté ont toujours exprimé leurs amitiés en disant : « il y a du sel entre nous ».

Cette utilisation symbolique du sel se trouve sans doute dans le mot *sunalizomenos* (*Actes* 1,4), que l'on traduit habituellement par « manger ensemble » mais qui signifie littéralement « prendre du sel ensemble ». Les *Homélies clémentines* ont utilisé ce mot dans un contexte de convivialité (13,4 ; GCS 42, 1953, p. 194).

Ainsi, l'usage du sel dans les sacrifices signifie la fidélité à l'alliance, et en sa qualité préservatrice souligne l'aspect éternel de l'alliance avec Yahvé. Le sel en est venu peu à peu à servir de symbole d'immortalité. Dans cette tradition, Tertullien († vers 220) est allé jusqu'à dire que les corps salés des morts restaient dans les mausolées en attendant le jour de la résurrection (*De resurrectione mortuorum* 27,5, CCL 2, 1954, p. 956).

2. Ancien Testament. – Le sel, comme tout symbole, est ambivalent. L'Ancien Testament lui attribue l'infertilité. Le Psalmiste, par exemple, dit que Dieu « changeait... un pays de fruits en saline, à cause de la

malice des habitants » (107,34). Une des bénédictions les plus importantes de l'ancienne alliance, à savoir, la promesse d'une terre de miel et de lait, devint une malédiction : « lieux brûlés du désert, terre salée où nul n'habite » (*Jér.* 17,6). A ce propos il est intéressant de noter que dans une ville vaincue, les conquérants, après l'avoir rasée, semaient du sel comme signe de ruine perpétuelle et d'infertilité (*Juges* 9,45 ; *Eccli.* 43,19 ; *Soph.* 2,9 ; *Deut.* 29,22). Cette pratique n'existait pas que chez les Hébreux ; elle était également courante chez les Babyloniens, les Assyriens, et d'autres encore (cf. Latham, p. 78-81).

La transformation de la femme de Lot en une colonne de sel présente une image saisissante (*Gen.* 19,23-26). A première vue cela suggère deux thèmes symboliques par rapport au sel : la permanence et la malédiction. Mais au deuxième abord, cette histoire fait plus penser à des mythes concernant des mécréants réduits en pierre qu'au symbolisme du sel. Dans cette perspective, Philon dit de la femme de Lot qu'elle est devenue *pierre* (*Legum Allegoriae* 1,3,13). Les savants avancent communément que les histoires de ce type visaient à expliquer des mégalithes anthropomorphes. Chez les anciens, les exemples de personnages transformés en pierre ou en arbre abondent. Le passage de la pierre au sel dans la *Genèse* pourrait s'expliquer par la formation de colonnes de sel dans la région de la Mer Morte.

Plusieurs autres références au sel méritent d'être signalées. L'*Exode* (30,35) stipule que le sel doit servir à la préparation de l'encens. Les Sémites, considérant le nez comme le siège de la colère, offraient à Dieu de l'encens brûlé. « Yahvé respira l'agréable odeur (du sacrifice de Noé) et il se dit en lui-même : Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme » (*Gen.* 8,20). Bien que le sel soit sans odeur il a le pouvoir d'enrayer la corruption et les odeurs nauséabondes qu'elle entraîne. C'est pour cette raison que Cyrus ordonna que le Temple de Jérusalem ait une provision du sel « pour qu'on offre au Dieu du ciel des sacrifices d'agréable odeur » (*Esdras* 6,9). Ignace d'Antioche applique ce symbolisme au Christ : « Qu'il soit le sel de votre vie, pour que personne parmi vous ne se corrompe, car c'est à l'odeur que vous serez jugés » (*Aux Magnésiens* 10,2, SC 10, 4e éd., 1969, p. 89).

Dans une belle description allégorique, Ézéchiel compare Jérusalem à un enfant abandonné : « A ta naissance, au jour où tu vins au monde, on ne coupa pas le cordon, on ne te lava pas dans l'eau pour te nettoyer, on ne te frotta pas de sel » (16,4). La coutume de frotter un enfant avec du sel lors de la naissance est très ancienne et elle a survécu jusqu'à nos jours en Perse, en Grèce, et dans certains pays arabes. Certains auteurs considèrent cette pratique comme une protection contre les démons. Le sel, en effet, a toujours eu des qualités apotropaïques. Ézéchiel y voit, bien entendu, une pratique aseptique. D'autre part, dans ses *Homélies sur Ézéchiel,* Origène l'interprète dans un contexte néo-testamentaire comme un signe de grâce qui confère la sagesse (6,6 ; PG 13,714).

Qu'Élisée ait purifié par le sel la source abondante de l'ancienne ville de Jéricho (2 *Rois* 2,20-22) ne repose sur aucun principe raisonné. Comment l'eau de la source pourrait-elle être la cause d'avortements ? Il pourrait s'agir là d'une simple référence à la malédiction prononcée par Josué sur Jéricho (*Jos.* 6,26). En tout cas le sel, qui est, nous l'avons vu, un symbole de stérilité, sert dans ce passage à la purification de l'eau de source. Le pouvoir exorcisant du sel, qui ressort de ce texte, devient pour les Pères latins un pouvoir contre la corruption du péché et un remède pour l'âme. La prière qui, dans la liturgie romaine, servira éventuellement à la bénédiction du sel en vue d'exorciser les démons, se réfère au texte d'Élisée (*The Gelasian Sacramentary* III, 76, éd. H.A. Wilson, Oxford, 1894, p. 286).

3. Nouveau Testament. – La mention la plus connue du sel dans le Nouveau Testament apparaît dans le *logion* attribué à Jésus : « Mais si le sel perd sa saveur, avec quoi va-t-on le saler ? » (*Mt.* 5,13). Les judéo-chrétiens connaissaient le sel en tant que symbole de l'ancienne alliance. Mais ici, il y a un nouveau symbolisme qui ressort de l'usage du sel comme condiment. On trouve alors la signification du *logion,* dans le mot grec *môrainô,* qui peut se traduire par *devenir insipide* mais aussi par *devenir stupide/insensé* (en hébreu et en latin le mot correspondant a le même double sens).

Chaque évangile synoptique donne au *logion* une conclusion différente, mais le message est le même : le disciple infidèle à sa vocation devient stupide de même que le sel affadi ne peut signifier l'alliance ; le sacrifice perd son sens.

L'aspect de convivialité dans le symbolisme du sel devient explicite chez Marc à la fin de sa péricope sur le sel : « Ayez du sel en vous-même et vivez en paix les uns avec les autres » (9,49). Il est significatif que Marc n'utilise pas *môrainô* en citant le *logion,* mais simplement *analon* (littéralement : non-sel). Ce qui est plus fidèle à la tradition vétéro-testamentaire.

Matthieu est le seul qui établisse un parallèle entre « le sel de la terre », « la lumière du monde » et « une ville située sur les hauteurs » (*Mt.* 5,13-16). Les disciples et la communauté chrétienne héritent des titres d'honneur d'Israël. Jésus n'est pas venu abolir la Loi et les Prophètes (5,17) ; il invite à une qualité de vie plus parfaite quand il annonce les Béatitudes au début du chapitre 5. Les disciples de Jésus sont le sel de la terre. La charité entre eux est le signe de la Nouvelle Alliance. S'ils deviennent insipides par leur infidélité à la nouvelle loi, ils seront chassés hors du Royaume. S'ils disent à leur frère *raca* (5,22), s'ils sont aussi insensés que les Scribes et Pharisiens (23,17), ils seront, eux aussi, rejetés comme le sel sans saveur.

La parabole du sel chez Marc (9,49-50) apparaît à la fin d'une longue série de mots-clés. Le verset 48 traite du feu de la géhenne et reprend le mot feu dans l'expression mystérieuse « Car tous seront salés par le feu ». Certains mss primitifs, d'après *Lév.* 2,13, transforment ces paroles énigmatiques ainsi : « toute victime sera salée avec du sel ». D'autres ajoutent cette glose aux paroles originelles. On a donné d'innombrables explications à la formule « salés avec le feu ». Si on l'entend en termes pauliniens comme la spiritualisation du culte : « offrir vos personnes en hostie vivante » (*Rom.* 12,1), on peut en conclure que le disciple est prévenu qu'il sera éprouvé par la souffrance. Le sel, qui préserve de la corruption, signifierait la persévérance nécessaire pour survivre à l'épreuve du feu.

Pour Marc, comme pour Luc (14,34), « le sel est une bonne chose ». L'importance du sel dans la vie quotidienne des peuples du Proche-Orient nous autorise à considérer cette expression comme tout à fait banale. Il semble qu'il n'y ait là aucune signification symbolique. Peut-être s'agit-il tout simplement d'un dicton populaire. M.-J. Lagrange souligne que dans la langue arabe le mot « salé » a souvent été utilisé dans le sens de « bon ». Bien plus, en assyrien, les mots « sel » et « bon » ont la même racine, *tabtu* (cf. Latham, p. 215).

L'interprétation de Marc à propos du *logion* sur le sel diffère de celles de Matthieu et Luc. Comme nous l'avons dit, Marc souligne l'aspect de convivialité. Quant à Matthieu il conclut ainsi le *logion* : « Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les gens ». Les exégètes se sont donnés beaucoup de mal pour découvrir pourquoi le sel devenu insipide était jeté dehors. Scholten y voit une référence à ces plaques de sel qui servaient à activer le feu dans les fours et qui peu à peu perdaient leur efficacité catalytique. Pour Jeremias il s'agirait d'un mélange de sel impur qui n'aurait donc plus de valeur. Deatrick pense au sel utilisé pour renforcer la terre qu'on avait coutume de répandre sur les terrasses des maisons.

Il nous semble que ces explications basées sur des considérations seulement pratiques ne sont pas satisfaisantes. Le fait que le sel affadi qui « n'est plus bon à rien » soit *jeté dehors* est la vraie leçon pour des disciples imparfaits.

L'expression « jeter dehors » (*exô ballein*) apparaît de nombreuses fois dans le Nouveau Testament et contient le sens de perdition. Luc, ainsi que Marc, se sert de cette formule en toute connaissance de cause. Être jeté en dehors de la communauté est la condamnation la plus sévère. Au contraire, dans *Jean* 6,37, Jésus dit : « celui qui vient à moi je ne le jetterai pas dehors ». Nous pouvons dès lors conclure que Matthieu et Luc s'intéressaient moins à décrire le sort du mauvais sel qu'à décrire le sort des disciples devenus insipides : ils seront jetés dehors (*Luc* 13,35).

Les commentateurs de Luc ont aussi cherché à donner un sens concret à la conclusion de cette parabole : « il n'est bon ni pour la terre ni pour le fumier ». Selon Deatrick, le sel était mis sur le fumier pour arrêter sa fermentation en attendant qu'il soit répandu sur les champs comme engrais. Perles, quant à lui, transforme carrément le texte et suggère : « il n'est plus bon ni pour l'assaisonnement ni pour l'engrais ». Nous n'entrons absolument pas dans ces vues. Luc, comme Matthieu, a simplement voulu souligner que le sel affadi n'avait plus aucune utilité ; il en est de même pour les disciples affadis. Dans une société agricole, tout a son utilisation. Les ordures peuvent servir de fumier, le sel sans saveur ne peut même pas servir à cela. « On le jette dehors ». C'est tout. Luc et Matthieu s'accordent pour dire que le disciple sans saveur est rejeté du royaume. – Sur l'interprétation de la parabole du sel, cf. Latham, p. 189-240.

La seule autre référence au sel dans le Nouveau Testament se trouve dans saint Paul, *Col.* 4,6 : « Que votre langage soit toujours grâcieux, assaisonné de sel ». Le discours du disciple, s'il est tel, apporte aux auditeurs un élément de grâce. L'homme insipide, c'est-à-dire insensé, parle un langage non assaisonné de sel. En tout cas, il paraît évident qu'il ne s'agit pas là de *sel attique* dans le sens d'*esprit*, comme chez Plutarque et Cicéron par exemple (*Symposiaca* V, 10 ; *De oratore* II,23,98).

4. Liturgie. – A partir du moment où les rites de la liturgie romaine furent codifiés dans le sacramentaire gélasien (6e siècle), le sel acquit de nouveaux symbolismes. Il est étrange qu'aucune référence au sel de l'alliance n'ait survécu dans la liturgie baptismale. L'usage du sel dans le rite pré-baptismal tira sa signification symbolique fondamentale de ce que Jésus dit du sel qui perd sa saveur. En latin, le verbe *sapio* a le double sens de « avoir de la saveur » et « avoir de la sagesse ». Ainsi donc, le sel donne de la saveur et, d'une façon figurée, confère la sagesse. Magnus † 818, archevêque de Sens, résume ainsi ce symbolisme : « Ils reçoivent du sel dans le sacrement du baptême et de par son goût ils perçoivent le condiment de la sagesse. Ainsi ils font toujours part de la saveur du Christ et ils ne sont ni insipides ni insensés » (*Libellus de mysterio baptismatis*, PL 102, 983). Le rituel demande au ministre du baptême de mettre du sel dans la bouche du catéchumène en disant : « recevez le sel de la sagesse. Qu'il vous apporte la faveur de Dieu pour la vie éternelle » (*The Gel. Sacr.* I, 31, éd. Wilson, p. 47). Ce rite a été supprimé par la réforme liturgique de 1969.

Bien que le sacramentaire gélasien date de la fin du 6e siècle, nous trouvons une description du rite du sel dans Jean le Diacre † 526 avec les mêmes symbolismes (*Epistola ad Senarium*, PL 59, 402b). Un siècle plus tôt, Augustin † 430 parle de la donation du sel (*De catechizandis rudibus*, 26 et 50) et du fait qu'étant enfant il fut « assaisonné avec le sel (du Christ) » (*Confessions* I, 11,17).

Dans le rituel romain les prières qui précèdent le rite de l'exorcisme des catéchumènes insistent sur la qualité apotropaïque du sel. Le sel, qui supprime la corruption tant matérielle que spirituelle, est également efficace contre les vers. Vers, serpents, diables, sont souvent liés dans les écrits des Pères de l'Église. Les démons qui prennent possession de l'âme sont chassés par le sel céleste. La liturgie romaine développe ce thème dans l'usage du sel pour les exorcismes.

La sagesse et l'incorruptibilité ne sont pas les seuls symbolismes du sel dans les quatre prières du catéchuménat. Le sel donne une odeur agréable à Dieu, une santé spirituelle, et il est la première nourriture avant l'Eucharistie.

L'usage de l'eau dans la purification rituelle est une pratique très ancienne. Vu l'importance de l'eau baptismale chez les chrétiens, il n'est pas surprenant que l'usage de l'eau bénite soit commun dès le 4e siècle. Le sel sert à la confection de l'eau bénite, lui conférant le pouvoir de chasser les puissances du mal : selon les prescriptions du rituel romain, elle peut être utilisée pour asperger l'assemblée avant la messe dominicale, pour bénir les malades, pour la dédicace des églises et des autels, et pour la bénédiction des cloches. Le sel ne s'utilise jamais dans la préparation de l'eau baptismale.

L'importance du sel dans l'alchimie et le folklore est expliquée ainsi par G. Bachelard : « Une des raisons qui fait du sel une substance privilégiée c'est, sans doute, qu'on en emploie une petite quantité pour déterminer de grands effets. L'*homo faber* est quelquefois charcutier. Il prend ses intuitions dans son saloir. Il pense comme il sale. Un auteur un peu ancien, Blaise Vigenère, écrivant en 1622, s'exprime ainsi : Toutes les humeurs du corps animal, sang, pituite, urine et le reste sont salées ; sans cela tout se corromprait d'un instant à l'autre » (*La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1938, p. 121).

V. Hehn, *Das Salz. Eine kulturhistorische Studie.* Berlin, 1873. – H.C. Trumbull, *The Covenant of Salt, as based on the signifiance and symbolism of salt in primitive thought,* New York, 1899. – W. Hatch, *Sunalizomenos,* dans *Journal of Biblical Literature,* t. 31/2, 1911, p. 123-28. – L. Vaganay, *Car chacun doit être salé au feu (Marc IX, 49),* dans *Mémorial J. Chaine,* Lyon, 1950. – W. Nauck, *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship,* dans *Studia Theologica,* t. 4, 1952-1953, p. 165-78. – E. Deatrick, *Salt, Soil,*

Savior, dans *The Biblical Archaeologist*, t. 25/2, 1962, p. 41-48. – F.C. Fensham, *Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near East*, *ibidem*, p. 48-50. – J. Latham, *The Religious Symbolism of Salt* (Théologie historique 64), Paris, 1982 (avec bibliographie plus complète).

James E. Latham.

SELVE (Lazare de), laïc, poète spirituel, † vers 1622. – On ignore tout de la vie de Lazare de Selve, hormis la période messine de son existence, et même l'année de sa mort.

Fils d'Odet de Selve qui fut plusieurs fois ambassadeur de François Ier et Henri II, Lazare dut recevoir une éducation soignée. En janvier 1606 il devint « Conseiller du Roy en ses Conseils d'Estat et privés, Président pour sa Majesté des villes et pais de Metz, Toul, et Verdun ». Il travailla à introduire la législation tridentine dans les trois évêchés, mais un conflit avec l'ex-jésuite André Valladier devenu abbé de Saint-Arnould de Metz l'amena à quitter cette ville en 1617. Il se retira à Paris où il mourut en 1622 ou 1623, semble-t-il. Il s'était lié d'amitié avec le dominicain N. Coeffeteau, alors auxiliaire de Metz, qui fut considéré comme le père de la prose française. Il avait un frère qui devint évêque de Lavaur (Tarn).

Selve édita : *Sonnets spirituels sur les Évangiles du Caresme* (Metz, 1607) ; rééd. sous le titre : *Diurnal ou Livre de Caresme* (Paris, 1614) ; – *Cantiques spirituels sur les sujets des festes de l'Année* (Paris, 1618). – Ces deux ouvrages furent rééd. par ses soins en un vol. : *Les œuvres spirituelles sur les Évangiles des Jours de Caresme et sur les Festes de l'année* (Paris, P. Chevalier, 1620, 225 p. in-4°), qui donnent 67 sonnets et 59 poèmes. Rééd. critique par L.K. Donaldson-Evans, coll. Textes littéraires français, Genève, 1983 avec une introd., p. 11-32.

Longtemps oublié, à peine nommé par Bremond, Selve mérite d'être placé aux côtés de J. de la Ceppède † 1623 (DS, t. 9, col. 29-32) et de Cl. Hopil († après 1633 ; t. 7, col. 738-43). Ses sonnets, dans la tradition de la Pléiade, sont souvent d'une belle venue. Toute son œuvre veut aider le chrétien à méditer ou du moins à intérioriser le mystère chrétien. Sa spiritualité est simple, très proche des textes évangéliques ou liturgiques dont il s'inspire. Il recourt parfois à la méthode ignatienne dite des trois puissances : une composition de lieu, la réflexion, des affections et résolutions finales. Pour les fêtes des saints, il emprunte à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. L'orientation contemplative et réflexive des poèmes explique que Selve suppose le plus souvent connu le texte évangélique et s'élève vite à un sens spirituel ou allégorique. Sa simplicité et sa retenue sont à souligner.

Fr. Lachèvre, *Bibliographie de recueils collectifs de poésie...*, t. 1, Paris, 1901, p. 213-14. – G. Zeller, *La réunion de Metz à la France*, t. 2, Paris, 1926, p. 173-99 (*passim*), p. 348-53. – Chanoine Guise, *Les sonnets spirituels de L. de S.*, dans *Pays Lorrain*, t. 23, 1931, p. 184-92. – L.K. Donaldson-Evans, *Poetry and communication in the work of L. de S.*, dans *From Marot to Montaigne* (= *Kentucky Romance Quarterly*, t. 19, 1972, Suppl. I, p. 185-93).

Raymond Darricau.

SEMENENKO (Pierre), co-fondateur des Résurrectionistes, 1814-1886. – 1. *Vie.* – 2. *Fondation.* – 3. *Spiritualité.* – 4. *Œuvres.*

1. Vie. – Piotr Semenenko naquit le 29 juin 1814, au village de Dzieńciołow, dans la partie de la Pologne sous domination russe. Il était l'aîné des sept enfants de Nicholas Semenenko (1767-1837) et de Catherine Zelińska (1778-1831). Son père était orthodoxe et sa mère calviniste ; cependant Piotr fut baptisé dans l'Église catholique.

Son éducation débuta à la maison ; à sept ans il commença à étudier l'allemand en lisant la Bible luthérienne de sa mère. De huit à quinze ans, il était interne dans un collège catholique à Tykocin. Il y fit en secret sa première communion. A quinze ans il entra à l'université de Wilno pour y étudier la philosophie. Lors de l'insurrection de novembre 1830 à Varsovie, il prit le parti des insurgés, écrivit des pamphlets et des articles incendiaires et fut mis en prison. En 1831 il s'engagea avec les partisans polonais, puis fit la guerre aux côtés des forces tzaristes. A la fin de 1831, il apprit le décès de sa mère et en reçut un grand choc.

Sa foi avait déjà commencé à chanceler. La lecture des rationalistes acheva de la détruire. En 1832, à l'âge de 18 ans, Semenenko vint illégalement en France. Il se joignit à la Maçonnerie, commença à écrire des articles violents contre le gouvernement français. Il entra au Parti démocratique polonais et fut nommé délégué de ce parti à Paris.

C'est alors qu'il rencontra Bogdan Jański (1807-1840 ; DS, t. 8, col. 148-50), qui, devinant tout ce qu'il y avait de bon en lui, voulut le prendre comme assistant dans l'édition de deux journaux : *Pilgrzym Polski* (Le Pèlerin polonais) et *Les Polonais*. En vain. Mais en 1834, alors qu'il se cachait de la police française qui le poursuivait comme révolutionnaire et anarchiste, Semenenko rejeté, isolé et déprimé, se tourna vers Jański. Celui-ci, à force de patience et de prière, le convainquit de la vanité de son genre de vie. Il gagna sa confiance, lui donna à lire des livres sur la philosophie et la religion afin de contrer ses idées radicales et révolutionnaires et de réveiller en lui le sens religieux. Ce fut le début de sa conversion. Touché par l'exemple de Jański qui se confessa le 11 janvier 1835, il commença à préparer sa propre confession qui eut lieu le 21 janvier 1835, à Saint-Mandé. Il communia le 2 février 1835. Ainsi Jański avait fait de lui un homme nouveau ; Semenenko devint son compagnon ferme et résolu ; il eut un rôle de premier plan comme co-fondateur de la société religieuse que Jański voulait établir. Vers la fin de 1835, Semenenko commença à vivre en communauté avec Jański. Jérôme Kajsiewicz les rejoignit un peu plus tard. Les trois fondateurs étaient ainsi réunis.

2. La fondation. – Ayant décidé de se consacrer à Dieu et de recevoir le sacerdoce, Semenenko et Kajsiewicz, qui penchaient pour la vie bénédictine, projetèrent de passer quelques mois à l'abbaye de Solesmes. Ils y rencontrèrent Dom P. Guéranger ; leur ami Montalembert devait les y rejoindre. Cependant, ils étaient partagés entre le projet apostolique de Jański et le monachisme bénédictin. Finalement c'est le souci du salut de leurs frères polonais qui l'emporta et, malgré l'insistance de Montalembert pour la vie bénédictine, ils décidèrent de se joindre à l'apostlat de Jański qui était sur le point de fonder une communauté à Paris. Cette communauté deviendra un centre de vie catholique pour les émigrés polonais en France. Avec l'aide financière du poète Adam Mickiewicz et d'autres amis, Jański avait loué une maison rue Notre-Dame des Champs, qui devait devenir la première « Maisonnette Jański ». La première communauté s'y réunit le

Mercredi des Cendres, 17 février 1836, avec Jański comme supérieur ou « Frère aîné ». (Le chapitre général de 1981 désigna officiellement cette date comme la « Journée des Fondateurs »). Le 6 septembre 1837, Semenenko et Kajsiewicz partirent pour Rome afin d'y étudier la théologie et d'y établir un Collège polonais semblable aux autres Collèges nationaux. A Rome, ils furent aidés dans leurs projets et dans les difficultés de l'administration romaine par les Jésuites du Collège Romain.

Pendant ce temps, à Paris, Jański devait faire face à de grandes difficultés financières et politiques qui lui firent perdre les trois maisons de formation où il recevait les candidats et le minèrent physiquement et moralement. Il partit pour Rome en novembre 1839, attiré par la présence de ses amis les Pères Philippe Gerbet et H.-M. Lacordaire dont il espérait l'aide pour obtenir du Pape l'approbation de sa communauté. Mais, épuisé, il y mourut le 2 juillet 1840. Après la mort de Jański, les « associés » et les « séminaristes » se regroupèrent autour de Semenenko afin de poursuivre l'œuvre apostolique de leur premier fondateur. Ils demandèrent à Semenenko d'écrire une Règle pour la Congrégation (ce fut la *Règle primordiale,* achevée au début de 1842) et l'élirent supérieur pour cinq ans. Le matin de Pâques, 27 mars 1842, les frères réunis aux Catacombes de saint Sébastien, prononcèrent leurs vœux, prenant le nom de « Résurrectionistes » ou « Frères de la Résurrection de Notre Seigneur Jésus Christ » ; le choix de ce nom avait été longuement mûri et théologiquement réfléchi.

Semenenko joua un rôle de premier plan dans l'histoire des débuts de sa congrégation. Il eut à subir de nombreuses et pénibles épreuves. Il fut fondateur du Collège pontifical polonais, maître des novices, supérieur général, consulteur à la Congrégation pour le Saint-Office, etc. Sous son gouvernement la congrégation s'internationalisa ; elle essaima non seulement en France et en Italie, mais aussi en Pologne, aux États- Unis, au Canada, en Bulgarie, Turquie et ailleurs.

Semenenko prit aussi une part importante dans la fondation de plusieurs instituts religieux féminins qui désiraient être affiliés aux Résurrectionistes, pour lesquels et à cause desquels il eut beaucoup à souffrir : Sœurs de l'Immaculée-Conception, de la Résurrection, de la Sainte-Famille de Nazareth, Féliciennes, etc. Semenenko mourut à Paris le 18 novembre 1886.

3. Spiritualité. – Fidèle à la pensée de Jański, Semenenko voyait l'amour de Dieu et l'amour du prochain fondé dans le mystère du Christ, source de vie intérieure et de vie apostolique. Ses écrits et ses lettres le montrent apôtre zélé de l'amour.

Trois attitudes fondamentales ont marqué son explication de la vie du Christ en nous : pour lui l'ascèse était une mort à soi-même dans le Christ Rédempteur ; il insistait constamment sur l'union à Dieu comme une amitié et un compagnonnage avec la Trinité à travers le Fils ; il regardait chaque chrétien comme un autre Christ, vivant pour la gloire du Père et la rédemption du monde, avec l'aide et l'intercession de Marie, Mère de Dieu et des hommes. Semenenko considérait comme fondamental l'effort pour atteindre la sainteté, spécialement la fuite du mal. Il mettait un accent spécial sur trois vérités chrétiennes : la profonde connaissance de soi qui met à jour la misère de l'homme, son rien et sa corruption ; la condamnation de toute activité propre dans la vie surnaturelle ; la mort au moi égoïste. Mais il insistait particulièrement sur les aspects positifs de la vie spirituelle, laquelle consiste en une union intime avec la Trinité et est essentiellement la vie de Jésus. Cette vie trinitaire, partagée par tous les chrétiens, était l'aspect le plus personnel de sa spiritualité. L'union avec le Christ doit devenir telle que Jésus pense et juge en nous, désire, aime et veuille en nous. En un mot, il agit en nous (« Exercices spirituels », p. 175-76).

Ce thème court tout le long de ses « Exercices Spirituels » et prouve que « Semenenko était un maître extraordinaire de la vie spirituelle, un analyste de la nature humaine et un directeur spirituel très sûr » (E. Janas, *Father Semenenko and his message,* dans *Polish American Studies,* janv.-juin 1956). Son désir d'aimer Dieu parfaitement culmina dans un « Acte d'Abandon » parfait à Dieu, qu'il prononça le 21 octobre 1860 avec la permission de son confesseur ; ce fut, note-t-il dans son *Journal,* « l'acte le plus important que le Seigneur me demanda : accomplir toujours et sans réserve sa sainte volonté » (« Journal », t. 2, p. 56). Il guidait et encourageait aussi ses pénitents dans cette même voie.

4. Œuvre. – Semenenko fut à la fois philosophe, théologien, ascète et mystique. Philosophe, il a été marqué par ceux qu'il avait le plus approchés ou étudiés : durant un séjour en Prusse, il avait étudié Leibnitz, Schelling, Kant et surtout Hegel. En France, ce fut surtout Descartes. Mais, insatiable, il a prospecté la philosophie de Locke, Günther, Hermes, Rosmini, l'ontologisme de Gioberti, le traditionnalisme de Bonald et de Lamennais, etc. Son œuvre philosophique est très vaste, mais il n'a pas pu, de son vivant, la compléter et la publier. Ses manuscrits se trouvent aux Archives de la congrégation à Rome. Un « Canon » de ses ouvrages a été édité en 1959-1960 à Poznań en six parties : 1) *Organon* (composé en 1856) ; – 2) *Logica* (composée en 1856-1858) ; – 3) *Prooemium in philosophiam* (composé en 1864) ; – 4) *Tractatus elementaris philosophiae* ; – 5) *Principia de intellectu humano* (comprenant l'Esthétique, 1865, et la Physique, 1870-1873) ; – 6) *Klucz do Filosofii* (« Clé de la philosophie »). Son « Triologisme » ou « Doctrine de la Force » a fait l'objet de nombreuses études.

Textes plus directement spirituels. – *Towianski et sa doctrine,* Paris, 1850 ; *Przeciw Bledom Andrzeja Towianskiego* (« Contre les erreurs d'A. T. »), Poznań, 1858. – *Quid Papa et quid Episcopatus,* Rome, 1870. – *Credo,* Lwów, 1885. – *Ćwiczenia Duchowne* (« Exercices spirituels »), Cracovie, 1903 (trad. anglaise, Chicago, 1979). – *Ojcze Nasz* (« Notre Père »), Cracovie, 1896. – *Zycie Wewnetrzne* (« La vie intérieure »), Lwów, 1931.

Kazania Przygodne (« Sermons occasionnels »), 4 vol., Cracovie, 1923.

Dziennik, Rzeczy Polskie i Slowiańskie (« Journal, choses polonaises et slaves »), Rzym, 1955. – *Dziennik* (« Journal »), 4 vol., Poznań, 1961.

Listy O. Semenenki, 1835-1886 (« Lettres... »), 16 vol. dactylogr., Rome, 1953 ; trad. du t. 1 (1835-1839) en anglais, Rome, 1980. – *Listy Duchowne* (« Lettres spirituelles »), Cracovie, 1924. – *Listy do Matki Darowskiej* (« Lettres à la Mère Darowska »), 8 vol. dactylogr., Cracovie, 1956.

« Règle de la Congr. des Sœurs de la Résurrection », Rome, 1967.

Études. – P. Smolikowski, *De vita spirituali juxta tradita a P.P. Semenenko,* Rome, 1905 ; *Ks. Piotr Semenenko Jako Filosof, Theolog, Asceta i Mystik* (« Père Semenenko, philosophe, théologien, ascète et mystique »), Chicago, 1921 ; *Ks. Semenenko Jako przewodnik Dusz* (« P. Semenenko, directeur spirituel »), sInd ; *Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego* (« Histoire de la Congrégation de la Résurrection »), 4 vol., Cracovie, 1892-1896 ; Cracovie, 1925. – L. Kwiatkowski, *Sanctus Thomas Acquinas et Philosophia scholastica a P. Pietro Semenenko,* Albani, 1938 (en polonais, Cracovie, 1936) ; – *Articoli di prova testimoniale proposti dal postulatore sulla fama di santità di vita e virtù del Servo di Dio Padre Pietro Semenenko,* Rome, 1950 ; *La vita di Padre Pietro Semenenko,* Rome, 1953. – E. Elter, *Ks. Piotr Semenenko, Dziennik Rzeczy Polskie i Slowanskie* (« P. P. Semenenko : journal, choses polonaises et slaves »), Rome, 1955. – Ed. Janas, *Father Semenenko and his Message,* dans *Polish-American Studies,* janv.-juin 1956. – *Resurretionist Historical Notes,* éd. H. Ruszel, Waterloo, 1974. – R. Kurtz, *Peter Semenenko and the Earliest History of the Congregation* (conférence), Ontario, 1980. – Th. Kaszuba, *Semenenki Koncepcja Filosofii Jako Racjonalnego Poznania* (« Le concept de philosophie comme savoir rationnel chez Semenenko »), Rzym, 1985. – F. Corteville, *Pie IX, le P. P. Semenenko et les défenseurs du message de N.-D. de La Salette,* Paris (1987), surtout p. 127-68. – DS, t. 8, col. 149 ; t. 12, col. 1892, 1899.

L'ensemble de l'information ainsi que la bibliographie de cet article est tiré de l'ouvrage de J. Iwicki et J. Wahl : *Resurrectionist Charism, A History of the Congregation of the Resurrection,* t. 1, 1836-1886 (Rome, 1986), avec autorisation des auteurs. Voir aussi dans cet ouvrage une bibliographie très développée sur Semenenko ainsi que sur la Congrégation des Résurrectionistes.

Adeline Asfour.

SEMERIA (Jean), barnabite, 1867-1931. – 1. *Vie.* – 2. *Spiritualité.*

1. Vie. – Né à Coldirodi (Imperia) le 20 septembre 1867, Giovanni Semeria fut un orateur et un écrivain fécond, un maître de la jeunesse étudiante et des intellectuels catholiques, un apôtre de la charité et un protagoniste du renouveau catholique en Italie dans les trente premières années du 20e siècle.

La vie de Semeria fut mouvementée, parfois douloureuse et riche en œuvres. Intelligence brillante, il fut élève des Frères des Écoles chrétiennes à Turin, des Jésuites à Crémone et des Barnabites à Moncalieri. Il entra chez ces derniers en 1882 et l'année suivante fit sa profession à Monza. Il fut envoyé à Rome pour compléter ses études littéraires et scientifiques, puis il suivit les cours de philosophie et de théologie au scolasticat des Barnabites et à la « Propaganda Fide ». En 1890, toujours à Rome, il fut ordonné prêtre. Tout en continuant ses études littéraires à l'université de la ville, il se consacra aux deux secteurs préférés de son apostolat, les hommes de culture et les pauvres de la banlieue.

En 1895 il fut envoyé à Gênes, chargé de l'enseignement scolastique à l'institut Vittorino da Feltre et des jeunes étudiants du cercle Alessandro Sauli, mais il prêchait aussi dans plusieurs villes. Pendant près de quinze années, il étudia, écrivit, enseigna, prêcha, voyagea, fonda des œuvres charitables, avec une ardeur étonnante ; il se lia d'amitié avec des personnalités comme Loisy, Fr. von Hügel, Tyrrel, Minocchi, Murri, Bonomelli, etc., se passionnant pour les problèmes relatifs à la foi et à la science moderne. Accusé de modernisme, il fut « exilé » à Bruxelles en 1912. Profondément blessé, il obéit et, durant deux ans, s'adonna au ministère sacerdotal en Belgique.

A la déclaration de guerre, il fut rappelé en Italie comme aumônier au commandement général de l'armée, où il organisa des célébrations, donna des conférences, visita les blessés, confessa, etc. Après la guerre, il fonda l'Œuvre nationale pour le Mezzogiorno en faveur des orphelins de guerre, pour lesquels il organisa des colonies de vacances, des orphelinats, des écoles et des ouvroirs ; pour eux, il se fit mendiant et pèlerin. Cependant il continuait à écrire et à prêcher. Il mourut épuisé le 15 mars 1931 à Sparanise (Caserta), pleuré de tous ceux qui l'avaient connu.

2. Spiritualité. – Le secret de la fécondité de Semeria se trouve essentiellement dans sa vie spirituelle et dans son cœur de prêtre. Il faisait pressentir Dieu, même sans le nommer. Homme de grande foi et plus encore de charité, il mit ses talents au service de la foi chrétienne et d'une nouvelle apologétique. Très nombreuses, ses publications sont de caractères très divers ; souvent sans recherche, au fil de la plume, elles traitent de la Bible, de la liturgie, de la vie chrétienne, de théologie ou d'histoire (plusieurs ont été publiées après sa mort). Il est difficile de donner un jugement général sur l'ensemble de cette œuvre qui recouvre les secteurs les plus variés de la culture religieuse. En général, ce qui y prévaut, c'est l'intention apologétique et le « désir de faire du bien ». Nous nous bornons ici aux textes qui touchent de plus près à la spiritualité.

1° Trois ouvrages sont parmi les plus importants : 1) *Dogma, Gerarchia e Culto nella Chiesa primitiva* (Rome, 1902), composé de conférences données à l'école supérieure de religion à Gênes, parcourt chronologiquement l'histoire de l'Église apostolique.

Plus que d'une recherche originale sur les origines du christianisme, auxquelles Semeria a consacré d'autres textes, il s'agit d'une synthèse documentée et claire, parcourue d'un souffle spirituel. Le noyau central est la venue de Pierre à Rome et le primat de l'Église romaine, avec les arguments archéologiques et littéraires concernant ces questions. A la fin, Semeria explique le caractère dogmatique des énoncés de foi du christianisme et décrit la pratique eucharistique des premières communautés.

2) *Il pensiero di San Paolo nella Lettera ai Romani* (Rome, 1903) est un essai de prédication « moderne, sans cesser d'être sacrée » ; l'ouvrage rassemble onze conférences dédiées « ai miei fratelli, i sacerdoti d'Italia ».

A côté du texte grec et de la Vulgate latine, Semeria donne une paraphrase en italien et de nombreuses notes tirées en général des études bibliques de Cornely, Sanday et Curci. L'étude s'arrête au ch. 4. Elle donne des analyses claires de l'évangile paulinien sur la justice de Dieu, la foi, Jésus rédempteur. Semeria s'efforce aussi de montrer comment la pensée paulinienne peut trouver ses applications dans la société du 20e siècle et nourrir l'intelligence et la vie spirituelle des catholiques cultivés.

A côté de cet ouvrage on peut placer les explications ascético-pastorales des *Epistole delle Domeniche* (Rome-Milan, 1938) à cause de leurs affinités dans le thème et dans le ton.

3) *Gli Inni della Chiesa* (Milan, 1903) sont un commentaire ascétique, liturgique d'hymnes, avec une esquisse historique ; sont étudiés ainsi les hymnes de Noël, *Te Deum* (hymne de la foi), *Pange lingua* (hymne de l'eucharistie), *Stabat Mater,* le *Veni Creator Spiritus* et les séquences de la pentecôte, *Dies irae* et

Vexilla Regis (hymne de la croix). L'ensemble offre des méditations qui éclairent l'intelligence et échauffent le cœur.

2° Au centre de la vie, de la spiritualité et de l'apostolat de Semeria, il y a le Christ, dont il a étudié longuement la figure non pas tant en exégète qu'avec un « intelletto d'amor » et une préoccupation pastorale. Nombre de ses textes sont spirituellement riches et révèlent la passion pour le Christ d'un prêtre qui savait parler aux chrétiens comme aux non-croyants. Une de ses œuvres caractéristiques est sans doute *Il Pater noster : considerazioni* (Turin, 1932), où, s'appuyant sur l'Écriture et la psychologie, Semeria cherche à pénétrer l'esprit de Jésus et à en proposer le message avec limpidité.

Dans le même genre, citons *Quel Cuore che tanto ha amato gli uomini* (Amatrice, 1929) : 31 courtes méditations pour le mois de juin axées sur les manifestations humaines du Christ au milieu des siens, de ses disciples, des foules ; elles montrent surtout « avec quel cœur Jésus a aimé, travaillé, parlé et souffert ».

L'Évangile a toujours fasciné Semeria et il a su en tirer *nova et vetera*. Rappelons quelques titres : *I Vangeli della festa* (Amatrice, 1936), *Le parabole del Signore* (Rome-Milan, 1940), *Le Beatitudini evangeliche* (Milan, 1937), *Il Pane del Vangelo e i Vangeli del Pane* (Milan, 1950) : ce sont des élévations et des applications pratiques pour ceux qui désirent s'approcher des sources de la foi pour progresser ; la spiritualité et la morale qui y sont proposées sont très sûres.

Semeria a aussi beaucoup écrit sur l'eucharistie. Son ouvrage *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli* (Rome, 1904 ; 3 éd. ; trad. anglaise) a été discuté. Avec une méthode historique et critique, il illustre l'évolution des rites et précise les diverses phases du sacrifice de l'autel, tout en examinant les textes et en fournissant des réflexions spirituelles.

Plus qu'une monographie de science liturgique, c'est une œuvre de vulgarisation fondée surtout sur les études de Duchesne et de Cabrol ; mais elle a le mérite d'ouvrir la voie aux recherches ultérieures et d'avoir accéléré le mouvement liturgique. Ici encore, Semeria écrit comme prêtre de Dieu qui met son savoir au service des chrétiens afin de les aider à participer à l'action divine. L'ouvrage fut à l'époque accusé de rationalisme ; il était en réalité pétri de foi vive et de sens apostolique.

Autres textes sur l'eucharistie : *L'Eucaristia e il movimento sociale*, discours au congrès eucharistique national de Venise en 1897 ; – *L'Eucaristia nei capilavori dell'arte*, discours au 26e congrès eucharistique internat., Rome, 1922 ; – *Gli inni eucaristici di S. Tommaso d'Aquino* (Rome, 1924). Semeria catéchisait aussi les enfants, les préparant à la communion ; telle est la source de divers opuscules parus entre 1916 et 1952.

3° Dans les écrits de Semeria la présence de Marie est importante, avec une nette prédominance des aspects dévotionnels. Il lui a consacré ses pages peut-être les plus tendres et lui a montré un amour filial.

Citons *Maria ideale di virtù* (Rome, 1934 ; trad. en franç., espag., portug. et japonais), 31 discours pour le mois de mai adressés aux jeunes et commentant les litanies de la Vierge ; – *La Madonna* (Milan, 1939) ; – *La Benedetta fra le donne* (Rome, 1966) ; – *I misteri del Rosario nei 15 sabati* (Naples, 1952) ; – *La donna e l'Immacolata* (Rome, 1967). Dans l'abondance des notations et des réflexions, on peut trouver une solide nourriture spirituelle. De nombreux autres textes sont dispersés dans des périodiques, comme dans le mensuel *Mater Divinae Providentiae* (1921-1931) qui est presque entièrement rédigé par Semeria. Citons encore des études comme *Maria in Dante*, *La Vergine in Manzoni*, etc.

4° Semeria s'est beaucoup intéressé aux saints, en particulier à François d'Assise auquel il consacre des conférences (Gênes, 1899), des articles (Assise, 1925), des leçons (Milan, 1926). Il publia des prédications en l'honneur de Philippe Néri (Rome, 1895), Jean Baptiste (Gênes, 1899 : 3 conférences), Catherine de Bologne (Bologne, 1906), Rosalie (Palerme, 1902), Agathe (Catane, 1906), Catherine de Gênes (Florence, 1910). Il parla et écrivit beaucoup sur le fondateur des Barnabites, Antoine-Marie Zaccaria (Naples, 1956, par exemple) et aussi sur saint Paul (dans le périodique *Le Messager de Saint Paul*, Kain, Belgique).

5° Terminons avec les ouvrages qui exposent l'un ou l'autre thème de la spiritualité chrétienne : *La Croce e il Martire* (Rome, 1968), sur la souffrance et la croix salvatrice ; – *La morale e le morali* (Florence, 1934) ; – *La Legge* (Florence, 1937), sur les rapports de la conscience et de la loi ; – *Il Paradiso* (Rome, 1967) ; – *La famiglia umana e cristiana* (Rome, 1938) ; – et des essais sur la prière comme dimension contemplative de l'homme, sur la vie de l'esprit, sur la guerre et la paix, et surtout sur la charité, idéal de l'existence et de l'action : *Per il bene : lettere sulla carità* (Turin, 1932), *La carità della scienza e la scienza della carità* (Milan, 1900), etc.

La spiritualité sacerdotale et missionnaire de Semeria, à travers sa parole et ses écrits, a laissé une grande empreinte dans la vie culturelle, spirituelle et sociale de l'Italie. La cause de sa béatification a été introduite à Gênes en 1982.

Biographies de Semeria par T. Nediani (Milan, 1921), P. Meda (Milan, 1931), E. Vercesi (Amatrice, 1932), F. Sala (Turin, 1941), E. Patuelli (Rome-Milan, 1966), G. Minozzi (Rome-Milan, 1967), R. Atzeni (Rome-Milan, 1985).

Documents et témoignages : G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 477-513 (bibliogr. des œuvres). – G. Semeria, *Saggi... clandestini*, éd. C. Argenta, 2 vol., Alba, 1967 ; en appendice, t. 2, p. 397-497, *Note bibliografiche* par V. Colciago. – V. Lupo, *L'Itinerario spirituale di P. Semeria*, dans *Humanitas*, n. 6 et 7-8, Brescia, 1968. – A. Erba, *P. S. nella vita culturale, spirituale e sociale d'Italia*, Rome, 1968. – Correspondance inédite de Semeria dans *Fonti e documenti* (Centro di studi per la storia del modernismo, Urbino), n. 1, 4, 5-6, 10, 13, 15, 1972-1986. – *In memoria del P. G. S. nel 50° della morte*, Rome-Milan, 1981. – *Pagine religiose*, éd. M. Signaigo, Liguria, 1982. – Notice de A. Gentili dans *Dizionario del Movimento Cattolico Italiano*, t. 2, Turin, 1982, p. 596-602. – A. Boldorini, *P. S. « brebis galeuse ». I veri « saggi... clandestini »*, dans *Renovatio* (Gênes), 1987/3, p. 389-414 ; 1987/4, p. 551-89 ; 1988/1, p. 107-25 ; 1988/2, p. 281-320 ; 1988/3, p. 464-92.

DS, t. 7, col. 2300, 2302, 2306, 2310 ; t. 10, col. 1416, 1437.

Andrea M. Erba.

SEMIPÉLAGIENS. – Le terme *semipelagiani* fait son apparition, semble-t-il, à la fin du 16e siècle, dans les discussions soulevées par la *Concordia* du jésuite Molina (Lisbonne, 1588).

On le trouve en 1594 dans une censure de l'évêque de Ségovie André Pacheco, dans un rapport du jésuite Henri Henriquez en 1597, puis en 1600 dans les observations pré-

sentées par les dominicains au cardinal L. Madrucci au début de la controverse *De auxiliis*. Cf. M. Jacquin, *A quelle date apparaît le terme « semipélagien » ?*, RSPT, t. 1, 1907, p. 506-8, qui renvoie à J.H. Serry, *Historia Congregationum De auxiliis*, Venise, 1740, p. 79, 90, 122. Le jésuite Gabriel Vasquez † 1604 (*In I^am^ part. S. Thomae*, disp. 89, c. 4 ; t. 1, Anvers, 1621, p. 525a) parle de ceux « qui vulgo semipelagiani dicuntur » à propos des « Massilienses » visés par Prosper et Hilaire (cf. *infra*). Le terme était donc déjà en usage et au 17^e^ siècle on l'emploie pour désigner les moines provençaux, concurremment avec « Massilienses » (« les marseillais », terme impropre puisque le mouvement atteignit aussi le monastère de Lérins, île proche de Cannes).

Nous ne reprendrons pas ici en détail l'histoire du « semipélagianisme » (voir l'art. *Semipélagiens* d'É. Amann, DTC, t. 14/2, 1941, col. 1786-1850, et les études récentes de C. Tibiletti signalées en bibliographie). Nous retiendrons seulement les principaux aspects de la doctrine ; celle-ci en effet engage une idée spécifique de la vie spirituelle.

1. *Les lettres de Prosper et d'Hilaire.* – 2. *Les principaux représentants du mouvement.* – 3. *Tentative d'un bilan.*

Une question préliminaire mérite d'être envisagée : existe-t-il un lien *historique* entre le mouvement inauguré par Pélage (cf. DS, t. 12, col. 2889-2942) et ce qu'on appellera plus tard le « semipélagianisme » ? Dans l'état actuel des recherches, on ne peut donner une réponse décisive à cette question.

D'après un rescrit (découvert par J. Sirmond dans un ms de l'église lyonnaise) adressé par Valentinien III au préfet des Gaules Amatius en juillet 425, il y avait en Gaule plusieurs évêques « Pelagii et Caelestii dogmatis errorem sequentes » ; le préfet avec l'aide de l'évêque d'Arles Patrocle, reçoit mission d'obtenir leur conversion et, en cas de refus, de les expulser du territoire (G. Hänel, *Novellae Constitutiones imperatorum*, Bonn, 1837-1844, col. 457-58 ; PL 48, 410 ; cf. É. Griffe, *La Gaule à l'époque romaine*, t. 3, Paris, 1965, p. 353, n. 1). Mais on ignore le nombre et les noms de ces évêques, ainsi que les suites données au rescrit. On n'a pas non plus d'indices assurés d'une pénétration de la littérature pélagienne dans les monastères provençaux. Il n'est pas impossible pourtant qu'on y ait eu connaissance de certains écrits, par exemple de la *Lettre à Démétriade* ou des traductions de Jean Chrysostome attribuées au diacre Annianus de Celeda (DS, t. 12, col. 2908-12). D'autre part, les moines provençaux disposaient d'une information indirecte sur les doctrines pélagiennes par les œuvres d'Augustin, dont ils possédaient les plus importantes.

1. Les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire a Augustin. – Ces deux lettres, conservées dans la correspondance d'Augustin (Prosper : *Ep.* 225, PL 33, 1002-07 = PL 51, 67-74 ; Hilaire : *Ep.* 226, PL 33, 1007-12 ; nous suivons l'éd. de BA 24, p. 392-413 ; 414-35, qui reproduit celle d'A. Goldbacher, CSEL 57, 1911, p. 454-68, 468-81, mais en modifiant parfois la traduction de J. Chéné), peuvent être datées de 428-429 ; elles décrivent les discussions soulevées dans les monastères provençaux par les écrits d'Augustin sur la grâce et la prédestination et sollicitent l'intervention de l'évêque pour y mettre fin.

1° *Prosper* décrit les thèses (*definitio atque professio*) des moines de Marseille (sûrement de l'abbaye Saint-Victor, dirigée par Jean Cassien). Il distingue deux groupes.

Les membres du premier soutiennent les opinions suivantes : 1) Tout homme a péché en Adam ; nul ne peut être sauvé par ses œuvres, mais seulement par la miséricorde de Dieu. – 2) Mais c'est à tous les hommes (*universis hominibus*) qu'est offert le salut par le sacrement du Sang du Christ. – 3) La prédestination éternelle des sauvés est fondée sur la « prévision » par Dieu que ceux-ci « deviendraient dignes de l'élection » et resteraient tels jusqu'au terme de leur vie. – 4) Par contre, la théorie augustinienne de la prédestination, qui sépare dans le décret divin (*propositum*) les *vasa honoris* et les *vasa contumeliae*, enlève aux pécheurs tout espoir de salut et rend superflu l'effort des justes pour une sainteté plus haute. La prédestination ainsi comprise entraîne en effet un certain fatalisme (*fatalem quandam necessitatem*). – 5) Enfin, les moines de ce groupe soutiennent que l'interprétation par Augustin de l'Épître aux Romains dans le sens d'une « grâce prévenant les mérites des élus » est une nouveauté ; à leur avis, ces textes « n'ont jamais été compris ainsi par aucun auteur ecclésiastique » (*a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta*). Et même si l'interprétation d'Augustin était vraie, il vaudrait mieux ne pas la divulguer en raison de ses conséquences fâcheuses (*Ep.* 225, 3).

Le second groupe s'écarte moins des « sentiers pélagiens » (*pelagianis semitis*). – 1) Ses membres admettent en effet la distinction pélagienne entre la « grâce du Créateur » et « la grâce qui nous fait renaître dans le Christ » (cf. DS, t. 12, col. 2927-29). La première prévient tout mérite, en ce sens qu'elle donne à l'homme l'existence ; mais elle le constitue « doté de libre arbitre et raisonnable, en sorte que, par le discernement du bien et du mal, il puisse diriger sa volonté à la connaissance de Dieu ainsi qu'à l'obéissance à ses commandements et parvenir ainsi à cette grâce par laquelle nous renaissons dans le Christ ». Dans ces conditions, c'est par une sorte de capacité naturelle (*per quandam naturalem capacitatem*) que l'homme « en priant, en cherchant et en frappant, reçoit, trouve et entre : ayant bien usé du bien de la nature, il mérite d'accéder à la grâce salvifique (du Christ) par le secours de la grâce initiale ».

2) Par ailleurs, ils « définissent » le décret (*propositum*) de la grâce d'appel au salut en disant que Dieu a sans doute établi (*constituerit*) la nécessité du sacrement de régénération pour entrer dans son royaume, mais que le salut est offert à tous sans exception (*omnes homines universaliter*) « soit par la loi naturelle, soit par la loi écrite, soit par la prédication de l'Évangile ». Ceux qui n'en profitent pas sont « inexcusables » en toute justice parce qu'ils refusent de croire. Et ces moines allèguent de nombreux témoignages scripturaires en faveur de leur opinion (*Ep.* 225, 4). Ils expliquent eux aussi la condamnation des enfants morts sans baptême et celle de ceux qui n'ont pas connu le message du Christ par la prévision de leurs démérites s'ils avaient vécu ou s'ils avaient connu l'Évangile (225, 5).

2° *La lettre d'Hilaire* expose les opinions « qui circulent à Marseille et en d'autres lieux de la Gaule » ; elle apporte des compléments à celle de Prosper, en insistant visiblement sur les théories du second groupe, et en marquant de façon plus nette les différences avec la position d'Augustin sur l'élection divine et la prédestination.

1) Les élus selon le décret divin « ne peuvent obtenir cette élection ni la conserver si *leur* volonté de croire n'est pas d'abord donnée » (trad. différente de celle de J. Chéné, p. 417, mais qui semble exigée par le contexte). Toute prédication est vaine en effet s'il ne reste pas dans l'homme quelque chose qu'elle puisse « éveiller ».

Il est vrai que tout homme a péri par Adam et ne peut être libéré par son propre libre arbitre ; mais « lorsqu'on annonce aux hommes ainsi tombés... l'occasion d'obtenir le salut, c'est par ce mérite qui leur fait vouloir et croire à la possibilité de la guérison qu'ils obtiennent l'accroissement de leur foi elle-même (*ipsius fidei augmentum*) et l'effet de leur pleine guérison ». Les moines fondent leur opinion sur la parole : « Crois et tu seras sauvé » (*Rom.* 10,9). Ce qui signifie pour eux que la foi est *exigée* et le salut *accordé*. L'homme doit donc *d'abord* manifester sa foi ; et cela lui est possible parce que sa nature n'est pas « si dépravée ni anéantie qu'il ne puisse ni ne doive vouloir être guéri ». *Rom.* 12,3 (« selon la mesure de foi départie à chacun ») doit être interprété « en ce sens que celui qui a commencé à vouloir sera aidé, mais il ne faut pas ajouter que ce vouloir est un don » (*Ep.* 226, 2).

2) La prédestination est expliquée par la « prescience » (Hilaire précise que les moines s'autorisent ici d'écrits d'Augustin antérieurs à la controverse pélagienne : *Ep.* 102 ; *Expositio quorundam propos. ex Ep. ad Rom.*) :

« La prescience, la prédestination, le décret divin signifient pour eux que Dieu a connu d'avance, a prédestiné, a décrété d'élire ceux qui devaient croire en lui ». La persévérance finale est donnée à ceux qui ont fait bon usage de leur libre arbitre ; celui-ci en effet, quoique « inerte », c'est-à-dire incapable de passer par lui-même à l'action effective, peut néanmoins accepter ou refuser le remède de guérison (226, 4). Tandis que la conception augustinienne de la prédestination rend vaines l'exhortation et la correction, celle des moines justifie le sort des élus et des réprouvés, dont le nombre n'est pas déterminé (5). De toute façon, Dieu veut le salut de tous les hommes (7).

Les moines provençaux dirigent donc leurs attaques contre les théories les plus rigoureuses d'Augustin : perte du libre arbitre à la suite du péché originel, limitation de l'universalité du salut, dispensation restreinte de la grâce efficace, surtout prédestination. Ces théories font aussi l'objet des *Objectiones Gallorum* auxquelles répond Prosper (PL 51, 155-74 ; cf. DS, t. 12, col. 2449) et où on perçoit l'écho des discussions passionnées qui agitèrent les monastères. Les moines prétendent en outre que les vues d'Augustin sont nouvelles, et ils fondent leur opposition sur une autre tradition ecclésiale (*Ep.* 225, 8 ; cf. *infra*). Mais leur intention profonde est de défendre la légitimité de leur effort ascétique, menacée à leurs yeux par les conséquences extrêmes des théories augustiniennes.

2. Les principaux représentants du mouvement. – 1° *Jean Cassien* écrit vers 426/27 la *Conférence* XIII, *De protectione Dei,* mise sous l'autorité de l'abbé Chérémon (éd. et trad. E. Pichery, SC 54, 1958, p. 148-81, qui reprend en substance le texte latin de M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 361-96). Il y traite des rapports entre la grâce et la liberté, laissant entièrement de côté le problème de la prédestination. Cette conférence fera l'objet du *Contra Collatorem* de Prosper (PL 51, 213-76 ; DS, t. 12, col. 2449-50). Réservant pour la « tentative de bilan » les textes importants du ch. 3, dont la portée apparaîtra mieux à cette place, nous étudions ici les passages qui prêtent davantage à discussion. La position de Cassien est souvent malaisée à fixer ; bien conscient de la difficulté du problème et soucieux de tenir les « deux bouts de la chaîne », il évite les affirmations trop accusées tout en laissant deviner ses options personnelles.

1) Un passage du ch. 8 résume, à notre avis, son opinion :

« Adest igitur inseparabiliter nobis semper diuina protectio tantaque est erga creaturam suam pietas creatoris, ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat iugiter prouidentia, quam expertus propheta apertissime confitetur dicens : ' deus meus, misericordia tua praeuenict me ' (*Ps.* 58,11). Qui cum in nobis ortum quendam bonae uoluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam uel ipse plantauit uel nostro conatu uiderit emersisse » (SC 54, p. 158).

Cassien affirme donc une protection constante de Dieu et même une « prévenance » de sa miséricorde bienveillante par rapport à toute action de l'homme ; il attribue cependant cette prévenance d'une manière générale à la « providence ». Ce n'est pas encore, au sens strict, la grâce salvifique ; celle-ci intervient au moment où Dieu « aperçoit en nous quelque commencement de volonté bonne, qu'il illumine aussitôt, conforte et excite ». L'action de la grâce présuppose donc ce « commencement ».

2) La disjonction du dernier membre de phrase (*uel...uel*) ne doit pas faire illusion ; elle désigne, d'après la suite de l'exposé, *deux manières concrètes* de l'action divine : tantôt Dieu prend l'initiative de l'appel, tantôt il répond au premier mouvement de la volonté bonne. Les textes bibliques allégués au ch. 9 ne portent pas en effet sur la distinction entre une initiative absolue de Dieu et une aide à l'effort humain ; mais les uns attestent que Dieu intervient parfois en premier, les autres qu'il vient en aide à l'effort antérieur de l'homme. « Quelle conclusion tirer, sinon que tous ces textes déclarent à la fois et la grâce de Dieu et notre liberté (*et gratia Dei et libertas nostri... arbitrii*), parce que l'homme peut s'élever parfois (*interdum*) de son propre mouvement au désir de la vertu, mais qu'il a toujours besoin d'être aidé par le Seigneur ? » (p. 160). Au ch. 11, Cassien admet la difficulté de décider si « le commencement de la volonté bonne » précède la miséricorde de Dieu ou si, à l'inverse, « c'est parce que Dieu a pitié de nous que nous arrivons à un commencement de volonté bonne ». En fait, il faut tenir les deux à la fois, car le choix exclusif d'une de ces affirmations conduit à des erreurs contraires. Mais Cassien raisonne toujours à partir de *cas concrets* ; il prend en effet comme exemples d'un côté Paul et Matthieu qui sont « attirés au salut », de l'autre Zachée et le bon larron « qui préviennent par leur désir... l'avertissement particulier de l'appel divin » (p. 162).

3) Les ch. 12-13 se situent par contre à un *niveau théorique* ; Cassien énonce alors quatre propositions sur le rapport entre le libre arbitre et la grâce :

a) « On ne peut croire que Dieu ait fait l'homme tel qu'il ne veuille ni ne puisse jamais faire le bien » ; autrement, il faudrait conclure qu'il ne peut faire par lui-même que le mal (12, p. 164). b) « On ne peut douter qu'existent *naturellement* dans l'âme des semences de vertus (*semina uirtutum*) insérées en elle par le bienfait du créateur. Mais si le secours divin ne les éveille, elles ne parviendront jamais à la parfaite croissance » (p. 166, citant 1 *Cor.* 3,7). c) « Et ainsi la grâce de Dieu coopère toujours pour le bien avec notre libre arbitre ; en tout elle l'aide, le protège et le défend ». d) La grâce attend parfois l'effort de la volonté bonne. « Toutefois, même alors elle demeure gratuite », car la récompense éternelle promise dépasse infiniment nos « petits efforts » (13, p. 168-69).

2° *Vincent de Lérins* achève son célèbre *Commonitorium* en fin 434 ; de la même époque semblent dater

les *Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* de Prosper (PL 51, 177-86). Nous avons dit à l'art. *Prosper* (DS, t. 12, col. 2449) les questions qui se posent à propos de ces *capitula* et les raisons qui pourraient justifier l'attribution à Vincent. Celui-ci en effet attaque Augustin sans le nommer dans les ch. 24, 26 et 27 du *Commonitorium* (voir les notes de M. Meslin à sa traduction, Namur, 1959, p. 100, 116, 120). Les *Objectiones Vincentianae* reprennent en partie celles des « Gaulois » ; mais certaines d'entre elles caricaturent la pensée d'Augustin sur la prédestination, en poussant jusqu'à l'extrême les conséquences qu'on pourrait en tirer. Retenons les plus dures.

Dieu a créé la majeure partie du genre humain pour la faire périr éternellement (3 ; cf. 7). Dieu est l'auteur de nos péchés, puisqu'il a créé l'homme tel qu'il ne puisse que pécher par son mouvement naturel (5), si bien que le libre arbitre des hommes est pareil à celui des démons (6). La prédestination conduit à faire des fils de Dieu les fils du diable, des temples du Saint Esprit le temple des démons, des membres du Christ les membres d'une prostituée (12). La plupart des fidèles et des saints, lorsqu'ils disent ' Que ta volonté soit faite ' prient contre eux-mêmes, puisque la volonté de Dieu est qu'ils périssent de mort éternelle (16).

Ces « objections » traduisent visiblement une réaction exaspérée des moines de Provence contre la doctrine augustinienne de la prédestination, du moins telle qu'ils la comprenaient. Même si Vincent n'en est pas l'auteur, il doit être compté parmi les membres du mouvement. L'indice le plus sûr en est une citation, à la fois tronquée et détournée de son véritable sens, de la *Lettre* 21 du pape Célestin (PL 50, 528-30) ; cette lettre enjoignait aux évêques gaulois de réduire au silence les moines qui s'opposaient à Augustin ; or, dans le ch. 32 du *Commonitorium*, Vincent l'interprète comme si cette injonction visait les « nouveautés » d'Augustin lui-même (cf. éd. R. St. Moxon, Cambridge, 1915, p. 132, n. 10 ; trad. Meslin, p. 133, n. 173).

Nous ne pouvons entrer ici dans la délicate question du *Praedestinatus* (PL 53, 587-672 ; cf. É. Amann, DTC, t. 12/2, 1935, col. 2775-80), écrit entre 432 et 440, mais dont l'auteur et le milieu d'origine restent à élucider (cf. CPL n. 243 ; aux études mentionnées, ajouter F.-M. Abel, *Le Praedestinatus et le pélagianisme*, RTAM, t. 35, 1968, p. 5-25). Le livre II (présenté explicitement comme un faux sermon d'Augustin) offre un exposé caricatural de la prédestination très proche de celui que résument les *Objectiones Vincentianae*. Dans le l. III, après avoir condamné Pélage et Célestius (ch. 1-2), l'auteur affirme la volonté salvifique universelle (3), la conciliation de la prédestination avec la liberté (6), une certaine priorité de la volonté bonne sur la grâce (7), la valeur de l'effort humain (10-13), la nécessité de la grâce pour accéder effectivement au salut (16-17), la capacité du libre arbitre après le péché originel (21-25) ; les derniers chapitres (30-31) développent, à propos de la concupiscence sexuelle, des arguments semblables à ceux de Julien d'Éclane (cf. DS, t. 12, 2903-06). Même s'il vient d'un autre milieu, le *Praedestinatus* est à rapprocher, pour ce qui concerne la doctrine, du mouvement provençal. Il en est de même pour l'*Hypomnesticon* (PL 45, 1611-64 ; éd. crit. J.E. Chisholm, Fribourg/S., 1980 ; cf. DS, t. 12, col. 2452-53) qui, à l'inverse, est une défense des vues d'Augustin.

3° *Valérien*, évêque de Cimiez près de Nice vers 439-461 après avoir été probablement moine de Lérins, appartient directement au mouvement provençal. Dans les vingt homélies qui nous sont parvenues (PL 52, 691-756), il enseigne aussi la nécessité de l'effort humain pour observer les « praecepta disciplinae », du fait qu'existe en l'homme par nature « sapientia et intellectus prudentiae » (*hom.* 1, 4, col. 695a) ; il lie cependant plus étroitement cette nécessité à « la grâce de la liberté » que le Christ a donnée aux peuples fidèles par « la régénération du bain vital (le Baptême) et l'effusion de l'Esprit » (3, 3, 701b). Surtout, dans l'*hom.* 11, il insiste sur la valeur prédominante de la grâce sans laquelle aucun mérite ne peut être acquis. Même si « la volonté de bien agir » est nôtre, la réalisation effective dépend de Dieu (11, 4, 726d-27a, citant *Rom.* 7,18). En définitive, « il faut réserver à Dieu seul le fruit de notre labeur : Qui gloriatur itaque, in Domino glorietur » (11, 5, 728a, cf. 1 *Cor.* 1,31). Sur ce point capital, Valérien rejoint Augustin ; il se tient à l'écart de toute polémique et ses opinions restent modérées.

4° *Fauste de Riez*, abbé de Lérins de 434 à 460 puis évêque de Riez jusqu'à sa mort vers 495 (DS, t. 5, col. 113-18), écrivit deux livres *De gratia* après les conciles d'Arles et de Lyon (vers 470 selon C. Munier, *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, CCL 148, 1963, p. 159-61). Cet ouvrage, dont le ton est souvent polémique, offre une sorte de synthèse des opinions soutenues dans les milieux provençaux ; nous suivons l'éd. A. Engelbrecht, CSEL 21, 1891, p. 5-98 ; celle de PL 58, 783-836 est défectueuse.

1) Fauste condamne conjointement Pélage et ses adversaires (dont Augustin, sans le nommer) :

« Hic (Pélage) iudicii sui perdidit sanitatem dum arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, sicut illi qui eam ex toto asserunt fuisse euacuatam. Hoc itaque loco gemini inter se conluctantur errores, quorum unus solam gratiam, alter solum laborem relicto tramite atque mensura ueritatis insinuat » (1, 1) ; la vérité navigue entre ces deux erreurs comme entre les rochers de Charybde et Scylla (*ibid.*). Attribuer le salut à la grâce seule, c'est refuser à l'homme le « seruitutis officium » ; accepter la double praedestination « ad mortem et ad uitam », c'est interdire tout espoir à la prière (3). Significative est l'interprétation de 1 *Cor.* 15,10 (« Gratia Dei sum id quod sum... »), où Fauste discerne trois moments dans l'affirmation de Paul : « primas partes *soli gratiae* pie subiectus adscripsit, media quaeque *labori* magister obedientiae deputauit, utrumque in consummatione moderatus *gratiam laboremque* coniunxit » (5).

2) Prétendre que le libre arbitre a été totalement anéanti par le péché, c'est assimiler aux animaux l'homme « intellectu locupletatum, ratione praeditum, diuinae imaginis honore decoratum ». Proposition hérétique selon Fauste, qui précise que le libre arbitre en question « in amore innocentiae uel operatione iustitiae uel in corporis sanctificatione consistit » (7). Le libre arbitre a été cependant affaibli (*infirmatum*) par le péché ; l'homme ressemble à l'alpiniste qui gravit une montagne abrupte : les biens divins ne lui sont pas interdits, mais il ne peut les atteindre que « suo labore et sudore per adiutorii patrocinium » (8). On ne peut affirmer que le libre arbitre n'a d'autre capacité que celle du mal ; par suite les « uasa contumeliae » peuvent devenir des « uasa honoris » (10-11). Significative encore l'interprétation de *Rom.* 9,20 : « ex eadem massa » veut dire qu'il n'y a qu'une seule « masse » d'hommes dans le plan divin ; la séparation en deux dépend des volontés humaines : « *unam* sacra ex lectione cognosce ; *duas* autem facit prauitas studiorum et diuersitas uoluntatum » (12).

3) La prescience est à distinguer de la prédestination, qu'elle précède : « praescientia itaque regendo praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit : illa praeuidet merita haec praeordinat praemia ; praescientia ad potentiam, praedestinatio ad iustitiam pertinet » (II, 3). L'élection divine est ainsi basée sur la prévision des mérites futurs ; *Rom.* 9,9 (« cum nondum egissent boni aliquid vel mali ») s'applique à l'appel à la foi des Gentils et à l'infidélité des Juifs (II, 6 ; cf. I, 9 où *Rom.* 9,16 : « non volentis neque currentis », est interprété dans le même sens).

4) L'homme étant créé à l'image de la Trinité, et non à l'image du Christ à venir, il s'ensuit que la liberté lui est inhérente en vertu de cette « première grâce » :

« Quae cum ita sint, inesse homini licet adtenuatam uoluntatis propriae libertatem minime dubitabis, si primam gratiam, qua a Deo est honoratus, inspexeris. Imago ergo Dei homo dicitur, quia ei indulgenter ac dignanter inseruit ueritas iustitiam, ratio sapientiam, perennitas aeternitatem ». L'image est distinguée de la ressemblance : les pervers gardent la première « licet a se et in se decoloratam » ; seuls les bons parviennent à la seconde (II, 9).

5) La loi naturelle est inscrite en premier dans le cœur des hommes (celle de Moïse n'étant que « seconde ») et par rapport à elle se distinguent déjà bons et mauvais. Fauste cite ici une phrase du « beatissimus pontifex Augustinus » : « Utrumque simul currit in isto alueo atque torrente generis humani : malum quod a parente trahitur, et bonum quod a creante tribuitur » (II, 9 ; cf. *De civ. Dei* XXII, 24 ; Augustin cependant parle seulement du bien dans l'ordre profane, non du bien salutaire). C'est en observant la loi naturelle que Job et Rahab ont été sauvés, en la négligeant que les Amorrhites ont été condamnés (II, 10).

6) Le libre arbitre relève sans doute d'une *prima gratia* (cf. II, 9, *supra*) ; un autre passage distingue pourtant la grâce de la nature et rattache à celle-ci le libre arbitre, tout en ajoutant que « l'auteur même de la nature est celui de la grâce ». Un peu plus loin, Fauste répond à un objectant qui prétend que la liberté de la volonté appartient uniquement à « ceux qui devaient être libérés et bénéficier de la rédemption » :

« Non ita est. Liberatio *ad donum gratiae* et ad propositum consentientis pertinet uitae, libertas uero arbitrii non est res accedentis munificentiae, *sed naturae* » (II, 10).

L'interprétation de cette phrase elliptique est malaisée. On peut se demander si *donum gratiae*, quoique désignant d'abord la grâce qui sauve, n'implique pas aussi une référence à la *prima gratia* de l'image divine ; en outre, le sens du membre de phrase qui suit est ambigu (*uitae* est-il un génitif ou un datif ?). Nous traduirions volontiers, en développant : « La libération relève à la fois du don de la grâce (en son sens le plus large) et de la décision (*propositum*) de vivre conformément à l'image divine que nous sommes. La liberté par contre (le libre arbitre) ne dépend pas d'une générosité divine ajoutée (ou *accidentelle* : *accidentis* est la leçon du seul ms conservé, Paris, B.N. lat. 2166), mais de la nature seule ». La traduction proposée s'accorde avec une phrase qui suit : « la liberté relève de la seule œuvre de Dieu, la libération relève aussi de la dépendance (*seruitutem*) de l'homme soumis ». Cette interprétation atténue l'opposition entre nature et grâce ; mais nous laissons la question ouverte.

Dans le dernier chapitre (II, 12), Fauste mentionne en passant la nécessité de la prière : « Il faut donc œuvrer (*laborandum*) sans cesse, mais ne pas s'écarter de la grâce et dire : ' Dieu, viens à mon aide ' » (*Ps.* 69,2). Il note que le mot aide (*adiutorium*) suppose deux partenaires : « celui qui opère et celui qui coopère, celui qui demande et celui qui promet, celui qui cherche et celui qui rétribue ; à nous qui restons insuffisants par suite de notre fragilité, il appartient au moins de plaire à Dieu par notre insistance à chercher et frapper ». Il revient ensuite sur la prescience divine, en faisant jouer les attributs de puissance, bonté, sagesse et justice. Il conclut en rappelant la nécessité de combattre en cette vie pour obtenir enfin « la joie sans crainte, la récompense sans envieux, le règne sans adversaire ».

D'autres auteurs du 5e siècle ont été marqués par le mouvement des moines provençaux, par exemple Salvien (cf. *supra*, col. 290-97) et Gennade de Marseille (cf. DS, t. 6, col. 207-8). Chez Marius Victorius (DS, t. 10, col. 624) et Orens d'Auch (t. 11, col. 905), les traces de « semipélagianisme », voire de « pélagianisme », sont très atténuées.

Après la mort de Fauste, les idées d'Augustin reviennent en faveur dans les régions provençales, peut-être sous l'influence de Julien Pomère (DS, t. 8, col. 1594-1600) ; celui-ci était d'origine maurétanienne et se trouvait à Arles au moment où Césaire venait y refaire sa santé, après avoir quitté Lérins (497/98) et avant de succéder à Eonius comme évêque de la ville en 503. Julien Pomère, qui fut un temps maître de Césaire, connaissait bien l'œuvre d'Augustin dont il fait un vibrant éloge (*De vita contemplativa* III, 31, 6 ; PL 59, 516-17). Césaire partageait cette estime ; c'est lui qui prépara le concile d'Orange en 529, dont la « professio fidei » fut approuvée par le pape Boniface II en 531 ; ce concile eut pour but exclusif de régler au plan dogmatique les questions soulevées par le mouvement provençal (cf. *infra*).

3. TENTATIVE D'UN BILAN. – Il est difficile de porter un jugement définitif sur les doctrines des moines provençaux. Nous tenterons seulement de répondre à deux questions : pouvaient-ils se recommander d'une autre tradition ecclésiale ? leur position était-elle hétérodoxe ?

1° *Une autre tradition ?* – Selon Prosper (*Ep.* 225, 3 et 8), les moines provençaux jugeaient « nouvelles » les théories d'Augustin sur la prédestination et prétendaient s'appuyer sur « la quasi unanimité » (*paene omnium*) des autres Pères. Touchant la prédestination, J. Chéné a signalé de nombreux textes (BA 24, n. compl. 16, p. 806-7) :

Origène, *In Rom.* 1,1, passage conservé en grec par la *Philocalie* ch. 25, SC 226, 1976, p. 212-33 : « La prescience précède la prédestination » (2, p. 217). – « La cause du dessein divin et de la prescience découle de notre liberté » (3, p. 225). – Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. 15, PG 60, 540-42. – Hilaire de Poitiers, *In Ps.* 64,5, CSEL 22, 1961, p. 236 : « non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti electu facta discretio est ». – Ambroise, *De fide* V, 6, 83, CSEL 78, 1962, p. 247 ; « Non ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit ».

Dans ses diverses études, C. Tibiletti a évoqué d'autres auteurs à propos cette fois de la capacité naturelle de l'homme et du rapport entre grâce et liberté : Tertullien, *De anima* 20, 1 ; 40, 1-3 (ajoutons l'exposé sur l'homme image de Dieu en *Adv. Marcionem* II,

3-9 : le libre arbitre y est présenté comme un bien qui « émancipe » l'homme de Dieu, une capacité de choisir tantôt le bien tantôt le mal ; cf. DS, t. 7, col. 1407-10, avec citations). – Hilaire de Poitiers, *In Ps.* 118 *mem* 12-13, CSEL 22, p. 472-73 ; *ain* 10, p. 501 ; retenir surtout *nun* 20, p. 486 : « Voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet ut uelit : Deus incipienti incrementum dabit... Meritum adipiscendi consummationem est ex initio uoluntatis ». – Jean Chrysostome, *In Ep. 2 ad Cor.*, hom. 2, PG 61, 397 ; *In Ep. ad Hebr.*, hom. 12, 3, PG 63, 99-100. – Basile de Césarée, *Regulae fusius...*, 2, 1-2, PG 31, 908-13. – Grégoire de Nysse, *De instituto christiano* 2, 5-3, 1 ; on sait désormais que cet ouvrage est fortement inspiré par la *Grande Lettre* du Pseudo-Macaire (textes en regard dans l'éd. R. Staats, *Makarios-Symeon Epistola magna... und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De inst. chr.*, Göttingen, 1984, p. 94-97). Citons un passage typique :

> « La mesure et beauté de l'âme dans le renouvellement de la régénération, que donne la grâce de l'Esprit selon le zèle de celui qui la reçoit, dépend de nos propres dispositions. En effet, plus tu développes les combats de la piété, plus aussi se développe la grandeur de l'âme, à travers les combats et les peines » (2, 5, p. 95 ; suivent les citations de *Luc* 13,24 ; *Mt.* 11,12 ; 10,22 ; *Luc* 21,19 ; *Hébr.* 12,1). La dernière phrase du texte correspondant de la *Grande Lettre* est encore plus expressive : « La grâce divine a disposé (*oikonomèsen*) les choses de telle manière que chacun obtienne la croissance spirituelle par ses propres dispositions, sa propre volonté, par la peine et le combat » (p. 94).

Les prétentions des moines de Provence n'étaient donc pas sans fondement. Leurs opinions dérivaient d'une théologie différente de celle qu'Augustin venait d'élaborer, en appliquant directement à l'Écriture ses vues sur « l'intelligence de la foi », sans connaître tous les aspects de la tradition antérieure, surtout celle de l'Orient. Dans la tradition orientale, suivie par plusieurs occidentaux, il n'y a pas opposition absolue entre *nature* et *grâce*. La nature humaine y est considérée comme un *don de Dieu*, du fait qu'elle est créée « à l'image et ressemblance » de son auteur. Pour les Orientaux, ce don primordial suffisait à marquer l'antériorité de l'action divine par rapport à toute action humaine. Une des affirmations les plus claires sur ce point est due à Grégoire de Nysse : « La ressemblance avec Dieu n'est pas notre travail, mais elle vient de la libéralité divine qui a fait grâce à notre nature de la ressemblance avec Dieu dès notre création » (*De virginitate* 12, cité en DS, t. 6, col. 992).

Dans cette perspective, il était possible de reconnaître au libre arbitre une valeur positive, toujours enveloppée pourtant dans sa dépendance permanente par rapport au Créateur. Pour Augustin au contraire, qui réagit contre la conception pélagienne d'une nature en quelque sorte « émancipée » de Dieu et non atteinte par la faute d'Adam, l'homme a *perdu* par l'effet du péché originel la capacité de son libre arbitre à réaliser toute action salutaire (*Contra duas ep. Pelag.* I, 2, 5 ; *Enchiridion* 30 ; *Sermo* 26, 2-3, etc.) ; sa nature est profondément viciée (*De natura et gratia* 3, 5) ; sa liberté a besoin d'être en quelque façon « recréée » par la grâce du Christ. Il y a ici opposition entre nature et grâce.

Il ne faudrait pourtant pas accentuer outre mesure la différence des deux théologies. Les Orientaux en effet admettaient l'affaiblissement ou même la déchéance de la liberté par l'effet du péché (celui d'Adam et ceux de tout homme) et la nécessité de son relèvement à la fois par l'effort ascétique et par la grâce qui donne à cet effort son véritable effet (cf. art. *Liberté*, DS, t. 10, col. 810-20). Pour Grégoire de Nysse en particulier, « le but de la vie ascétique et spirituelle est de faire réapparaître l'image divine effacée en nous par le péché » (M. Canévet, DS, t. 6, col. 991).

Or, la tradition monastique orientale concevait précisément l'ascèse des moines comme la condition d'un retour à l'innocence d'Adam (cf. art. *Monachisme*, DS, t. 10, col. 1554), ou encore comme celle d'un retour à l'unité originelle des puissances de l'homme divisées par le péché (cf. art. *Mnèmè Theou*, DS, t. 10, col. 1413). L'idéal du retour à l'unité était surtout le fait d'Évagre (cf. DS, t. 4, col. 1739-40), dont Cassien a subi l'influence (col. 1741), sans toutefois importer en Occident les aspects les plus accusés de sa doctrine. Comme on l'a vu, les moines provençaux, dans leur contestation des théories augustiniennes sur la prédestination, visaient avant tout à sauvegarder la valeur de la prière et de l'ascèse contre le fatalisme qu'ils croyaient lié à ces théories.

2° *Les moines provençaux étaient-ils hétérodoxes ?* – La réponse à cette question doit être diversifiée. D'abord, ils ne peuvent être considérés comme des hérétiques *formels* puisque la doctrine d'une prévenance absolue de la grâce ne fut affirmée qu'au concile d'Orange en 519. Encore faut-il faire une réserve : le canon 5 condamne quiconque affirme que « le commencement de la foi (*initium fidei*) ne nous est pas donné par la grâce, c'est-à-dire par l'inspiration du Saint Esprit, mais nous est inhérent par nature » (Denzinger-Schönmetzer, n. 375). Or, nous n'avons pas trouvé dans les écrits étudiés ci-dessus la formule « initium fidei » – qui passe pourtant comme caractéristique du « semipélagianisme ». Cassien parle seulement d'un « ortum quemdam bonae voluntatis » (*Coll.* XIII, 8). Il reste que l'opinion des moines est bien visée par les formules de la *definitio fidei*, rédigée par Césaire et approuvée en 531 par Boniface II : « Debemus... credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratiae misericordia praeuenerit » (Denz. n. 396 ; éd. C. Munier, *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, CCL 148A, 1963, p. 62).

Mais, sans vouloir à tout prix justifier les moines provençaux, on peut se demander si leur pensée profonde, au-delà des formulations, était absolument contraire aux décisions du Concile. Nous avons vu que Cassien, lorsqu'il parle de l'antériorité de l'effort humain, vise des *cas concrets* ; il s'en tient à la lettre du récit évangélique, qui met en premier le geste audacieux de Zachée et la prière du bon larron, sans faire allusion à une « grâce prévenante » quelconque. Surtout, Cassien met dans la bouche de l'abbé Chérémon l'affirmation précise de la prévenance divine, et cela au début même de la conférence :

> « Humana superbia nullatenus se gratiae Dei uel exaequare uel admiscere contendat participemque se in muneribus Dei per hoc conetur inserere, ut laborem suum auctorem esse diuinae largitatis existimet ac prouentum copiosissimarum frugum industriae suae meritis respondisse glorietur... Quibus manifeste colligitur non solum actuum

uerum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis *et initia sanctae uoluntatis inspirat* et uirtutum atque oportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi » (XIII, 3, p. 150-51 ; suit la citation de *Jacq.* 1,17). Ce texte prend toute sa valeur si on le situe dans la tradition orientale exposée ci-dessus ; c'est pourquoi nous le citons ici.

Sur Fauste, le jugement doit être plus nuancé. Ses positions, dans l'ensemble, sont celles du « second groupe » visé par Prosper, mais il était sans doute trop jeune en 428 pour en être l'animateur. L'insistance sur la capacité du libre arbitre et sur la valeur de la loi naturelle le rapproche de Pélage, bien que celui-ci soit condamné ; d'ailleurs, Fauste se montre encore plus l'adversaire d'Augustin, qu'il ne nomme pas, sauf en citant de lui une phrase qu'il interprète en sa faveur. Pourtant, si l'on tient compte du fait que le don du libre arbitre est pour lui une *prima gratia,* on ne peut dire qu'il dénie radicalement toute priorité à l'action divine. Le ton polémique du *De gratia,* avec ses affirmations parfois ambiguës dans leur concision, explique cependant les jugements divers, le plus souvent négatifs, qui ont été portés sur sa doctrine (cf. C. Tibiletti, *F. di Riez nei giudizi della critica...*). On peut s'étonner en tout cas de ne trouver chez Fauste aucune mention précise de la Passion et de la Résurrection.

Salvo meliori judicio, on peut donc sauver l'orthodoxie foncière des moines provençaux ; il est cependant légitime de reprocher à certains d'entre eux (moins à Cassien) le caractère polémique de leur opposition à Augustin, jusqu'à la caricature de sa doctrine. En outre, pour tenir compte de « l'autre tradition », la valeur dogmatique du concile d'Orange demanderait à être réévaluée ; il faudrait situer ses décisions dans leur contexte historique et par rapport à la perspective différente (mais complémentaire) d'Hilaire, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. La dernière partie de la *definitio fidei* de Césaire fait d'ailleurs droit, dans une certaine mesure, aux revendications des moines. Il y est affirmé en effet que « tous les baptisés, avec l'aide et la coopération du Christ, peuvent et doivent accomplir ce qui touche au salut de l'âme, s'ils veulent fidèlement faire effort (*laborare*) » ; de plus, la prédestination au mal est explicitement rejetée, au point que l'anathème est porté contre quiconque « voudrait croire une opinion si funeste (*tantum mali*) » (Denz., n. 397).

Au terme de cette enquête, il est possible de porter aussi un jugement sur la pertinence du terme « semipélagiens ». Ce terme est entré en usage et ne disparaîtra pas aisément du vocabulaire des manuels. Il est en partie justifié du fait que certains membres du mouvement (surtout Fauste) reprennent plusieurs thèmes « pélagiens » (distinction entre « grâce de création » et « grâce du Christ », noblesse de la nature humaine, capacité du libre arbitre). Mais, comme on l'a vu, ces thèmes sont exploités aussi, dans un autre esprit, par des Pères de l'Église hors de tout soupçon. En outre, les principaux représentants du mouvement (même Fauste) prennent soin de condamner les outrances de Pélage. Nous pensons donc que le terme « semipélagien » doit au moins être utilisé avec prudence, en précisant les limites de son application suivant les auteurs étudiés : Cassien, par exemple, tient sur les rapports entre grâce et liberté un point de vue différent de celui d'Augustin mais il garde nettement ses distances vis-à-vis de Pélage et de ses doctrines. Pour tout dire, mieux vaudrait parler du « mouvement provençal ».

Nous faisons nôtre, pour finir, la conclusion de J. Chéné dans l'un de ses articles : « L'insistance avec laquelle (les moines provençaux) soutenaient que Dieu veut le salut de tous les hommes et veut donc leur offrir à tous sans exception les grâces indispensables, représentait... une réaction légitime et même heureuse contre les excessives sévérités d'Augustin, et nous nous sentons ici plus près d'eux que de notre rigide Docteur. Leur conception du rapport entre la grâce et le libre arbitre, telle qu'on peut la déduire de la lettre d'Hilaire (n. 6), était acceptable au regard de la foi et l'Église ne l'a jamais condamnée, bien que celle d'Augustin s'accorde, à notre sens, plus parfaitement avec l'ensemble des enseignements bibliques » (RSR, 1955, p. 340-41 ; la conclusion d'É. Amann, DTC, col. 1849-50 va dans le même sens).

Bibliographie critique par C. Tibiletti, *Rassegna di studi e testi sui « semipelagiani »,* dans *Augustinianum* = Aug., t. 25/1-2 (Miscellanea... A. Trapè), 1985, p. 507-22. Nous signalons seulement les études plus récentes.

A. Kemmer, *Charisma maximum. Untersuchungen zu Cassians Vollkommenheitslehre...,* Louvain, 1938 ; *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Ioannis Cassiani numerandus ?,* OCP, t. 21, 1955, p. 451-66. – J. Chéné, *Les origines de la controverse semipélagienne,* dans *Année théologique augustinienne,* t. 4, 1953, p. 56-109 ; *Le semi-pélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper... et d'Hilaire à Augustin,* RSR, t. 43, 1955, p. 320-41 ; introd. et notes dans BA 24, Paris, 1961. – O. Chadwick, *John Cassian,* 2e éd. entièrement refondue, Cambridge, 1968, p. 119-36.

C. Tibiletti, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina,* Aug., t. 17, 1977, p. 355-80 ; *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez, ibid.,* t. 19, 1979, p. 259-85 ; *La salvezza umana in F. di R.,* dans *Orpheus,* n. s., t. 1, 1980, p. 371-90 ; *F. di R. nei giudizi della critica,* Aug., t. 21, 1981, p. 567-87 ; *Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri provenzali, ibid.,* t. 22, p. 513-32 ; *La teologia della grazia in Giuliano Pomero..., ibid.,* t. 25/1-2, p. 489-506. – S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino : le origine del monachesimo occidentale,* Rome, 1978.

DS, art. *France,* t. 5, col. 798-801 (J. Fontaine).

Aimé Solignac.

SENAULT (Jean-François), oratorien, 1601-1672. – Quatrième supérieur général de l'Oratoire, Senault a été un prédicateur apprécié et novateur, un écrivain moraliste qui éveille encore l'intérêt de nos jours, et, malgré un généralat assez bref, il a contribué à l'apaisement qui, dans la crise janséniste, marque les années 1660-1671.

Il naquit à Anvers en 1601, où son père, magistrat très engagé dans la Ligue dont il était l'un des chefs, s'était réfugié. Il commença ses études à Douai, alors dans les Pays-Bas, et les continua à Paris. Ayant connu l'Oratoire et Pierre de Bérulle, il entra au noviciat étant encore jeune, en 1618. Envoyé ensuite à Vendôme pour enseigner la grammaire, il quitta la congrégation sur un coup de tête en 1625. Il ne tarda pas à y revenir ; son retour semble avoir été l'œuvre du cardinal de Bérulle qui le prit d'abord auprès de lui comme aumônier, le fit ordonner prêtre (1627) et obtint sa rentrée à l'Oratoire en 1628.

Senault se fit très tôt connaître comme prédicateur, – ce qui lui valut des propositions d'évêchés, qu'il refusa. Mais dès ses quarante-cinq ans son activité oratoire fut interrompue par sa mauvaise santé. Les contemporains, tel Ch. Perrault (*Les hommes illustres... pendant ce siècle,* t. 1, Paris, 1699, p. 13-14), ont fait honneur à Senault d'avoir été l'un

des réformateurs de la prédication en France ; il en aurait chassé l'emphase et la préciosité, l'étalage de la science profane et l'usage de la plaisanterie, pour y substituer la science sacrée de l'Écriture et des Pères, la méthode et le sérieux. Par là Senault est bien de l'âge classique, dont l'ordre et le bon goût remplacent les couleurs et les abondances de l'humanisme. Les témoins soulignent aussi la simplicité majestueuse de la diction de notre orateur et la sobriété de ses gestes.

Senault occupa des postes de supérieur à Orléans (1644-1650), Paris (supérieur de la maison Saint-Honoré et assistant), au séminaire Saint-Magloire (Juilly, 1659), de nouveau à Paris (1661). Il fut élu supérieur général en 1662, succédant à Fr. Bourgoing (DS, t. 1, col. 1910-15). Son généralat s'acheva par sa mort, le 3 août 1672.

Dans son action comme supérieur général, Senault fut avant tout un pacificateur. Ses biographes soulignent, un peu par contraste avec Fr. Bourgoing, sa sagesse et sa bonté, le don qu'il avait de gagner la confiance et de gouverner par la conciliation. Ceci lui valut d'être choisi par le roi pour résoudre des difficultés entre diverses congrégations. A l'intérieur de l'Oratoire, son attitude correspond à la « Paix de l'Église » établie par le Pape et qui dure pendant les années de son gouvernement ; paix qui devait cesser sous celui de son successeur, le P. de Sainte-Marthe.

Supérieur, prédicateur, Senault est aussi et peut-être surtout, en ce qui regarde l'histoire spirituelle, un moraliste chrétien. Comme tel, bien que rigoriste, il reste un augustinien constamment opposé au jansénisme. Mais c'est l'ensemble de ses livres qui permet ce jugement. Si l'on se bornait à *L'Homme criminel,* on pourrait à bon droit penser qu'il exagère la « corruption de la nature humaine par le péché originel », comme d'ailleurs beaucoup d'augustiniens du 17e siècle (cf. DS, t. 2, col. 448, 1366). Mais il sait être optimiste en montrant les effets de la grâce ; on a même pu le ranger parmi les témoins du néo-stoïcisme du siècle. Tout cela apparaît dans son ouvrage le plus répandu : *De l'usage des passions* qui montre successivement la corruption de la nature et son relèvement par la grâce et par la raison éclairée par la grâce. Le même thème est largement repris dans deux traités parallèles : *L'Homme criminel* et *L'Homme chrestien.* Dans le premier, s'il développe en augustinien les effets du péché originel, il reconnaît cependant les vertus des païens et des infidèles. Dans une ligne très bérullienne, il souligne le relèvement de la nature humaine à travers l'incarnation du Christ.

Enfin, dans *Le Monarque,* Senault tente, comme Bossuet après lui, une théologie du Prince et de l'État. Son apologie de la monarchie s'appuie sur la nature, sur les opinions des anciens et, bien sûr, sur la tradition chrétienne (cf. DS, t. 10, col. 1309). Cette justification de l'absolutisme nous paraît une régression par rapport à la pensée de Thomas d'Aquin. Senault n'est pas un novateur, mais un moraliste qui présente une vue assez équilibrée de la pensée courante de son temps.

Œuvres. – *Paraphrase sur Job,* Paris, 1637 (17 rééd., dont une trad. anglaise, Londres, 1641). – *De l'usage des passions,* Paris, 1641 (15 rééd. parisiennes jusqu'en 1752 ; Rouen, 1651, 1656 ; Lyon, 1652, 1696 ; Leiden, 1658 ; Amsterdam, 1668 ; en anglais, Londres, 1649 ; dans la coll. *Encyclopédie théologique* de Migne, t. 39, 1849 ; récemment rééd. dans le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, 1987, par Chr. Frémont) ; c'est l'œuvre de Senault qui eut le plus vaste succès.

L'Homme criminel ou la corruption de la nature par le péché, selon les sentiments de S. Augustin, Paris, 1644 (7 rééd.). – *La vie du bienheureux Regnault de Saint-Gilles, doyen de Saint-Aignan et depuis religieux de S. Dominique,* Paris, 1645, 84 p. – *La vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph, religieuse carmélite déchaussée,* Paris, 1645 (l'éd. de 1670 est augmentée par l'oratorien J. Talon † 1671 ; le ms est au carmel de Clamart, cf. DS, t. 10, col. 60). – *La vie du Révérendissime J.-B. Gault, de la congrégation de l'Oratoire..., évêque de Marseille,* Paris, 1647, 1649.

L'Homme chrestien ou la réparation de la nature par la grâce, Paris, 1648 (7 rééd.). – *Panégyriques des Saints,* 3 vol., Paris, 1656-1658 (4 rééd. dont celle de la coll. des *Orateurs sacrés,* de Migne, t. 6, 1844, col. 10-350 ; trad. allemande, Augsbourg, 1747). – *Le Monarque chrestien ou les devoirs du souverain,* Paris, 1661 (3 rééd.). – Signalons encore de nombreuses oraisons funèbres et ses discours aux 10e, 11e, 12e et 13e assemblées de l'Oratoire.

Études. – Ed. Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire,* éd. A.M.P. Ingold, t. 2, Paris, 1882, p. 171-90. – L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire...,* t. 9/2, Paris, 1759, p. 335. – L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire,* éd. Ingold, t. 3, 1904, p. 1-48 + table (t. 5, 1911, p. 63-64). – A.M.P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1880-1882, p. 117-20. – H. Bremond, *Histoire littéraire...* (cf. *Index* par Ch. Grolleau, Paris, 1936, p. 232).

Julien-Eymard d'Angers, *Le stoïcisme dans le traité « De l'usage des passions »...,* dans *Revue des sciences religieuses,* t. 25, 1951, p. 40-68 ; *Réfutation et utilisation de Sénèque et du Stoïcisme dans « L'Homme criminel »... et « L'Homme chrétien »...,* dans *Revue des Études Augustiniennes,* t. 2, 1956, p. 471-503 (Mémorial G. Bardy). – P. Stella, *Pascal, Senault e Giansenio. Derivazioni o coincidenze ?,* dans *Salesianum,* t. 33, 1971, p. 263-334. – H.-P. Bergeron, *Saint Joseph dans la prédication française...,* dans *Cahiers de Joséphologie,* t. 28, 1980, p. 22-33. – J. Cuche, *Politique et religion dans la pensée de J.-Fr. Senault d'après « Le Monarque chrétien »* (mémoire de la faculté de théologie de Strasbourg, 1985).

DS, t. 2, col, 1009 ; t. 3, col. 88, 1776, 1777 ; t. 5, col. 924 ; t. 7, col. 45 ; t. 8, col. 142, 1604 ; t. 9, col. 25, 562 ; t. 10, col. 736 ; t. 11, col. 885 ; t. 12, col. 349-50 (*passions*).

Michel JOIN-LAMBERT.

SÉNÈQUE, philosophe latin, † 65 ap. J.C. – I. *Vie, œuvre et pensée.* – II. *Survie.* – Sénèque est important. Il est le premier et le principal témoin d'une école philosophique qui n'avait laissé jusqu'à lui que des fragments. Grâce à lui, le stoïcisme a survécu dans une œuvre abondante, qui a même l'avantage d'être non pas un exposé théorique, comme celle d'Épictète, mais une expérience du système, comme les *Pensées,* beaucoup plus brèves, de Marc-Aurèle. Son influence a été considérable.

I. VIE. ŒUVRE ET PENSÉE DE SÉNÈQUE

1. **Vie.** – Sénèque (L. Annaeus Seneca) est né à Cordoue (Espagne) de Sénèque le Rhéteur, probablement l'an 1 av. J.C. Il est formé à Rome ; il y revient en 31, après un séjour en Égypte, entre dans le *cursus honorum* avec grand succès (questeur, édile ou tribun de la plèbe) malgré la haine de Caligula ; sous Claude, accusé (faussement ?) d'adultère, il est relégué en Corse (41-49). Rentré à Rome, il est prêteur ; précepteur de Néron, il en devient une sorte de ministre quand son élève accède à l'Empire (54). Après de

graves difficultés, dont les assassinats de Britannicus et d'Agrippine, il se retire, en 62, de l'engagement politique pour la « vie théorétique » qui l'avait toujours attiré. Impliqué dans la conjuration de Pison, il est condamné au suicide en 65.

2. **L'œuvre écrite,** dont la pièce la plus ancienne remonte à 40 environ, est le produit, au sens fort, et, pour sa plus grande part, la face interne de cette vie. Il serait trop long de montrer ces imbrications pourtant éclairantes. Voici les titres classés logiquement (par genre), et, en gros, selon P. Grimal, chronologiquement à l'intérieur des genres.

1° Les *Dialogues* adressés à ses amis sont de véritables traités où le dédicataire répond à l'auteur, mais très peu et fictivement surtout. Seul, le *De tranquillitate animi* s'ouvre par une longue confession de Sérénus, très précise (I, 1-18). On range dans les *Dialogues* les trois *Consolations, Ad Marciam* (40), *Ad Heluiam* (42), *Ad Polybium* (43-44), et la plupart des traités éthiques : *De ira* (3 livres, en 41), dédié à Novatus-Gallion, frère aîné de Sénèque, déjà « miroir du prince », mais avec toute « la philosophie stoïcienne des passions » (J. Fillion-Lahille) ; *De breuitate uitae* (49), dédié à Paulinus ; *De tranquillitate animi* (53 ou 54 ?) et *De constantia sapientis* (vers 55), adressés à Sérénus ; *De uita beata* (58 ?), à Novatus-Gallion ; *De otio* (62), à Sérénus ; *De prouidentia* (63) à Lucilius.

2° Deux autres traités éthiques hors « dialogues » : le bref *De clementia,* commencé autour de 56 et dédié à Néron, expose, avec le *De ira,* la doctrine politique de Sénèque. Le *De beneficiis* (59-60 ?), en 7 livres, adressé à Aebutius Liberalis, s'inspire surtout d'Hécaton ; c'est une « œuvre de combat », « pour le bien de tous », d'un « humanisme... singulièrement proche de l'Évangile » (Chaumartin). – 3° L'œuvre philosophico-morale la plus importante est constituée par les 124 *Epistulae ad Lucilium* (62-64), réparties en 20 livres (mais Aulu-Gelle cite un livre 22) et divisées en deux corpus (*Ep.* 1-88 et 89-124), dont le premier est seul répandu au début du Moyen Âge. C'est un témoignage sur Sénèque et son époque, un document littéraire, mais surtout une œuvre philosophique capitale (ex. *Ep.* 65 ; 88 ; 90 ; 92 ; 94-95).

4° Sénèque est encore l'auteur d'une « somme scientifique » à ouverture philosophique, les *Quaestiones naturales* (62-63 ; 7 livres), dédiées à Lucilius ; d'un pamphlet en satire ménippée, l'*Apocolocyntosis* ou *Ludus de morte Claudii* (fin 54), et d'une dizaine de tragédies : *Hercules, Hercules Oetaeus* (texte en partie douteux), *Troades, Phoenissae, Oedipus, Medea, Phaedra, Agamemnon, Thyestes* ; *Octauia* est sans doute apocryphe. Le désaccord des historiens est total sur les dates de ces pièces. Mais on souligne leur lien avec le reste de l'œuvre (destin, vertus du prince, Hercule, ravages des passions) et l'on croit qu'elles sont écrites pour être jouées (D. et E. Henry en 1985 ; Dana Ferrin Sutton en 1986).

5° Il faut ajouter de nombreuses œuvres perdues ; – soit d'objet scientifique : *De motu terrarum,* mentionné par Sénèque (*Qu. nat.* VI, 4, 2) ; *De lapidum natura* et *De piscium natura,* évoqués par Pline ; *De forma mundi,* mentionné par Cassiodore ; *De situ Indiae* et *De situ et sacris Aegyptiorum,* nommés et cités par Servius dans son commentaire de l'*Enéide* ; – soit surtout d'objet moral : *Exhortationes,* nommées par Quintilien et, six fois, par Lactance, qui les cite largement ; *De officiis,* nommé par Diomède (4e s.) et exploité par Martin de Braga (cf. *infra*) ; *De immatura morte,* nommé deux fois par Lactance ; *De superstitione,* nommé par Tertullien (*Apol.* XII, 6) et cité par Augustin (*De ciu. Dei* VI, 10-11) ; *De matrimonio,* exploité par Jérôme (*Ad Iouin.* I, 47-49) ; *De amicitia* ou *Quomodo amicitia continenda sit,* avec le début d'un *De uita patris* retrouvé dans un palimpseste du 5e-6e siècle ; *De remediis fortuitorum,* dédié à Novatus-Gallion, connu sous ce titre en florilège (un ms du 7e s.), très répandu, altéré et imité, probablement l'œuvre citée par Tertullien (« Seneca in Fortuitis », *Apol.* 50,14) ; *Epistulae ad Nouatum* (son frère), signalées par Priscien ; enfin les *Libri moralis philosophiae,* dont Sénèque parle trois fois, sans doute œuvre séparée (64 ?), citée trois fois par Lactance.

En outre, le crédit de Sénèque a fait mettre sous son nom soit des recueils de textes tirés de son œuvre, souvent entremêlés à d'autres écrits, soit des textes étrangers, inspirés de lui ou fabriqués de toute pièce. Il en sera question plus loin.

3. **Pensée philosophique.** – 1° Le stoïcien. – 1) Sénèque a raconté sa formation éclectique (*Ep.* 108) : Attale le stoïcien (*Ep.* 67,15), Sotion le pythagoricien (*Ep.* 108,17), Papirius Fabianus (*Ep.* 42,12 ; 52,11, surtout 100), rhéteur, juriste et philosophe néopythagoricien, « notre Démétrius » (*Ep.* 20,9 ; 62,3 ; 67, 14 ; 91,19 ; *De prou.* 3,3), « le cynique » (*De uita b.* 18, 3), « très courageux » (*De prou.* 5, 5). Au long de ses écrits, il cite les Anciens de toute école : il « passe dans le camp étranger, non pas en traître, mais en éclaireur » (*Ep.* 2,5), phrase que les chrétiens reprendront pour exploiter les auteurs païens (Alain de Lille, *De arte praed.* 36, PL 210, 180c). « On peut discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, avec Épicure nous reposer, vaincre la nature avec les stoïciens, avec les cyniques la dépasser » (*De breu. u.* 14,2). Il « se réjouit de l'héritage d'un grand nombre ». Mais il invite « à grossir le capital reçu ». « Même si les Anciens ont tout découvert, toujours il restera du nouveau : l'exploitation, la connaissance des inventions des autres et leur disposition » (*Ep.* 64,7-8). Il faut les accueillir « sans s'y asservir » (*Ep.* 80,1), butiner, mais transformer, faire passer non pas dans sa mémoire mais dans son intelligence, rendre sien, unifier (*Ep.* 84,3-8 ; cf. 33,8). Il « suivra la route antique », à moins qu'il n'en trouve une meilleure. Nos prédécesseurs « ne sont pas nos seigneurs, mais nos guides » (*Ep.* 33,11).

De ces Anciens, Épicure est, après les stoïciens, l'auteur le plus cité. Il en tire le bouquet final de la plupart de ses 33 premières *Lettres à Lucilius,* souvent avec éloge, et l'utilise fréquemment ailleurs. Il en prend la défense : « Les préceptes d'Épicure sont vénérables (*sancta*) et droits, et, si l'on y regarde de plus près, austères » (*De uita b.* 13,4 ; *De otio,* 7,3). Il en pèse le positif et le négatif (*Ep.* 97,13-16), le critique avec lucidité pour son rejet de la logique (*Ep.* 89,11) et souvent pour son hédonisme (*Ep.* 123 ; *De uita b.*). Il lui reproche même de « placer le citoyen hors de la patrie, les dieux hors du monde et de livrer la vertu au plaisir » (*Ep.* 90,35).

2) La doctrine de Sénèque n'en est pas pour autant un éclectisme, un assemblage de lieux communs, qui pourrait être ramené au niveau et au genre de la diatribe romaine et de la philosophie populaire (*Ep.* 52,7-15 ; 29,11-12). Cent fois, il invoque le patronage de « notre Zénon » ou de « nos stoïciens » : « Zénon, homme très grand, fondateur de cette secte, entre toutes, courageuse et sacrée » (*Ep.* 83,9) ; il est fidèle effectivement à la « constitutio stoïca » (*De ben.* IV, 26,1), au moins à l'étape de sa retraite. L'objet de la philosophie ? « D'abord le vrai et la nature... Ensuite

la loi de la vie alignée sur l'ordre universel » (*Ep.* 90,34-36 ; cf. 90,3 et 28-29). S'il consacre peu de place à la logique et en critique, même chez Zénon, les artifices vains (*Ep.* 45,5-8 ; 48,5-7 ; 82,19 ; 83,9-11), il admet les trois parties traditionnelles de la philosophie : morale, physique, logique (*Ep.* 89,9.14-17 ; cf. 88,24).

Si pratique que soit sa morale, très axée sur les *praecepta,* il n'omet pas les *decreta* et leur environnement global (*Ep.* 94-95) : on ne peut observer l'ensemble de ses devoirs « si l'on a reçu des préceptes de détail, sans portée universelle » (in rem praecepta... non in omne) ; il faut des décrets « qui embrassent à la fois toute la vie et toute la nature » (*Ep.* 95,12). Le bonheur est sécurité-tranquillité, mais ne se réalisera pas sans que « soient considérées la vérité entière » (*Ep.* 92,3), « les lois de la vie entière » (*Ep.* 95,57).

La physique, loin d'être réduite aux sciences de la terre, est l'occasion de ses meilleurs développements métaphysiques et moraux (préfaces des *Questions naturelles*) et de ses rappels intellectualistes : « La force ne vient pas à l'âme d'autre source... que de la contemplation de la nature » (*ibid.* VI, 32,1). Tout se tient : « chez nous est continu ce qui chez les autres s'isole » (*Ep.* 33,3). Pas de domaine des Idées. Tout existant est corporel et individué. Un *spiritus* unique (*mens uniuersi, Qu. nat.* I, praef. 13), cohérence, vie et raison (*uis naturalis* ; *uitale,* V, 1,2 ; *nisus* ; *intentio,* II, 6,2 ; II, 8,1-2), tient ensemble l'univers, dieux et hommes inclus, dans une même rationalité (*Ep.* 31,8-12 ; 76,9 ; 124,23).

L'homme vertueux, le sage, est, à son tour, unifié par la raison. Il joue « un seul rôle » (*Ep.* 120,22), d'une « seule teneur » (*De otio* 1,1), concilié avec lui-même (*Ep.* 121,14), en accord avec lui-même (*uita sibi concors, Ep.* 89,15 ; *concordia animi, De uita b.* 8,5-6), dans une totale congruence (*Ep.* 34,4) : « La vertu parfaite... est équanimité et teneur de vie toujours consonnante avec elle-même » (*Ep.* 31,8). Pas de place pour la passion ou le trouble. Il rejette explicitement la métriopathie (*Ep.* 85,9), mais il écarte aussi l'insensibilité (*Ep.* 9,2-3 ; 45,9 ; 63,1 ; 71,27 ; 87,19 ; *De const. s.* 10,4) qui est inhumanité (*Ep.* 99,15).

3) Cependant Sénèque entend n'être pas le suivant de tel ou tel stoïcien. Il ne « porte aucun nom » (*Ep.* 45,4). « Zénon ? Cléanthe ? Chrysippe ? Panétius ? Posidonius ? Nous n'obéissons pas à un roi : chacun revendique la propriété de soi-même » (*Ep.* 33,4 ; cf. 33,7 et 9). Tout en se disant d'accord avec le système, il proclame son indépendance : « Quand je dis notre (opinion), je ne m'attache pas à l'un quelconque des grands du stoïcisme. J'ai moi aussi le droit d'avoir une opinion » (*De uita b.* 3,2). Discutant du bien confondu avec l'honnêteté, il déclare : « Je présenterai ce qui est répondu habituellement en notre nom ; ensuite, sur ce, j'ajouterai ce que je crois devoir répondre en plus » (*Ep.* 74,23). Il ne lâche pas pour autant la notion traditionnelle de vertu-bien-bonheur immuable, infrangible, inamissible (*Ep.* 50,8 ; 85,19-21 ; 92,14-23).

Il adjoint et intègre au stoïcisme le positif de Platon et d'Aristote (*Ep.* 58 et 65), d'Épicure ou des cyniques, dans la mesure où, assimilé par sa réflexion, il entre dans le *continuum* du Portique et vient le compléter : « quel mal y a-t-il à se servir du bien d'autrui par où il est nôtre ? » (*De ira* I, 6,5). Le *De otio* est tout entier un effort de conciliation des richesses de l'épicurisme avec la tradition stoïcienne autour de l'action et de la contemplation, du loisir et de l'engagement politique. Il s'inquiète de « donner la parole aux préceptes d'Épicure au milieu des principes de Zénon » (1,4), mais proteste aussitôt qu'il le fait « sans s'éloigner des préceptes des stoïciens » (2,1). On pourrait en dire autant à propos de l'amitié. Sénèque est un stoïcien indépendant, qui choisit ses maîtres, enrichit et infléchit la tradition de l'École.

4) Héritier et continuateur, au beau sens du mot, il fait passer le stoïcisme dans la langue et la vie du monde contemporain. Il poursuit l'effort de traduction de Cicéron, en déplorant « la pauvreté, voire l'indigence » du vocabulaire latin (*Ep.* 58,1). *Impatientia* pour *apatheia* crée l'équivoque (*Ep.* 9, 2) et comment traduire οὐσία et τὸ ὄν sinon par *essentia* et *quid est* (*Ep.* 58,6-7 ; autre discussion, 87,39-40) ? Il est le vrai légataire romain du Portique, de Zénon et Chrysippe, mais aussi de Panétius et Posidonius, plus attentifs aux personnalités que les premiers. Il les associe aux Anciens (*Ep.* 33,4 ; 104,22 ; 108,38), les exploite et les critique, surtout Posidonius autour des arts libéraux (*Ep.* 88,21 ; 90,5-31 ; 94,38 ; 95,65). Ce stoïcisme évolué, fidèle pourtant à ses exigences spéculatives et universelles, rencontre en lui l'esprit romain, traditionnellement plus orienté vers la pratique et vers le « dressage moral », et, sous l'effet du règne de Néron surtout, plus attiré par la sagesse que par les vertus politiques. L'œuvre de Sénèque relate l'expérience de cette rencontre, qui se fait enseignement. Jusqu'ici il ne restait que les bribes d'exposés systématiques ; Sénèque procure le premier document sur le stoïcisme vécu, existentiel. « C'est moi que j'observe d'abord, ensuite ce monde » (*Ep.* 65,15). Dans cette observation, il apporte d'ailleurs une remarquable finesse psychologique, qui prolonge, en ce domaine aussi, les riches données théoriques de la Stoa.

2° La personne morale. – 1) Deux mots, d'ailleurs inséparables, caractérisent la personnalité morale telle que la conçoit Sénèque : intériorité et autarcie. L'homme doit d'abord se situer, et pour cela, rien n'est « aussi nécessaire que d'imposer leur prix aux choses » (*Ep.* 89,14), « leur juste taux » (*Ep.* 81,8). Il s'agit de distinguer « ce qui est mal et ce qui en a l'apparence », le vrai et le faux, de « juger la valeur de chaque être d'une estimation exacte » (*Ep.* 90,28-29 et 34), pour « jauger l'homme par le seul point par où il est homme » (*Ep.* 45,9), « l'examiner nu » : « Regarde son âme, sa qualité, sa taille. Est-elle grande d'emprunt ou par soi-même ? » (*Ep.* 76,32). Il faut séparer ce qui est étranger de ce qui est soi, c'est-à-dire la raison et ce qu'elle peut faire sien sans s'aliéner.

L'homme perd son unité et sa vertu s'il se laisse accaparer par les choses extérieures : « nous serions nôtres si ces pauvres choses (*ista*) n'étaient pas nôtres » (*Ep.* 42,8). En dehors du mal moral et du bien, tout le reste est « indifférent, c'est-à-dire ni mal ni bien, maladie, douleur, pauvreté, exil, mort » (*Ep.* 82,10 ; toute la lettre 82). C'est là un matériau étranger à la vertu (*Ep.* 71,21 ; 92,19), mais un matériau nécessaire qui peut « tirer sa splendeur de la vertu ajoutée » (*Ep.* 82,11-13 ; 95,49), par exemple être occasion de soumission au destin (*Ep.* 4,9-10). Ainsi la richesse (*Ep.* 5,6 ; *De uita b.* 21-23), la santé, le repos, l'absence de douleur, même le choix d'un vêtement propre, sans être des biens, « sont conformes à la nature ». Alors, « la qualité du choix » et « le propos de garder en chaque chose la mesure qui convient à la raison » peuvent être un « bien » : « nos actions (*actiones*) sont vertueuses, sans que le soit ce qui précisément est fait (*quae aguntur*) » (*Ep.* 92,11-12 ; cf. 95,43).

Ce n'est pas l'objet qui importe, mais le pourquoi et le comment de l'action (*quare aut quemadmodum*),

qui rend « les mêmes choses mauvaises ou vertueuses » (*Ep.* 95,43 et 40 ; cf. 42,8). La vraie pauvreté peut se vivre dans la richesse (*De uita b.* 21-23 ; *De tr. an.* 8,3). Ce qui compte, ce sont les dispositions intérieures, le *propositum,* déjà mentionné dans les textes (*Ep.* 92,11 ; fgt 20 H = Lactance, *Inst. Diu.* = *DI* III, 15,14 ; fgt 123 H = VI, 23,5), qui peut être « *propositum* de la vie entière » (*Ep.* 71,2), la *persuasio* ou conviction, « qui couvre la vie entière, ce que j'appelle dogme (*decretum*) » (*Ep.* 95,44), l'*animus,* qui est pratiquement l'intention : « le mal n'est pas dans les choses, mais dans l'âme même » (*Ep.* 17,12). De même le bienfait n'est pas dans la chose donnée, mais dans l'esprit (*qua mente*), « dans l'âme même de celui qui donne ou agit » (*De ben.* I, 6,1). « Nous rapportons tout à l'âme », dit-il, plus loin (*ibid.* II, 31,1). « Dans l'âme résident le bienfait et l'injure » écrit-il ailleurs et il précise : *a quali profectum voluntate* (*Ep.* 81,5-6).

Sénèque associe *animus* et volonté : « Ton œuvre réside dans l'âme et ainsi c'est une grande part de la bonté que de vouloir devenir bon » (*Ep.* 34,3), « une grande part du progrès, que de vouloir progresser » (*Ep.* 71,36) – et l'on sait l'importance chez lui, d'une part, du progrès, d'autre part, de la volonté, qui y reçoit ses lettres de noblesse. Après avoir souligné que le corps se développe à partir d'apports extérieurs, Sénèque, si lucide pourtant sur les pesanteurs humaines (*Ep.* 21,1), écrit : « L'âme s'accroît d'elle-même, se nourrit elle-même, s'exerce elle-même... Tout ce qui peut te rendre bon, tu l'as avec toi. Que te faut-il pour être bon ? Le vouloir » (*Ep.* 80,4). Il déclare : « Pas d'action droite sans volonté droite : de celle-ci en effet vient l'action. En revanche, pas de volonté droite, sans disposition droite de l'âme. Or la disposition de l'âme ne sera excellente que si elle a pénétré les lois de la vie entière », loin de « l'alternance fluctuante entre renoncement et désir » (*Ep.* 95,57).

2) L'homme moral, au lieu de se laisser envahir par les faux biens qui ne sont pas lui, s'en rend maître par sa liberté intérieure – quel que soit le nom que Sénèque donne à cette dernière – et leur impose la valeur qu'il porte en lui : « Tout se passera vertueusement si nous sommes voués à la vertu » (*Ep.* 95,43). Ces biens n'existent pour lui que dans la mesure où ils ont contribué à sa vertu et sont intériorisés. Qu'ils le quittent, « il ne peut rien perdre : tout est placé en lui, rien n'est confié à la fortune... Il est possesseur de la seule vertu, dont il ne peut jamais être dépouillé... La vertu sauve, ses biens sont saufs ». Il les porte tous avec lui (*De const. s.* 5,4-7 ; *De uita b.* 16,3). Il « confine tout son bien à l'intérieur de lui-même » (*Ep.* 9,18) ; alors, « qui se possède n'a rien perdu » (*Ep.* 42,10) : « Que peut-il manquer à qui s'est placé hors de tout désir ? De quelle aide extérieure peut avoir besoin celui qui a rassemblé tous ses biens en lui-même ? » (*De uita b.* 16,3). Mieux, parce qu'il « se possède lui-même et n'est pas au pouvoir de ses biens », le fortuit est pour lui « porteur de fruit » (*Ep.* 98,2). « Les richesses sont miennes, peut-il dire, toi, tu appartiens aux richesses » (*De uita b.* 23,1). « C'est un bien inestimable de devenir sien » (*Ep.* 75,18 ; cf. 20,1 ; 62,1 ; 71,36 ; 93,2), travail de la raison droite, qui tire de tout vertu et bonheur (*Ep.* 76,9-18). L'homme idéal non seulement se possède, mais il enrichit sa personnalité de tout ce qui peut jaillir de bien de sa rencontre avec les autres êtres. Tout son avoir se fait être, selon une formule inspirée de P. Thévenaz.

L'homme en formation « fuit la foule », le monde porteur de perversion (*Ep.* 7,1-3 ; 10, 1 ; *De breu. u.* 18,1 ; *Qu. nat.* IV, praef. 3 ; *De ira* II, 10,3 ; *De clem.* III, 4 [1,6],3), pour le loisir contemplatif, où il évitera toute dispersion (*De breu. u.* 18-19). Dans la mesure où il est sage, la solitude lui est agréable et bienfaisante compagnie (*Ep.* 58,32). Sénèque invite sans cesse à « demeurer avec soi » (*secum morari, Ep.* 2,1, cf. *secum est, Ep.* 9,16 ; 58,32 ; *tecum esse, De otio,* 6,3 ; *De breu. u.* 2,5), à se retirer de tout ce qui accapare (*Ep.* 22,1 ; 48,1 ; *Qu. nat.* IV, praef. 20), à « vivre pour soi » (*Ep.* 55,4), à « se retirer en soi » (*Ep.* 7,8 ; 25,6-7), en soi ou « avec les plus vertueux » (*De otio,* 1,1). Le sage se suffit à lui-même et ne peut rien perdre (*Ep.* 9,3-5). « Rien de mal ne peut (lui) arriver » (*De prou.* 2,1). Tout le *De constantia sapientis* le montre « en sécurité : ni injure aucune ni offense ne peuvent l'affecter » (3,1) ; il est un roc qui défie les flots. Il est « bien au-dessus de la fortune » (*Ep.* 63,1), dont les coups tombent trop bas. C'est « une forteresse imprenable » (*Ep.* 82, 5-6 ; *De const. s.* 6,8). Ce héros de la liberté (*Ep.* 51,9), « qui contemple le vrai..., qui donne aux choses leur prix naturel, que duretés et flatteries laissent invaincu, qui ne se rend ni à l'une ni à l'autre fortune..., imperturbable, intrépide, que ne brise aucune violence, que le fortuit ne peut ni exalter ni abattre, une telle âme est vertu » (*Ep.* 66,6 ; cf. 120,10). Elle a vaincu les passions « qui ont vaincu les vainqueurs du monde » (*Ep.* 71,37). Ce sage, tout entier tourné vers l'intérieur et sans besoin, est une exception (*De ira* II, 10,6 ; *De tr. an.* 7,2), comme le Phoenix (*Ep.* 42,1), mais non une chimère (*De const. s.* 7,1). Caton existe. Il est de pair avec Dieu ou les dieux en vertu et en félicité (*Ep.* 48,11 ; 59,24), émule de Dieu (*Ep.* 124,23), inférieur seulement en durée (*Ep.* 53,11 ; 73,13 ; *De prou.* 1,5 ; *De const. s.* 8,2), mais au-dessus, parce qu'il doit à lui-même ce dont Dieu jouit par nature (*De prou.* 6,6 ; *Ep.* 53,11).

3° L'EFFORT MORAL : *niveau, méthode et prescriptions.* – 1) Sénèque, on l'a vu, en stoïcien orthodoxe, n'a jamais renoncé ni à l'absolu du sage ni aux doctrines universelles, les *decreta,* mais, contre Ariston le dogmatiste, il prend la défense des *praecepta* et de la morale pratique (*Ep.* 94 et 95). En fait, ses écrits, contrairement aux traités anciens, qui sont théoriques, s'adressent concrètement à des contemporains en route pour la vertu, des *proficientes,* des progressants (*Ep.* 75,8-15 ; 94,50), qui « tendent à la vertu » (*De uita b.* 16,3), sans être encore parvenus au sommet (*Ep.* 71,28), hommes de « bonne volonté » (*Ep.* 16,1), d'une « bonté » « de seconde classe » (*secundae notae, Ep.* 42,1 ; 52,3), qui cherche son chemin parmi les indifférents (*De ben.* II, 18,4). Le réalisme lui dicte souvent une morale du quotidien, la simple lutte contre les passions, sans oublier pour autant que le « seul moyen » d'y parvenir est « la connaissance de soi et de la nature » (*Ep.* 82,6). Discutant de philosophie, Sénèque reproche à Ariston de Chios d'enlever de la morale les avis pratiques (*monitiones*) qui « relèvent du pédagogue » : « le sage est-il autre chose que le pédagogue du genre humain ? » (*Ep.* 89,13). La revendication est significative.

2) L'œuvre de Sénèque est en effet essentiellement éducative. Chaque pièce, sauf le théâtre, est même adaptée à un destinataire précis. Sans examiner ici dans le détail sa pédagogie, à la façon de G. Pire, A.-M. Guillemin ou I. Hadot, on peut noter cependant que le destinataire est toujours présent, même dans un traité comme le *De beneficiis.* Toute question est considérée en fonction d'une personne et, à des degrés divers, individualisée : *propria cuique personae praecepta* (*Ep.* 94,1). La remarque vaut au maximum pour les *Consolations,* pour les *Lettres à Lucilius* où les réactions et questions de l'ami imposent le choix des sujets (*Ep.*

22,1-2 ; 39,1 ; 48,1) et des arguments, pour le *De tranquillitate animi*, qui commence par une longue consultation de Sérénus (I, 1-18). Il s'ensuit que le traité est plus pratique que théorique, plus axé sur le détail utile que sur le problème d'ensemble, plus exhortatif que démonstratif. Il s'agit de guidage, de direction morale ou spirituelle, très souvent de thérapeutique, où le médecin des âmes puise dans sa réserve philosophique et présente le médicament qui convient à la blessure du patient selon son expérience (*Ep.* 8,2 ; 22,1-2 ; 48,1-2 ; 64-8 ; *De tr. an.* 1,1 ; 1,18).

L'exposé prend le ton de « l'entretien... d'allure plus modeste » (*Ep.* 38,1), de la conversation amicale : « colloquar tecum... una scrutabimur » (*Ep.* 67,2). Pour cela, l'auteur préfère au « vocabulaire stoïcien » « la langue commune » (*Ep.* 13,4 ; 59,1), où il multiplie, pour favoriser la mémoire et l'efficacité, des sentences (*Ep.* 8,7-10 ; 94,27 ; 108,7-12) et des exemples. I. Hadot n'exclut pas de cette méthode pédagogique le théâtre, qui servirait à présenter des « contre-exemples » (*Gegen-bilder*). Par l'emploi de ce genre littéraire et par la structure rhétorique de ses écrits en prose, plus que par le choix des thèmes, Sénèque aurait « mené plus loin qu'aucun autre... la tradition gréco-romaine » (*Seneca*, p. 189-90), en matière de pédagogie.

3) Sénèque signale, parmi les moyens de progrès, « la méditation et la lecture », qui commencent sa journée (*Ep.* 83,3), « méditation quotidienne » (*Ep.* 16,1). La lecture alimente d'ailleurs la réflexion, surtout telle page que l'on retient « pour la digestion de ce jour » (*Ep.* 2,4-5 ; cf. 84,1), le bouquet spirituel dont il agrémente ses lettres. L'examen de conscience quotidien, héritage de Pythagore, est aussi très recommandé (*Ep.* 83,2) : « quoi de plus beau que cette coutume d'éplucher une journée entière ? » (*De ira* III, 36,2-4). Sénèque ne célèbre-t-il pas très souvent la nécessité de se connaître pour progresser ? Et la tragique lucidité des héros constitue peut-être les meilleures pages de son théâtre. Il faut enfin un modèle à suivre (*Ep.* 94,50). « Longue est la voie des préceptes, brève et efficace celle des exemples » (*Ep.* 6,5), tels Caton ou Lélius, dont la présence et l'autorité rendent meilleur. Il juge nécessaire « un gardien et pédagogue..., un témoin » de la faute éventuelle (*Ep.* 11,8-9). Ce disant, avec Épicure, il pense bien aussi au conseiller vivant, « un guide..., un moniteur, et, pour ainsi dire, un dresseur » ; « personne n'a de lui-même la force suffisante pour s'en tirer : il faut que quelqu'un tende la main, que quelqu'un l'entraîne » (*Ep.* 52,2-4). Il faut un « stimulateur d'âme » (*inritator, Ep.* 108,8 ; trad. Noblot), qui accompagne, entende, regarde toutes les actions, comme Sénèque a fait pour Lucilius (*Ep.* 32,1).

Parmi les excitants de la vertu, le plus efficace aux yeux de Sénèque est l'épreuve. « La vie est combat » (*Ep.* 96,5). L'épreuve est nécessaire pour la connaissance de soi, condition du progrès. Elle permet de se mesurer (*De prou.* 4,2-4 ; *Ep.* 13,1-3). « Les maux sont plus souvent une chance qu'un accident » (*Ep.* 110,3). Ils sont « occasion de vertu » (*De prou.* 4,6), source de force (*ibid.* 2,2-4), comme « un long entraînement » (*De const. s.* 9,5). « Qu'y a-t-il de capital ? Pouvoir d'un cœur joyeux supporter l'adversité » (*Qu. nat.* III, praef. 10-12). C'est un spectacle auquel les dieux se plaisent, ce combat victorieux de l'homme de bien avec la fortune (*De prou.* 1,6 ; 2,8-12). Mais l'épreuve doit se prévoir, dit Sénèque avec insistance. Le coup est rude quand il n'est pas attendu (*De ira* II, 31,2). Lorsqu'on le considère comme inévitable, qu'on en « prend la mesure avec soi-même », le malheur, quel qu'il soit, devient léger et bref (*Ep.* 24,1-2 ; 76,34-35 ; 78,29 ; 91,7-8 ; 107,3-4 ; *De tr. an.* 11, 6-7 et 12 ; *De const. s.* 19, 4). La pensée chrétienne s'en souviendra (Grégoire le Grand, G. du Vair, P. Charron, Fr. Arias, J. Coren, J. Drexel, Fr. Quevedo, le cardinal Bona...).

4° Quelques points de doctrine. – 1) *Le temps*, un incorporel (*De breu. u.* 8,1) selon la tradition stoïcienne, joue un rôle considérable chez Sénèque, comme bientôt chez Épictète et Marc-Aurèle, dans la constitution de la personnalité : il sera ou le lieu de l'aliénation ou l'étoffe du progrès et de la sagesse. Il est dépossession chez les « affairés » (*occupati*), dévorés par les travaux et les devoirs mondains, un « désœuvrement agité » (*De tr. an.* 12,3 ; *De breu. u.* 16,1), ou par le « mouvement » du plaisir (*De uita b.* 7,4). Ce genre d'homme existe, passe, au lieu de « vivre » (*De breu. u.* 1,3 ; 7,10). De même ceux qui laissent « glisser le présent » par obsession de l'avenir (*Ep.* 101,8-10 ; cf. 1,2 ; 5,8-9 ; 98,6 ; *De breu. u.* 9,1). Et pourtant « tout est étranger, seul le temps est nôtre ». Il faut « mettre la main sur l'aujourd'hui » (*Ep.* 1,2-3 ; 101,9), « vivre tout de suite » (*De breu. u.* 9,1), le seul point où le temps se laisse saisir. C'est le travail de la philosophie, qui, à travers le « maintenant » (si cher à Marc-Aurèle), revendique le temps entier, « son royaume » (*Ep.* 53,8-10).

Dans l'effort d'intériorisation (cf. *supra*), l'effort d'être soi et avec soi, le temps sera intégré à la personnalité : « Faisons en sorte que tout notre temps soit nôtre : il ne le sera pas, si nous n'entreprenons pas d'abord d'être à nous-mêmes » (*Ep.* 71,36 ; *De tr. an.* 1,12). Qui atteint cette double maîtrise « vit chaque jour sa vie complète », avec les acquis du passé immobile et les possibilités de l'avenir. Tous les temps et tous les espaces lui sont « présents » comme à Dieu. Il enferme dans l'instant la totalité et l'éternité, la plénitude (*Ep.* 53,11 ; 108,8-10 ; *Qu. nat.* II, 36 ; *De breu. u.* 14,1-12 ; 15,5). La qualité se passe de la quantité (*Ep.* 85,22 ; cf. 32,5 ; 61,4 ; 70,4-6 ; 78,28). « Petit ou grand le cercle a même forme » (*Ep.* 74,27). « Le rassemblement de tous les temps en un fait la vie longue » (*De breu. u.* 15, 5). L'homme attentif au présent, qui réussit un instant, est fixé dans l'absolu de la vertu et du bonheur. Dans cette saisie du temps, Sénèque exploite ouvertement l'apport épicurien, mais le met au service du stoïcisme.

2) *Dieu et la piété humaine.* – a) Sénèque semble placer Dieu au cœur de l'agir humain : « toutes choses sont mesquines quand on a pris la mesure de Dieu » (*Qu. nat.* I, praef. 17). Ce Dieu est celui de la physique stoïcienne, une puissance unique appelée diversement selon les fonctions, Destin, Providence, Nature, Monde (*Qu. nat.* II, 45,1,3 ; *De ben.* IV, 7-8), « souffle divin », qui remplit toute son œuvre (*De ben.* IV, 8,2), « toute raison » (*Qu. nat.* I, praef. 13-14), « âme et esprit du monde... Tous les noms lui conviennent » (*ibid.* II, 45,1). Dans ce contexte cosmique, Sénèque parle de Dieu au singulier, naturellement ; ailleurs il utilise aussi bien le pluriel ou entremêle Dieu et les dieux, jusqu'à employer quatre singuliers et huit pluriels en une cinquantaine de lignes (*Ep.* 95,47-50). Mais il n'y a pas de doute : le pluriel est une concession faite au langage romain. Son Dieu est unique.

b) Est-il pour autant *personnel* ? Beaucoup de titres et de qualificatifs le donnent à penser. Non seulement ce Dieu est *dux, rector, formator, conditor, auctor, artifex, custos* (*Ep.* 65,19 et 23 ; 119,15, *De prou.* 5,8 ; *Ad Helu.* 8,3 ; *Qu. nat.* I, praef. 3 ; II, 45,1 ; VII, 30,3),

cuncta temperans (*Ep.* 71,14) ; mais il est *parens noster* (*Ep.* 110,10 ; *De prou.* 1, 5 ; *De ben.* II, 29,4) ; il a une « âme de père », il est « un Dieu très aimant » (*De prou.* 2,6-7 ; *De ben.* II, 29,6 ; *Ep.* 110,10), un ami (*De prou.* 1,5). Ces dernières dénominations supposent une relation personnelle avec l'homme, que l'on retrouve effectivement : « un esprit sacré siège à l'intérieur de nous » (*Ep.* 41,2) ; « Dieu descend ... dans les hommes ; il n'y a point d'âme vertueuse sans Dieu » (*Ep.* 73,16) ; « L'âme droite... c'est Dieu qui se fait l'hôte d'un corps humain » (*Ep.* 31,11 ; cf. 92,30 ; 120,14). « Dieu est près de toi ; il est avec toi ; il est en toi » (*Ep.* 41,1-2). « Serviteur du genre humain, il est présent partout et à tous » (*Ep.* 95,47). En l'homme, il est témoin et juge (*Ep.* 83,1 ; 102,29) ; il fait office de conscience (fgt 24 H = Lactance, *DI* VI, 24,12 et 15), notion capitale chez Sénèque, qui devrait aussi être étudiée : « Vis avec les hommes comme si Dieu te voyait. Parle à Dieu comme si les hommes t'entendaient » (*Ep.* 10,5).

Mais au cœur même de ces développements, l'auteur rappelle qu'il n'a pas quitté le monde physique. Parlant de la présence de Dieu en l'homme, il évoque la théorie stoïcienne du *logos* : « Des semences divines sont répandues dans les corps humains » (*Ep.* 73,16). C'est dans « le Tout (qui) est Dieu et (qui) est un » que se situe sa parenté avec l'homme (*Ep.* 92,30). Le *formator uniuersi* est appelé dans la même phrase « raison incorporelle ... souffle divin répandu avec une égale tension à travers tous les êtres, des plus grands aux plus petits... destin et chaîne immuable des causes liées entre elles » (*Ad Helu.* 8,3 ; *Qu. nat.* II, 45,1 ; *pars mundi, ibid.* I, praef. 3). On invoquera en vain la chronologie. Le Dieu de Sénèque reste partout immanent et confondu avec l'univers. Il ne peut être personnel au sens réel du terme, quoi qu'en dise P. Grimal. Les formulations témoignent cependant que l'âme religieuse et mystique du philosophe, avec son époque, éprouve un besoin de personnaliser son absolu, par-delà ses doctrines. Sa piété le confirmera. Mais qu'en serait-il de Cléanthe si nous avions les carnets de son expérience personnelle ?

c) *La prière* fait problème pour un stoïcien, convaincu à la fois de l'autarcie de l'homme et du déroulement infaillible des causes. « A quoi bon les vœux, dit Sénèque. Fais-toi heureux, toi-même » (*Ep.* 31,5 ; cf. 41,1). Il a surtout posé l'objection du destin (*Qu. nat.* II, 36-38). Les demandes doivent s'inscrire dans la ligne des dispositions divines, en ayant pour objet le vrai bien (*Ep.* 10,4-5 ; 31,2 ; *Qu. nat.* III, praef. 14). Sans rejeter le culte traditionnel, par ses critiques il entend le purifier et le spiritualiser : « Tu veux te rendre les dieux propices ? Sois bon. C'est leur rendre un culte suffisant, que de les imiter » (*Ep.* 95,50 ; cf. 41,1 ; 90,28 ; *De ben.* I, 1,9 ; III, 15,4 ; IV, 25,1-3 ; VII, 31,5).

C'était l'objet du *De superstitione* (cf. Augustin, *De ciu. Dei* VI, 10). La véritable piété est dans la soumission volontaire à Dieu, qui sublime la nécessité (*Ep.* 16,5 ; 54,7 ; 61,3 ; 71,16 ; 76,23 ; 98,5 ; 107,9-12). Il ne s'agit pas de froide résignation, mais d'adhésion spontanée : « je n'obéis pas à Dieu, je suis de son avis ; c'est de mon propos que je le suis, non par nécessité » (*Ep.* 96,2 ; *De prou.* 5,6). « Une chose capitale ? ... Supporter tout accident comme si tu avais voulu qu'il t'arrive. Et tu aurais dû le vouloir, si tu avais su que tout a lieu par décret de Dieu » (*Qu. nat.* III, praef. 12). Il faudrait aller au devant, et il fait sienne une admirable prière de Démétrius : « ...En vérité, j'aurais mieux aimé vous offrir ces choses que de vous les céder » (*De prou.* 5,4-6). « Nous sommes nés en monarchie : obéir à Dieu est liberté » (*De uita b.* 15,7).

3) *Autrui, la cité, l'humanité.* – a) « Je suis né pour d'autres », proclame Sénèque, « (la nature) m'a donné moi seul à tous et tous à moi seul » (*De uita b.* 20,3). « Vis pour autrui, si tu veux vivre pour toi. Servir avec un pieux dévouement cette société, qui nous mêle hommes aux hommes et sanctionne l'existence d'une sorte de droit commun du genre humain... » (*Ep.* 48,2-3). « L'homme est un animal social, né pour le bien commun de tous » (*De clem.* I [I, 3],2 ; cf. *De ben.* VII, 1,7), déclare-t-il encore, avant que Marc-Aurèle ne le répète indéfiniment (DS, t. 10, col. 259-60). Il inscrit toute relation à l'autre dans la communauté entière. Quand il décrit les devoirs envers autrui, comme de « partager son pain avec celui qui a faim », il invoque aussitôt la « parenté » humaine et l'unité de l'univers : « nous sommes membres d'un grand corps » (*Ep.* 95,51-52). Les bienfaits sont l'expression de « l'amour mutuel (qui) noue des liens pour l'union et le secours commun » (*De ira* I, 5,2-3). L'amitié aussi – un point qui mériterait de longs développements – est une manifestation privilégiée de la relation universelle, une « société plus intime » : « L'amitié rend toutes choses indivises entre nous... On vit pour la communauté... Il aura tout en commun avec l'ami, celui qui a beaucoup en commun avec l'homme » (*Ep.* 48,2-3 ; cf. 6,3 ; *De ben.* VII, 12,1-3). C'est un cas particulier de « l'attrait naturel de l'homme pour l'homme » (*Ep.* 9,17), de « l'appétit qui est dans les choses » (*Ep.* 62,24).

b) *Les esclaves* ont leur place dans cette humanité. Sénèque, pas plus que saint Paul, ne met en cause l'institution. La servitude est d'ailleurs un indifférent, affaire de fortune (*Ep.* 44,4 ; 47,1 et 8-10), qui n'empêche aucunement la véritable liberté. Mais il défend en termes splendides la dignité humaine, ou plutôt divine, qui peut habiter aussi bien un esclave qu'un grand : « Qu'est-ce donc qu'un chevalier romain, un affranchi, un esclave ? Des noms nés de l'orgueil ou de l'injustice. On peut s'élancer au ciel à partir d'un recoin. Debout ! » (*Ep.* 31,11). Sénèque consacre deux longs développements à la question : *De ben.* III, 17-28 et *Ep.* 47. Il explique, autour des bienfaits, que le corps seul est esclave, tandis que l'âme « indépendante » peut « s'échapper vers l'infini, compagne des étoiles ». Elle se doit même de désobéir quand elle « reçoit des ordres contraires à l'intérêt public » (*De ben.* III, 20,1-2). En vertu des « droits de l'homme » (*iuris humani*), parce que la vertu est le fait de l'esclave comme du roi, l'esclave peut être bienfaiteur (18,2) et le bienfait passe non de l'esclave au maître, mais d'homme à homme (22,3). Le maître peut d'ailleurs être aussi le bienfaiteur de son esclave (21,1-2).

L'*Ep.* 47, qui traite directement de l'esclavage, constitue une des plus nobles pages de l'Antiquité païenne. Sénèque félicite Lucilius de « vivre en famille avec ses esclaves », « des hommes », « des camarades », « des amis modestes », « des compagnons de servitude » (1), de manger avec eux, au lieu de leur imposer à table, comme d'autres, des tâches abjectes. « Vis avec l'inférieur comme tu voudrais que le supérieur vécût avec toi » (2-11). Il faut être un *pater familias* et régler sa conduite sur la moralité, non sur l'emploi, effet du hasard : l'esclave « a peut-être l'âme libre » (12-17). La relation est affaire de respect, non de crainte (18-21). Dans deux textes essentiels, Sénèque souligne la communauté humaine et même cosmique de l'esclave et du maître : « Nous avons tous même commencement et même origine... Le monde est le seul père de tous » (*De ben.* III, 28,1-2). « Ton esclave est issu des mêmes semences, jouit du même

ciel » (*Ep.* 47,10). Le plaidoyer est chaleureux et Sénèque dénonce avec âpreté l'attitude honteuse de tant de maîtres asservis à leurs vices, qui vont mendier le baiser d'un esclave étranger (*De ben.* III, 28,5 ; *Ep.* 47,13 et 17). Il se défend « d'appeler les esclaves au bonnet » phrygien de la révolution sociale (*Ep.* 47,18), mais il invite à « l'*humanitas* envers les petits » (*Qu. nat.* IV, praef. 18) avec plus de conviction et de verve qu'aucun de ses prédécesseurs ou de ses contemporains.

c) Il est un dernier point où Sénèque a fait évoluer la morale stoïcienne de la relation à autrui : *l'engagement politique,* opposé, en fait, au loisir. Il a vécu tragiquement le précepte de Zénon qu'il rapporte : le sage « s'engagera dans les affaires publiques, à moins que quelque chose ne l'en empêche » (*De otio* 3,2 ; *De tr. an.* 1,10). Il s'est engagé. Dans le *De tranquillitate animi,* sans doute à l'époque où il accède aux grandes responsabilités, il explique qu'il ne faut pas voir trop vite un obstacle incontournable. On peut « reculer » (cf. *Ep.* 22,8) sans abandonner. « Jamais il n'est inutile, le travail d'un bon citoyen » (*De tr. an.* 4,1-6). Il faut « unir le loisir à l'action, toutes les fois qu'une vie active est interdite par des obstacles fortuits ou par des circonstances politiques » (4,8 ; cf. 17,3). A l'étape du *De otio* et de la retraite, Sénèque, dans le cas de l'empêchement, apprécie davantage la valeur sociale du loisir comme tel. A la petite république il oppose alors « la grande et vraiment publique, qui renferme et les dieux et les hommes... Cette grande république, nous pouvons la servir même dans le loisir » (3,3-4,2).

Ainsi Cléanthe, Chrysippe, Zénon, au service de l'humanité, « semblent avoir été très actifs, sans avoir joué aucun rôle public » (6,4-5). Il ajoute ailleurs, vers la même époque : « Nous avons donné au sage une république digne de lui, je veux dire l'univers. Il n'est pas en dehors de la république, même s'il s'est retiré ». Il a étendu son horizon. « Le sage n'est jamais plus actif que lorsque lui viennent sous les yeux les choses divines et humaines » (*Ep.* 68,2). Manifestement, cette vie élargie (cf. *Ep.* 8,1) correspondait en profondeur aux tendances de Sénèque. Les devoirs envers la patrie occupent peu de place dans les écrits de ce haut dignitaire de l'État. Il s'intéresse bien plus au genre humain (*De const. s.* 19,5 ; *De ben.* I, 15,2 ; IV, 18,4 ; *De otio* 6,4), à l'*orbis* qu'à l'*urbs* (*De tr. an.* 4,4). Il fait profession d'universalisme et de cosmopolitisme : « ma patrie, c'est le monde entier » (*Ep.* 38,4 ; *De uita b.* 20,5 ; *De tr. an.* 4,4). Il se veut « citoyen et soldat de l'univers » (*Ep.* 120,12 ; cf. *De ira* II, 31,7). Sénèque dépasse la contrainte épicurienne. Le loisir ? oui ; le « repli sur soi », soit, mais dans la contemplation au service d'une cité universelle.

4) *La mort, le suicide et l'au-delà.* – a) *La mort* est partout chez Sénèque : « quoi que tu fasses, considère la mort » (*Ep.* 114,27 ; cf. 30,18). Elle est, en principe, un indifférent, ni bien ni mal (*Ep.* 82, 10-16 ; *Ad Marc.* 19,5), cependant libératrice et égalisatrice (*Ad Marc.* 20). Elle est tout simplement une face de la vie et commence dès la naissance : chaque jour grignote un morceau. La mort est donc en bonne partie derrière nous. « Nous mourons tous les jours » (*Ep.* 1,2 ; 24,20 ; cf. 4,9 ; 26,4 ; 120,18). La dernière heure ne fait que consommer une progression (*Ep.* 24,20), une traversée lente ou rapide. C'est « le terme commun du genre humain » ; non l'écueil, mais le port (*Ep.* 70,2-3). La mort n'a pas d'âge, aucun instant n'est garanti (*Ad Marc.* 10,4).

Il faut en avoir la pensée devant les yeux et considérer chaque jour comme le terme (*Ep.* 12,6-8) : « ce jour est mon dernier jour » (*Ep.* 15,11 ; 49,10 ; 61,1 ; 93,6 ; *De breu. u.* 3,4). « Exerce-toi (*meditare*) à mourir », dit Sénèque avec Épicure : c'est « t'exercer à être libre » (*Ep.* 26,8-10). Il faut « affermir » l'âme « par un long exercice » (*meditatione*), la disposer au mépris de la mort « par un long apprentissage » (*exercitatione*) (*Ep.* 82,8 et 16 ; cf. 36,8), pour « savoir mourir » (*Ep.* 70,7) : « apprenez à mourir » (*De prou.* 6,8). Seule la préparation permettra d'accueillir la mort dans la joie (*Ep.* 30,12). Mais « la préparation à la mort doit précéder la préparation à la vie » (*Ep.* 61,4). Si « la vie est consommée avant la mort », on attendra, « installé dans la possession du bonheur » (*Ep.* 32,3). Sénèque a fait cet apprentissage au long de son existence (*Ep.* 49,9-11 ; 61,1-4 ; 70,17), en particulier à l'occasion de ses crises d'asthme, que ses médecins appellent précisément *meditatio mortis,* et de ses nombreuses maladies (*Ep.* 54,1-4). « Je suis préparé », écrit-il (*Ep.* 54,7 ; cf. 49,11), « prêt à sortir » (*Ep.* 61,2). « J'ai vécu à ma suffisance ; j'attends la mort, rassasié » (*Ep.* 61,4).

b) *La meditatio mortis* est à double effet : « et accueillir la mort, et, si les circonstances en convainquent, la provoquer » (*Ep.* 69,6). Sénèque a traité très souvent le problème du *suicide* cher aux stoïciens. Il en envisage continuellement la possibilité et la légalité : « La porte est libre. Il n'y a qu'une chaîne qui nous tient attachés : l'amour de la vie ». Il faut « réduire » cette passion, « de manière que, si un jour la situation l'exige, rien ne nous retienne et ne nous empêche d'être disposés à faire aussitôt ce qu'il faudra faire quelque jour » (*Ep.* 26,10). « La sortie est grande ouverte », bien plus facile et plus rapide que l'entrée (*De prou.* 6,7). Dans le théâtre de la vie, « arrête où tu veux, seulement finis en beauté » (*Ep.* 77,20).

Habituellement Sénèque associe la mort à la liberté : « ad libertatem ...uia » (*De prou.* 6,7 et 2,10 ; *De ira* III, 15,3-4 : *apertam libertati uiam* ; cf. *Ep.* 12,10 ; 26,10 ; 70,14.16). « Il est possible d'un seul pas de passer à la liberté » (*Ad Marc.* 20,3). « J'ai la mort sous la main » (*Ep.* 51,9 ; 117,22). « Nous ne sommes au pouvoir de personne, quand nous avons la mort en notre pouvoir » (*Ep.* 91,21). Le droit à la mort – *mortem sibi* (*Ep.* 70,12) –, pour Sénèque, ne fait aucun doute. Il admire le suicide de Caton, qui « de son seul bras ouvrira le chemin de la liberté » (*De prou.* 2,10-12), et de tant d'autres (*Ep.* 70,19-23 ; 77,14) : « il faut mourir debout et invaincu » (*Ep.* 37,2). La mort volontaire apparaît continuellement comme la garantie et le geste suprême de la liberté où l'on « brise les barrières de l'humaine servitude » (*Ep.* 70,19).

Sénèque n'est pas pour autant partisan inconditionnel du suicide. La vie est un service et il peut être « honteux de se réfugier dans la mort » (*Ep.* 98,15-16). « L'homme de bien a le devoir de vivre, non pas autant qu'il lui plaît, mais autant qu'il le faut » pour les siens (*Ep.* 104,3 ; 70,4-5). Il ne s'agit pas de mourir par haine de la vie, par « plaisir de mourir », par « nausée » (*Ep.* 24,22-26), ou par peur de souffrir (*Ep.* 58,36). « Fuir » n'est pas « sortir » (*Ep.* 24,25). « Si les circonstances l'exigent », dit Sénèque (*Ep.* 26,10 ; 98,16). Il met en fait deux conditions essentielles au suicide : « ne plus être utile à personne » (*Ep.* 98,16) et « vivre dans la nécessité » (*Ep.* 12,10), c'est-à-dire être contraint de « vivre mal » (*Ep.* 70,4 et 6). Si le premier point est clair, le deuxième est difficile à préciser et Sénèque y est revenu plusieurs fois (surtout *Ep.* 70 et 77 presque en entier). La nécessité s'exprime dans le manque complet des moyens de vivre (*Ep.* 17,9 ; 77,3), le vieillissement qui ôte la capacité intellectuelle (*Ep.* 30,2 ; 58,32-36), la maladie incurable, qui « fait obstacle à tout ce qui est raison de vivre » (*Ep.* 8,36 ; 98,16), la folie (*De ben.* VII, 20,3), la tyrannie invincible (15,4 ; *De ben.* I, 11,2-4 ; *De*

prou. 2,10). Mais Sénèque n'oublie jamais autrui : il a quitté personnellement la décision de se suicider dans l'idée que son père ne supporterait pas sa perte. « Vivre est aussi quelquefois un acte de courage » (*Ep.* 78,2).

c) Mais qu'est-ce que la mort ? Autant il est clair que Sénèque tend vers le monothéisme, autant ses idées sur *l'au-delà* restent confuses. Il se pose souvent la question : « D'ici où dois-je aller ? Quel séjour attend l'âme libérée des lois de l'humaine servitude ? » (*Ep.* 65,20 ; cf. 82,6 ; 88,34 ; 90,29). Malgré quelques concessions au langage traditionnel (*Ep.* 117,6 et *passim*), il n'adopte évidemment pas les enfers mythologiques (*Ep.* 24,18). Sénèque apporte volontiers la réponse stoïcienne d'un séjour mystérieux où les âmes, surtout vertueuses, après un temps de purification, jouiront d'une bienheureuse contemplation, très intellectuelle, jusqu'au recommencement cosmique toujours renouvelé (*Ad Marc.* 23-26, surtout 26,6-7 ; *Ep.* 36,10-11 ; 71,12-15). Il n'est pas toujours facile de distinguer s'il parle là de l'étape humaine où le sage accède déjà à ce contact avec le divin ou de l'au-delà (*Ep.* 79,12 ; 93,9-10 ; 101,21-22 ; *Qu. nat.* I, praef. 6-7).

En tout cas, la fidélité au stoïcisme n'empêche pas Sénèque d'affirmer ailleurs, avec les épicuriens, que « la mort est le non-être » (*Ep.* 54,4-5 ; cf. 77,11 et surtout *Troyennes,* v. 397-408, repris par Tertullien et Jérôme). Très souvent le philosophe présente l'alternative en termes frappants : « un chemin vers mes dieux... ou rien » (*Ep.* 93,10 ; 82,16), « heureux ou inexistant » (*Ad Pol.* 9,3), « fin ou passage » (*Ep.* 65,24 ; 99,29-30 ; *De prou.* 6,6 ; autres expressions : *Ep.* 24,18 ; 71,16 ; 92,34 ; 93,10 ; 102,1-2). Mais il le fait généralement pour apaiser le destinataire, quelle que soit sa conception de l'outre-tombe.

Enfin, tout au long de son œuvre, Sénèque laisse filtrer la nostalgie du ciel originel (*Ep.* 92,30-32), un désir d'« éternité » (*Ep.* 57,9 ; 58,27 ; 102,29), le besoin d'une contemplation continue qui dépasse le cycle cosmique : cette vie, « prélude à une vie meilleure et plus longue », « nous mûrit pour un autre enfantement ». « Ce jour que tu redoutes comme le dernier est celui de ta naissance à l'éternité », où « tu verras tout entier la lumière totale » (*Ep.* 102,23.26.28). Souvenirs de ses maîtres pythagoriciens, enrichis de l'héritage platonicien ? Probablement. Mais progressivement intégrés à sa philosophie stoïcienne parce qu'ils répondaient à ses besoins personnels.

Le Dieu de Sénèque reste celui du cosmos. Malgré quelques qualifications un peu surprenantes, il n'est pas un Dieu d'Amour, qui se penche sur l'homme pour le sauver et lui communiquer sa vie surnaturelle éternellement. Au contraire, l'homme atteint sa plénitude par lui-même et en lui-même : sa vertu, fruit de sa volonté, est son souverain bien. Il se suffit et se possède jusqu'au droit à la mort. Cependant Sénèque, par ses sommets, se rapproche souvent du christianisme. Il adhère au Dieu unique, qu'il semble parfois personnaliser. Ce Dieu est raison et providence, si bien que les événements s'ordonnent toujours au bien de l'homme et qu'il s'y soumet volontiers. Fidèle au stoïcisme, qu'il fait évoluer, Sénèque proclame la dignité de l'homme, même esclave, et sa proximité avec autrui jusqu'aux dimensions de l'humanité. Il précise la hiérarchie des valeurs, et, surtout, fait de l'intention l'autorité qui donne aux « biens » leur vrai poids. Il privilégie certaines vertus comme la maîtrise de soi ou la patience, la clémence, la bienfaisance. En tout domaine, il s'exprime forcément dans la terminologie contemporaine, que les chrétiens doivent bien adopter aussi pour se faire entendre de leur temps. Les comparaisons entre la doctrine de Sénèque et le christianisme se sont multipliées depuis le 19e siècle. J.N. Sevenster, en tête de son étude définitive *Paul and Seneca* (p. 1), en donne un échantillon. La survie de Sénèque montrera le parti que la pensée chrétienne a tiré de ces parentés apparentes ou réelles.

II. LA SURVIE DE SÉNÈQUE

1. **Dans l'Antiquité.** – 1° Dans l'Antiquité païenne, Sénèque doit avoir connu une brève période de succès aussitôt sa mort. *Octavie,* tragédie contemporaine, en fait un ministre idéal (v. 377-392). Stace, Martial et Juvénal, qui lui doit peut-être sa tendance stoïcienne, le nomment avec sympathie. Tacite rapporte des témoignages favorables. Pline l'Ancien cite six fois « le premier savant de l'époque » (*Hist. nat.* XIV, V, 51) et Columelle avoue « l'excellence de son talent et de son savoir » (*De re rust.* III, 3,3). Suétone lui reconnaît « alors une très grande faveur » (*Caligula* 53,3). Quintilien le dit « un auteur presque universel », « peu attentif à la philosophie et cependant remarquable critique des mœurs », signale qu'il fut un temps « presque seul entre les mains des jeunes gens » (*adulescentium* ; *puerorum*) et il y voit « beaucoup de points à approuver... beaucoup même à admirer » (*Inst. or.* X, 1,125-131). Aulu-Gelle le croit « digne de la lecture et de l'étude des *adulescentes* » (*Noct. att.* XII, 2).

Mais Pline, Columelle, Suétone et Quintilien, sous des angles et à des degrés divers, sont hostiles à Sénèque, dont ils critiquent l'enrichissement scandaleux, le débit sec et haché et même l'action corruptrice (ce reproche vise le style autant que la morale). « Lamelles d'argent dans un égoût », dit Fronton (*De orat.* 2-7) ; son élève Marc-Aurèle, qui cite abondamment l'esclave Épictète, semble ignorer totalement le ministre de Néron. En somme, Sénèque n'a pas eu l'influence posthume qu'on pouvait attendre, sauf peut-être chez Juvénal et Lucain, où elle reste difficile à définir. A peine mort, il tombe dans le discrédit, et dès le 2e siècle dans l'oubli, exception faite de quelques érudits, qui citent surtout des vers isolés des tragédies ; Macrobe, vers 410-420 (cf. J. Flament, *M. et le néoplatonisme latin,* Leyde, 1977), semble en avoir une bonne connaissance d'ensemble. Les explications qu'on en donne (oppositions politiques, compromissions morales, emploi du latin, nouveauté du style, montée du platonisme) ne suffisent pas à expliquer ce rapide déclin. En effet, à la même époque, Sénèque occupe une place importante dans le monde chrétien.

2° Les Pères de l'Église. – 1) *Jusqu'en 330.* – Au début du 3e siècle, Tertullien considère Sénèque comme un allié en certains domaines : *Seneca saepe noster* (*De anima* 20,1) ; il en fait huit mentions, le cite cinq fois, en pastiche des expressions. Minucius Félix et saint Cyprien, sans le nommer, s'en inspirent, en particulier du *De prouidentia.* Lactance, en 33 citations explicites, souvent d'œuvres perdues (*Exhortationes, De immatura morte, Libri morales* ou *Libri moralis philosophiae,* cf. M. Lausberg, *Untersuchungen...*), le mobilise au service de sa doctrine des anges (*DI* I, 7,5), de l'existence de Dieu (*DI* I, 5,26) et de son aséité (*DI* I, 7,13), en faveur du culte intérieur (*DI* VI, 25,3), de la critique des faux dieux (*DI* I, 16,10-11 ; II, 4,14 ; V, 9,18-19), de sa morale et de sa philosophie. Il invite le lecteur « à prendre en main les livres de Sénèque qui fut le peintre très véridique et le critique très acéré des mœurs et vices publics » (*DI* V,

9,18-19), surtout « le livre qui a pour titre *Quare bonis uiris multa mala accidant, cum sit prouidentia* » (*DI* V, 22,11), c'est-à-dire le *De prouidentia,* qui expliquera la générosité divine envers les méchants.

Après l'avoir félicité d'« honorer le Dieu très grand d'une louange méritée » (avec deux citations), il ajoute : « Et combien d'autres propos semblables aux nôtres il a tenus au sujet de Dieu ! » (*DI* I, 5,26). Le prendrait-il pour un chrétien ? Il le dit ici « le plus pénétrant des stoïciens romains » ; ailleurs, « le plus fin de tous les stoïciens » (*DI* II, 8,23). Mais il fait précisément de cette appartenance un obstacle à la conversion : il est « ignorant de la vraie religion » ; « il aurait pu être un vrai adorateur de Dieu, si quelqu'un le lui avait montré ; et il aurait certainement méprisé Zénon et son maître Sotion, s'il avait trouvé un guide de la vraie sagesse » (*DI* VI, 24,13-17). Lactance sait d'ailleurs prendre ses distances (*DI* III, 15,1-4 ; 25,16-17), mais il est un témoin extraordinaire de la présence et de l'influence de Sénèque au début du 4e siècle dans le monde chrétien.

2) *Autour de 400.* – Jérôme, qui se reconnaît une parenté avec les stoïciens (*qui nostro dogmati in plerisque concordant* ; *Comm. in Esaiam* IV,11, PL 24, 147), garde divers souvenirs de Sénèque, en particulier 18 extraits d'un *De matrimonio,* attribués à *Seneca noster* (le latin, et non l'un de nos coreligionnaires, malgré Trillitzsch, t. 1, p. 151), rapportés en faveur du célibat féminin (*Adu. Iouinianum* I, 41-49 ; PL 23, 270a-282c). On a relevé chez Pélage des formules très proches de celles de Sénèque (J.B. Valero, *El estoicismo de Pelagio,* dans *Estudios ecclesiásticos,* t. 57, 1982, p. 39-63). Augustin en subit peu l'influence (quatre ou cinq citations), sauf vers 413-415 dans le *De ciuitate Dei* VI, 10-11, où il rapporte, contre le polythéisme et sur les Juifs, deux longs extraits du *Contra superstitiones.*

A cette époque se pose un problème qui a fait l'objet d'une littérature considérable : Sénèque a-t-il eu contact avec le monde chrétien ? Augustin précise qu'il vécut au temps des Apôtres et manifesta une relative « franchise » (*libertas*) dans ses écrits mais non dans ses actes (*De ciu. D.* VI, 10) : « il n'a osé parler des chrétiens... ni dans un sens ni dans l'autre, ne voulant ni les louer contre l'antique usage de sa patrie, ni les blâmer contre son sentiment personnel peut-être » (VI, 11). Dans sa *Lettre* 153,14 (CSEL 44, p. 412), en 414, il le dit aussi contemporain des Apôtres et ajoute : « On en lit même certaines lettres à l'Apôtre Paul ». Peut-être Augustin tient-il l'information de Jérôme, qui, dans le *De uiris illustribus,* composé en 392, parle de « ces fameuses lettres, lues par un très grand nombre, de Paul à Sénèque et de Sénèque à Paul... (Sénèque) y exprime le souhait d'occuper auprès des siens le rang (*locus*) que Paul occupe auprès des chrétiens » (c. 12 ; PL 23,629).

Il existe effectivement, en des centaines de mss (300 des années 1200-1500), une prétendue correspondance entre Paul et Sénèque, six lettres du premier et huit du second, où figure un souhait de ce genre jouant sur le mot *locus* (*Ep.* 12). Elle pourrait avoir été composée – pour l'essentiel – à la fin du 4e siècle. La *Passio sancti Pauli* du Pseudo-Lin (6e s.) signale aussi un « fréquent » échange de lettres et une amitié de Sénèque pour Paul, poussée jusqu'au vif désir de la rencontre (Trillitzsch, t. 2, p. 384). En somme, la fabrication d'une correspondance Paul-Sénèque et l'affirmation de leur sympathie réciproque témoignent clairement du succès du philosophe dans le monde chrétien autour des 4e-5e siècles.

Mais aucun texte ancien ne parle de conversion. C'est là une invention tardive. Un ms de Metz (*Met.* 300, 11e s.) dit que Sénèque « adhéra à la foi », sans « toutefois participer au baptême ». Ce peut n'être qu'une explicitation de la notice de Jérôme citée dans le ms avec la correspondance apocryphe. Le carme Jean de Hildesheim † 1375, qui cite abondamment Sénèque et même littéralement un extrait de l'*Ep.* 11 à Paul, produit trois « éloges » du philosophe, dont le troisième (36 vers) est intitulé *Laus Pauli et Senece* et commence par « consortes fidei Paulum Senecam uolo dici », « duo pene gemelli », dont Néron nous priva cruellement (éd. R. Hendriks, dans *Carmelus,* t. 4, 1957, p. 189-90). En 1332, Giovanni Colonna affirme la conversion sans réserve. Correspondance, relation personnelle, conversion seront démentis progressivement autour du 16e siècle. Toutefois, aujourd'hui encore, E. Elorduy, reprenant la thèse de J. Kreyher (1887), fait de Sénèque un protecteur du christianisme ou même « le très cher Théophile » à qui s'adresse l'évangéliste Luc ; il suppose un échange d'œuvres entre les deux amis et la circulation, parmi les chrétiens, de recueils sénéquiens édifiants.

3) *Au 6e siècle.* – Avec le 5e siècle, la présence de Sénèque s'estompe. Mais trois faits, mieux que quelques citations dispersées, prouvent qu'il n'a pas disparu au 6e. L'auteur inconnu du *Contra philosophos,* à côté d'un anonyme « stoicus », qui cite d'ailleurs « l'excellent philosophe » Sénèque, *Ep.* 107, 11 (II, 89 ; CCL 58A, p. 101), choisit Sénèque parmi les 15 représentants païens de la philosophie : l'auteur y résume ou cite une bonne page du livre « quem *Contra superstitiones* condidi » (III, 130-31, p. 151-52), mais tout le matériau est emprunté aux citations d'Augustin (*De ciu. D.* V, 8 et VI, 10-11) ; si Sénèque est loué, il joue le rôle le plus effacé parmi les philosophes païens mis en scène.

H. Savon a tiré un témoignage plus intéressant de l'épître 5, *Ad amicum aegrotum* (Pseudo-Jérôme, PL 30, 61-75, ou Pseudo-Maxime de Turin, PL 57, 921-34), d'un auteur chrétien inconnu (fin 5e-début 6e s.). Il s'agit d'une consolation inspirée de Cyprien et du *De prouidentia* de Sénèque, qui veut répondre, avec le philosophe, au scandale de la souffrance du juste. Savon y a relevé 9 citations (ou correspondances littérales) du *De prou.* 3-5 annoncées (« un auteur profane ») ou non ; le texte stoïcien, surtout autour du sens de l'épreuve, y est pris dans son sens original, mais dans une atmosphère chrétienne. Savon croit à « une lecture directe du traité de Sénèque ».

Plus signative encore est l'œuvre de l'évêque Martin de Braga († vers 579 ; DS, t. 6, col. 679-80). A partir d'un *De officiis* perdu sans doute, il constitue une *Formula uitae honestae,* appelée aussi *De quattuor uirtutibus* et rangée parmi les œuvres de Sénèque.

Ce traité laisse 600 mss et reste un classique de la morale chrétienne jusqu'au 17e siècle. Il est lui-même à l'origine d'un *De copia uerborum* (celui que Sénèque est censé offrir à Paul, *Ep.* 9 : *misi tibi librum de uerborum copia* ?). Martin compose encore un *De ira* à partir du traité homonyme de son maître. On lui attribue même (tardivement et sans fondement) un *De paupertate,* tiré des *Lettres* 1-88 à Lucilius, et un *De moribus,* constitué de 145 sentences (en partie étrangères à Sénèque), apparenté à la *Formula* et cité sous le nom de Sénèque au 2e concile de Tours (567). Ce *De moribus,* à son tour, est proche des *Monita Senecae* (200 sentences en majorité sénéquiennes), qu'atteste un ms du 7e siècle, ou encore des *Prouerbia Senecae,* un florilège alphabétique de contenu mêlé et de versions diverses, admiré et imité par Othlo de Saint-Emmeran au 11e siècle (PL 146, 299b-300c).

Cette profusion d'œuvres à base sénéquienne, en même temps qu'elle atteste le succès du philosophe, explique qu'au Moyen Âge son nom couvre des pro-

duits divers inextricablement mêlés, auxquels s'ajoutent d'ailleurs les œuvres de Sénèque le père. Le plus remarquable est qu'en tête de sa *Formula,* Martin annonce au roi Miro qu'il présente des « conseils qui, même sans les préceptes des divines Écritures, par la seule loi de l'intelligence humaine, sont à la portée des laïcs qui vivent correctement et honnêtement ». Dès le 6e siècle, un pasteur offre à ses chrétiens une morale naturelle tirée de Sénèque. Mais un certain Honorius Scholasticus, à la même époque, écarte le païen en faveur du « dogme catholique de l'évêque Jordanès, un maître supérieur à Sénèque » (*Carmen* 666, Trillitzsch, t. 2, p. 385).

2. **Le Moyen Âge.** – 1° Le texte de Sénèque. – Du 7e au 9e siècle, l'œuvre de Sénèque dort dans les bibliothèques monastiques et suggère de rares mentions. Le *De beneficiis* et le *De clementia* refont surface les premiers, avec les *Lettres* (au moins 1-88) et des apocryphes, en particulier dans l'Allemagne du Sud-Ouest et dans la France du Nord. De la fin du 11e au 13e siècle, les autres œuvres se font connaître, en dernier lieu les *Dialogues,* que Roger Bacon découvre avec ivresse en 1246. Vers cette date, Vincent de Beauvais donne un état précis de l'œuvre connue, avec extraits à l'appui (*Speculum maius, Speculum historiale,* ch. 102-135, éd. Venise, 1591). La diffusion s'étend alors à l'Europe. L'Espagne ne redécouvre vraiment l'œuvre de son compatriote, au-delà du milieu catalan (Antoni Canals, vers 1400, traduit, en le christianisant, le *De prouidentia*), qu'au 15e siècle (cf. Blüher). En général, au 12e siècle (cf. Kl.-D. Nothdurft), Sénèque connaît une véritable renaissance, qui se prolonge dans la suite, surtout jusqu'en 1250.

Cette faveur se traduit précisément dans la multiplication des textes mêmes. « Lucius Annaeus Seneca occupe une place d'honneur dans les bibliothèques monastiques des XIIe-XIIIe siècles » (J.-M. Déchanet, « *Seneca noster...* », p. 753-55). Elle s'exprime aussi par la densité de la présence sénéquienne dans les *florilèges* à dominante éthique (cf. DS, t. 5, col. 465-72) : *Florilegium morale oxoniense* (fin 12e s.), surtout 2a pars : *Flores Auctorum* (cf. éd. C.H. Talbot, Louvain-Lille, 1956, avec références précises des emprunts) ; *Florigelium gallicanum* (12e s.) ; *Florilegium duacense* (ms Douai 285) ; le *Bonum uniuersale de apibus* de Thomas de Cantimpré († vers 1270) ; le *Manipulus florum* (1306) de Thomas d'Irlande, où Sénèque (authentique ou non) est peut-être cité cent fois plus que Cicéron.

Les *Summae de uirtutibus* en sont toutes proches : celle de Guillaume d'Auvergne † 1249, très ouverte à Sénèque, celle de Guillaume Peyraut († vers 1271), où il est nettement prédominant. On fabrique des recueils d'extraits sénéquiens. Au milieu du 14e siècle, Luca Mannelli, à la demande de Clément VI, « amoureux de Sénèque », réalise une *Tabulatio et Expositio Senecae,* considérable répertoire alphabétique, avec commentaire de l'œuvre, au service des « âmes malades ». Cet intérêt pour le texte révèle un désir d'exploitation, d'ailleurs centré sur la morale.

2° En physique et métaphysique, l'influence de Sénèque ne s'exerce en effet que secondairement. Avec la redécouverte des sciences au 12e siècle, les *Questions naturelles* sont utilisées largement dans le *Dragmaticon philosophiae* de Guillaume de Conches († vers 1154) ; elles sont aussi exploitées par Adélard de Bath, Hildegarde de Bingen, Honorius Augustodunensis, Robert Grosseteste, Roger Bacon. Peut-être Anselme de Cantorbéry † 1109 s'en est-il inspiré pour sa fameuse définition de Dieu : « aliquid quo nihil maius cogitari possit » (*Proslogion* II ; cf. *Qu. nat.* I, praef. 13 : « quid est deus ?... magnitudo... qua nihil maius cogitari potest »). Nothdurft a souligné l'influence des *Lettres à Lucilius* 58 et 65, dites platoniciennes et qui traitent des Idées, de l'être et de la causalité, dans le *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* d'Achard de Saint-Victor (éd. E. Martineau, S. Lambert-des-Bois, 1987), chez Guillaume de Saint-Thierry, Thierry de Chartres, Jean de Salisbury et d'autres (p. 182-91).

3. Sénèque moraliste, la prédication. – Mais la morale est le domaine privilégié de l'influence de Sénèque. Le moraliste est célébré à l'envi par Abélard † 1142, Guillaume de Malmesbury † 1143, Guillaume de Conches † 1154, Jean de Salisbury † 1180, Alain de Lille † 1202, Godefroy de Saint-Victor † 1194, qui le proclame « à peine inférieur à l'Évangile » (*Fons philosophiae,* v. 411-412). Gauthier de Saint-Victor (fin 12e s.) est le seul qui, tout en l'utilisant en dénonce les dangers « mortels » : « il a préféré son bain au baptême du Christ et à l'enseignement de Paul » (*Contra quatuor labyrinthos Franciae* IV, 2, éd. P. Glorieux, AHDLMA, t. 19, 1952, p. 197, 270-72). Au 13e siècle, malgré la montée d'Aristote, Roger Bacon confesse dans son *Opus maius* : « Nous, philosophes chrétiens, ne pouvons imaginer pareille sagesse morale, ni aussi élégamment en convaincre » (éd. J.H. Bridges, t. 2, Londres, 1900, p. 322), et cela dans un contexte où il lui emprunte 66 pages, légèrement christianisées, entrecoupées seulement de quelque 20 lignes personnelles (p. 299-365). Encore au 15e siècle, Gianozzo Manetti (1396-1459) compose un « admirable parallèle entre Socrate et Sénèque » à la mode de Plutarque.

Cette sympathie pour la morale de Sénèque correspond à une exploitation effective. Sa présence dans les florilèges et sommes en est un premier signe. Ces recueils, par l'organisation de la matière, constituaient assez souvent des ébauches de traités. Tandis que Cicéron en suggérait les grands principes et les classifications, Sénèque inspirait la conception de certaines vertus et l'attitude de l'homme dans les situations concrètes. Ils servaient surtout de sources aux vulgarisateurs de tout genre, aux prédicateurs entre autres. Guillaume d'Auvergne utilise Sénèque pour le 14e dimanche après la Trinité, autour de la patience (éd. Paris, 1674, t. 2, p. 125b-27). Bien avant, le *Verbum abbreuiatum* (1187) de Pierre le Chantre, au service des pasteurs, rapporte 62 citations de Sénèque, parfois longues, pour 5 seulement de Cicéron, sur environ 270 textes classiques. On trouve du Sénèque chez Abélard (*Art de prêcher* et Sermons), Alain de Lille, Guiard, évêque de Laon † 1248, Jean Einkurn (14e siècle).

4° Sénèque et les « miroirs des princes » (cf. DS, t. 10, col. 1304-07). – Le moine Guillaume, biographe de Suger, bâtit une critique du prince dans son *Dialogus apologeticus* (éd. A. Wilmart, dans *Revue Mabillon,* t. 32, 1942, p. 82-118) essentiellement à coup de Sénèque (27 citations, parfois de deux pages, extraites surtout du *De beneficiis* et des *Lettres* 1-88). Le *Moralium dogma philosophorum,* adressé sans doute par Guillaume de Conches au futur Henri II d'Angleterre, cite le corpus sénéquien une centaine de fois, et plus encore Cicéron, pour 13 citations de provenance chrétienne : il s'agit vraiment d'un traité de morale naturelle. Le *Policraticus* (1159) de Jean de Salisbury

fait un peu moins de place à Sénèque et un peu plus à la théologie. Giraud le Cambrien † 1217, qui signale qu'Henri II d'Angleterre « avait constamment en main » le *De clementia* de Sénèque (*Topographia hibernica*, éd. J.F. Dimock, 1891, t. 5, p. 191), trace le portrait du prince dans son *De principis instructione*, grâce à une vingtaine de citations sénéquiennes (distinctio I, *ibid.*, t. VIII, p. 13-56 ; I, 16, p. 56 est une suite d'extraits du *De clementia* I, 5,5 – I, 8,1).

Le *De eruditione principum* (dans Thomas d'Aquin, éd. de Parme, 1865, t. 16, p. 390-476) de Guillaume Peyraut (cf. DS, t. 6, col. 1233) est émaillé partout de Sénèque, surtout autour de la clémence (16 citations en deux colonnes, p. 404ab), de l'attitude envers les inférieurs, de la patience. Sénèque est, avec Ovide, la source prioritaire (environ 50 citations), parmi les Anciens, du *De eruditione filiorum nobilium* (vers 1250) de Vincent de Beauvais. Il est encore le maître du chevalier chrétien dans *Der Welsche Gast* (vers 1215) de Thomasin de Zirclaere. Roger Bacon, dans l'*Opus maius* et ses longues citations déjà mentionnées, prête simplement sa plume à Sénèque pour décrire les vertus princières : clémence, humanité, force et patience dans l'adversité, horreur de la colère, modération dans l'usage des biens. Cette tradition se retrouve en Espagne dans les *Proverbios* (1437) dédiés à Jean II par Iñigo López de Mendoza, marquis de Santillane, pour l'éducation de son successeur. Ces traités, quand ils considèrent les devoirs envers les subordonnés, citent volontiers la lettre 47 de Sénèque sur les esclaves : attitude généreuse, mais rappel que seul l'esclavage du vice empêche la liberté (Guillaume de Conches, Jean de Salisbury, Pseudo-Thomas d'Aquin-Peyraut).

5° La spiritualité monastique n'échappe pas davantage à l'influence de Sénèque, celle des cisterciens des 12e-13e siècles en particulier, autour de l'amitié, de la pauvreté, de la lecture, du loisir, de la solitude, du recueillement, voire de la virginité.

Par exemple, Sénèque dénonce, après Horace (*Ep.* I, 11, 27), que le changement de lieu n'apporte pas de solution aux problèmes moraux : « C'est d'âme qu'il te faut changer, et non de ciel » (*animum debes mutare, non caelum, Ep.* 28,1 ; cf. 104, 20). Ce texte, qui se trouve d'ailleurs dans les florilèges (Thomas d'Irlande, *Brux.* 10.106-13), semble avoir déjà influencé Grégoire le Grand (*Moralia* XVI, 59,73, PL 75, 1156a : « locum mutat, sed mentem non mutat » ; cf. *Hom. in Ezech.* I, 9,22-23, CCL 142, p. 135-36 ; *Ep.* VI, 63, MGH, t. 1, p. 440). Au 12e siècle, il sert à appuyer la stabilité monastique chez Julien de Vézelay : « noli ergo locum mutare sed mores » (*Sermon* XXI, SC 193, p. 484) et surtout chez Guillaume de Saint-Thierry, dont la *Lettre aux moines du Mont-Dieu* décalque sur ce point et sur plusieurs autres, sans le nommer, des lettres de Sénèque : (l'instable) « locum mutat non animum » (95, SC 223, p. 218,5-6 ; le contexte 94-95, p. 218, reprend successivement les termes d'*Ep.* 4,11 ; 2,1 ; 69,1 et 28,1-2 ; la suite 96-97 est aussi pleine de Sénèque).

6° Autour des biens de fortune. – Le philosophe n'est pas moins souvent invoqué évidemment dans la morale commune autour de la fuite du temps (Jean de Hildesheim, *Ep.* 23, éd. citée, p. 158), de la brièveté de la vie (R. Bacon, éd. citée, p. 323-33, recopie dix pages du *De breu. u.*), et surtout des biens de fortune. Déjà, Césaire d'Arles dénonçait leur emprise en une phrase jamais remarquée qui est textuellement du Sénèque (*Ep.* 42,8) : « nostri enim essemus si illa (Sénèque : *ista*) non essent » (*Sermo* 41,1, CCL 103, p. 180). Cette citation se retrouve deux fois, avec son contexte, dans le *Verbum abbreuiatum* de Pierre le Chantre (16, PL 205,67ab ; 38,128c) et chez Thomasin de Zirclaere (*Der Welsche Gast*, v. 2903-05). L'idée de distinguer les biens de fortune, qui sont « chose étrangère » (Jean de Salisbury, *Entheticus*, éd. Webb, t. 1, p. 4, cf. Sénèque, *Ep.* 8,3), et la personnalité, le seul « vrai bien », est courante au 12e siècle. Alain de Lille peut « perdre tout le bien de fortune » : « tous mes biens sont avec moi » (*De arte praed.* 23, PL 210, 159c ; cf. Sénèque, *Ep.* 9,18). « Le sage porte tous ses biens avec soi », dit Abélard à son fils Astrolabe (v. 479) et aussi Thomasin de Zirclaere (*Der Welsche Gast*, v. 6817-6819).

Cette conviction entraîne une attitude de calme fermeté devant la fortune, fréquemment exprimée, que retrouve le *Moralium dogma philosophorum*, dans son dialogue entre Securitas et Timor (PL 171,1027c-31d), en se servant abondamment du *De remediis fortuitorum*, 2-7 et 9-13, doublé des *Lettres*. Plus tard, en Espagne, le *Libro del Caballero Zifar* (14e s.) reçoit de Sénèque une leçon de sagesse tout humaine devant les rigueurs de la vie et le Marquis de Sentillane redit : « Omnia bona mea mecum porto », en dictant une attitude intégralement stoïcienne dans *Bías contra fortuna* (1448). La littérature de consolation, devant la perte des biens, puise aussi dans le matériel sénéquien, tel le *Liber consolationis et consilii* (1246) d'Albertanus de Brescia, qui ne propose nulle part l'immortalité comme motif de sérénité, tels, au 14e siècle, en Allemagne, la *Divine consolation* de Maître Eckhart ou la *Consolatio theologiae* de Jean de Dambach, en Espagne le *Libro del Caballero Zifar* ; en Italie Pétrarque, qui se nourrit de Sénèque, imite longuement une œuvre de l'héritage sénéquien dans son *De remediis utriusque fortunae*, bien qu'il dénonce les faiblesses du philosophe dans une *Lettre à Sénèque* (1348). Autour de Pétrarque, la ferveur est si grande qu'on fonde, en 1389, une chaire d'études sénéquiennes à Plaisance.

De ce contexte se dégage un portrait du sage inviolable, toujours inspiré de l'Antiquité, de Sénèque en particulier, chez Alain de Lille (*De arte praed.* 3 et 23, PL 210,118a,159c ; cf. Sénèque, *Ep.* 9,13-18), Thomasin de Zirclaere, Albertinus de Brescia, Bonaventure (42 mentions). La patience est évidemment une vertu de ce sage. Le franciscain Jean de Galles († vers 1300) lui consacre le ch. 3 de la pars IV de son *Breuiloquium* (*Summa... de regimine uitae humanae*, Venise, 1496, f. 255ra-257va) et y accumule du Sénèque sans citer aucun auteur chrétien. Le carme Jean de Hildesheim écrit à son évêque une lettre sur l'épreuve qui fortifie, avec six citations de Sénèque (*Ep.* 20, éd. Hendriks, p. 151-52). Au 15e siècle, on retrouve souvent des conceptions stoïciennes, proches de Sénèque jusque dans les termes, dans les lettres de Marsile Ficin (*Opera*, Paris, 1641, p. 616b, 763b, 764a, 776b), dans le *De tolerandis aduersis* de Matteo Grosso † 1502 ou dans le *De fortitudine* de J.B. Pontano. Des œuvres comme le *De honesta disciplina* de Pietro Ricci (1508) ou le *De doctrina bene moriendi opusculum* (1538) de Josse Clichtove, appuyées sur Sénèque, font confiance à la nature humaine et à sa dignité.

7° Sénèque et Thomas d'Aquin. – Même Thomas d'Aquin, qui s'inspire fondamentalement d'Aristote, le cite 78 fois, dont 53 fois dans la IIa IIae de la *Somme théologique*, et lui fait souvent les honneurs du *sed contra*. En deux endroits, Sénèque est prépondérant : dans le traité de la justice, autour de *gratia* (IIa IIae, q. 106) et *ingratitudo* (q. 107 ; 25 citations), et dans le traité de la tempérance, autour de la clémence, la mansuétude et les vices opposés (q. 157-158-159 ; 14 cit.). Presque toutes ces citations appuient la position du théologien, qui exploite manifestement le païen tout

en modérant son stoïcisme. La dominante aristotélico-platonicienne n'a pas étouffé Sénèque, d'autant moins que son stoïcisme apparaissait souvent atténué dans l'œuvre mêlée dont disposait le Moyen Âge.

8° Vers une morale naturelle. – Au 12e siècle et dans les premières décennies du 13e, on découvre une tendance assez forte à bâtir sur Sénèque, souvent accompagné de Cicéron, une morale où nature et raison occupent une grande place, d'autant plus qu'on reconnaît parfois, non sans précaution, dans cette raison, avec Sénèque (*Ep.* 66,12), « une certaine part de l'esprit divin immergé dans le corps humain » (Jean de Salisbury, *Metalogicon* IV, 16, p. 182, 18-19). Le *Moralium dogma philosophorum* définit une véritable morale naturelle : « ad normam rationis uitam reducere » (V, 70, PL 171,1054c). Guillaume de Saint-Thierry, qui maîtrise ses emprunts et les christianise, invite à « vivre selon la nature », mais avec « l'assaisonnement de l'amour divin » (*Lettre...*, 89, p. 212 ; cf. Sénèque, *Ep.* 5,4 et 41,9) ; il enseigne qu'« aucun vice n'est naturel, mais que la vertu est naturelle à l'homme..., est chose de la nature » (219, p. 322 ; 221, p. 322). La confiance que met ce 12e siècle dans la morale naturelle et dans les auteurs qui l'expriment peut venir du fait que les penseurs du Moyen Âge n'ont plus l'inquiétude qu'avaient les Pères à l'égard du paganisme, d'autant que Sénèque, dans le contexte des mss, est présenté souvent en allié du christianisme.

3. **Renaissance et Néostoïcisme.** – La présence de Sénèque aux 16e-17e siècles est un fait connu, mais on en découvre progressivement la profondeur et l'extension. Le philosophe romain profite à la fois de l'ivresse philologique et du recul de la philosophie dite scolastique, trop théorique et divisée en écoles opposées. Érasme (1469-1536) ouvre le feu avec sa grande édition critique de 1515, considérablement améliorée en 1527 et 1529. Le texte y est premier, dans sa restitution la plus exacte possible, dans son style, qu'Érasme attaque de plus en plus durement : d'ailleurs il mêle et confond Sénèque le père et Sénèque le fils, alors qu'il hésite sur l'authenticité des Tragédies. Sous l'angle moral, après avoir dit que Sénèque « laisse meilleur quiconque l'aura pris en main » (1515), il souligne (2e éd.) les incompatibilités avec le christianisme, le réalisme dangereux (*obscoenissimum*) de certains passages : il peut faire du bien, si le chrétien y voit un auteur païen. Il en donne aussi des *Flores* (1534). Il l'utilise dans ses écrits, mais modérément. A.-M. Muret lance une nouvelle édition en 1585, d'autres suivent. Sénèque sera présent, quelquefois dominant, pendant un siècle et demi, dans les différents domaines de la littérature.

1° Sur le théâtre, l'influence de Sénèque, dès le 16e siècle, s'exerce surtout en Angleterre, en France et en Allemagne. Tantôt il prête ses sujets ou une atmosphère (grandeur, autonomie morale, violence, lucidité dans l'horreur), tantôt il infléchit le genre littéraire, tantôt son œuvre philosophique fournit des thèmes ou inspire des personnages. On ne peut ici qu'évoquer, dans son ensemble, un problème qui fait, depuis cinquante ans, l'objet de nombreuses études.

D'abord la tragédie latine, très répandue en Europe de 1340 à 1650, est imitée souvent directement du dramaturge latin (esprits vengeurs, chœurs moralisants, sentences, thèmes stoïciens). Sénèque même est joué et le jésuite del Rio † 1608 (DS, t. 3, col. 131-32) public pour les classes les « dix tragédies » de Sénèque avec des *Amplissima aduersaria* (1576), un commentaire très favorable au stoïcisme de l'auteur, mais qui se fait beaucoup plus réservé dans les refontes successives de l'œuvre. Le théâtre en langue vulgaire révèle aussi des traces de Sénèque, mais souvent plus discrètes. En Italie, au 16e siècle, on connaît un *Thieste* de L. Dolce et l'*Orbecche* de Giraldi qui s'inspire du même sujet. En Angleterre, déjà chez Shakespeare, on a voulu retrouver le stoïcisme de Sénèque (*Richard II, Richard III, Le roi Lear*). Gilles Monsarrat invite à la discrétion. Parmi les auteurs les plus influencés autour de 1600, il nomme : John Marston (*The Tragedy of Sophonisba*), John Ford (*The Golde Meane*), George Chapman (*Caesar and Pompey* avec Caton, *Bussy d'Ambois*) et Philip Massinger.

En France, Montchrestien reprend des thèmes et des images sénéquiens. D'autres reconnaissent leur dette, parfois jusque dans les titres : Garnier (*Hippolyte*), Jodelle (*Cleopatre captive*), Rotrou (*Hercule mourant*), Monléon (*Le Thyeste*), Racine (*La Thébaïde, Andromaque, Phèdre*), Corneille surtout, qui déclare au sujet de *Médée* : « Ce que j'y ai mêlé du mien approche si peu de ce que j'ai traduit de Sénèque, qu'il n'est point besoin de mettre le texte en marge pour faire discerner au lecteur ce qui est de lui ou de moi » (éd. de la Pléiade, t. 1, p. 612). Deux auteurs secondaires le mettent en scène dans un rôle moralisateur : Fr. Tristan Lhermite (*La mort de Sénèque,* 1644, rencontre de saint Paul) et Gabriel Gilbert (*Arie et Petus ou les amours de Néron,* 1660). Mais le classicisme a sérieusement freiné l'influence du théâtre sénéquien au nom de la mesure et des bienséances en particulier. L'allemand Andreas Gryphius (1616-1664), auteur de *Dissertationes funebres* (qui s'appuient 25 fois sur Sénèque), continue à introduire dans son théâtre des thèmes stoïciens exprimés en termes sénéquiens.

2° La littérature religieuse. – L'influence de Sénèque se fait sentir plus encore dans la littérature religieuse et dans la littérature morale, qu'il est difficile de distinguer. L'éd. d'Érasme inspire au jeune Calvin (1532) l'éd. commentée du *De clementia* : il y voit en Sénèque « une colonne de la philosophie et de la littérature romaine » (praef. 3, éd. Battles-Hugo, p. 10-11) et n'en rejette que l'*apatheia*. Par la suite, il devient plus réservé et même anti-stoïcien, sans songer à condamner l'autarcie du vouloir humain. La pensée religieuse est hésitante, au long du 16e siècle.

Les protestants ne sont pas toujours d'accord : Zwingle, Mélanchton, Duplessis-Mornay (*Excellent discours de la vie et de la mort,* 1576) et William Cornwallis sont très favorables ; Simon Goulard (1543-1628), traducteur des *Œuvres morales mêlées,* dénonce avec lucidité le bonheur placé « dans l'homme naturel » (*Ample discours sur la doctrine des stoïques*). Jean de l'Espine † 1597 le cite constamment, mais en fondant bien sa morale sur l'Écriture. Richard Barckley enseigne côte à côte la maîtrise de soi selon Sénèque et le poids du péché qui exige le salut par la foi.

Les catholiques aussi sont partagés. L'évêque Augustin Steuco (*De perenni philosophia,* 1540) arrive à intégrer Sénèque (et Épictète) à l'orthodoxie chrétienne sur des points aussi importants que Dieu et l'âme humaine, dans une vaste synthèse où raison et révélation se continuent et se complètent. Louis de Grenade † 1589 recommande avec ferveur à tous les prédicateurs « le plus chrétien des maîtres de formation morale » (*Collectanea moralis philosophiae,* en 1582, recueil organisé de textes dont Sénèque occupe tout le 1er tome) ; il cite même les *Lettres à Lucilius* (41,5 et 73,16) à l'appui de la nécessité de la grâce contre les Pélagiens dans son *Introducción del simbolo de la fe* (1583).

Mais, au début du 17e siècle, François de Sales, indulgent pour le « pauvre bonhomme Épictète »,

dénonce Sénèque et « les abois de cet homme... puant de vanité » (*Traité de l'amour de Dieu* XI, 10). Bérulle, en termes splendides, condamne à la fois Épictète et Sénèque, non sans pertinence : « Ils me font pitié... car ce peu de lueur qui reste en la nature, ils l'ont convertie en ténèbres » (*Opuscules,* éd. J.-P. Migne, *Œuvres complètes,* Paris, 1856, p. 1173). Laurent de Paris est plus accueillant ; il intègre au *Palais de l'amour divin* (1602) la maîtrise de soi sénéquienne : « C'est un bien inestimable d'être sien, c'est-à-dire possesseur de soi-même (cf. *Ep.* 75,18 ; 12,9), libre de tout, détaché de toute chose inférieure à l'ingénuité de notre libre arbitre » (éd. 1614, p. 235 ; cf. p. 794). « Obéir à Dieu, c'est liberté (ce dit Sénèque). C'est chose royale » (p. 239). Voilà une spiritualité néostoïcienne, pourtant foncièrement chrétienne. La sympathie pour Sénèque fait verser parfois la littérature religieuse du 17e siècle dans d'étranges excès. En 1637, le jésuite J.-B. Schellenberg (ou Andreas Aperger) offre à son évêque, au nom de « la grande confrérie de la Vierge Marie de l'Annonciation » à Paderborn, un opuscule composé exclusivement d'extraits de Sénèque comme nourriture pieuse : *Seneca christianus Id est flores christiani Ex L. Annaei Senecae Epistolis collecti,* avec un hommage enthousiaste.

3° La littérature morale. – 1) *Vers 1600* : autour de Juste Lipse. Dans le domaine proprement moral, le néostoïcisme le plus raisonné se constitue autour de 1600 et s'incarne en trois personnalités qui donnent forme à une morale de la nature et de la valeur humaine, ébauchée au 12e siècle et plusieurs fois évoquée au Moyen Âge. A une époque où les divisions religieuses discréditent les Églises, cette morale naturelle, élaborée d'ailleurs par des chrétiens et mêlée de données chrétiennes, est bien accueillie. Guillaume du Vair (1556-1621) a pour maître Épictète. Mais Charron † 1603 déclare s'inspirer de Sénèque (*Sagesse* I, 18 ; éd. A. Duval, t. 1, p. 146) et bâtit une morale séculière et autonome, où la grâce donne l'impression d'être de surcroît. Juste Lipse † 1606, éditeur de Sénèque (1605), est assurément le plus sénéquien et le représentant le plus célèbre de cette tendance laïque. Son *De constantia* (1584) innocente Dieu des maux publics et montre leur utilité pour l'Univers, en exploitant une série de thèmes sénéquiens (cf. T.M. van de Bilt), expurgés et nuancés. Il apporte consciemment au problème du mal une réponse systématique argumentée en dehors du christianisme. Il dut s'en justifier dans la préface de la 2e éd.

Il s'inspire encore de Sénèque, comme il le proclame dans le sous-titre commun (*L. Annaeo Seneca aliisque scriptoribus illustrandis*), pour composer une morale et une physique : *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri III* (1604) et *Physiologiae Stoicorum libri III* (1604). A travers une vaste tentative de conciliation, tout le stoïcisme est présenté au monde chrétien comme sa philosophie, sous le patronage de Sénèque : « Je crois que rien, depuis la sainte Écriture, par le monde entier, en aucune langue, n'a été écrit de plus utile et de meilleur » (*Ep. ad Belg.* I, 42, en 1599 ; *Opera omnia,* Wesel, 1675, t. 2, p. 775). On peut rapprocher de Juste Lipse les *Elementa philosophiae stoicae moralis* (1606) de Gaspard Schoppe (Scioppius), dominés aussi par Sénèque, qui n'eurent pourtant pas la même influence.

2) *Les moralistes français.* – Sénèque est familier à la cour d'Henri III † 1589 et beaucoup de moralistes des 16e-17e siècles en subirent profondément l'influence. Les *Essais* de Michel de Montaigne, qui fut en relation avec Juste Lipse, révèlent une couche stoïcienne qui date de 1572-1573, bourrée d'un Sénèque digéré et peu textuel, reflet probable d'une conversion passagère à la Stoa. De 1588 à 1592, après une période d'abstention, on en retrouve une foule de citations (89 exactement) longues et plus rigoureuses, mais plutôt décoratives. Montaigne est un témoin capital de l'emprise de Sénèque sur le 16e siècle philosophique ou littéraire. Descartes pille Sénèque dans ses premières œuvres, *Studium bonae mentis* (1623), *Cogitationes priuatae* (1619-1621). A Élisabeth de Bohême qui lui réclame une morale, il se contente en 1645, comme étape provisoire de sa pensée, de commenter librement le *De uita beata.*

La plupart des moralistes chrétiens du 17e siècle citent élogieusement Sénèque. Selon Julien-Eymard d'Angers, les uns l'utilisent seulement en humanistes et font bien la part de ce qui n'est pas assimilable : G. Paleotti (*De bono senectutis,* 1595), J.-B. Saint-Jure, R. Ceriziers, J.-F. Senault, Yves de Paris, Jacques d'Autun, Julien Hayneuve, Léandre de Dijon, Zacharie de Lisieux. Le cardinal Bona † 1674, plus favorable dans sa *Manuductio* (1658), malgré l'attrait du jansénisme, que dans ses *Principia* (1674), déclare Sénèque « source de sagesse et, par son ardeur pour la vertu, presque chrétien » ; il faut le « dégager cependant des erreurs stoïciennes ». D'autres adoptent Sénèque et son stoïcisme, au prix de déformations conscientes ou non, sans même en dénoncer les erreurs ; ce sont les chrétiens stoïcisants : J.-P. Camus à ses débuts, Georges d'Amiens dans *Tertullianus rediuiuus,* Sébastien de Senlis qui le cite 400 fois sans le suivre cependant aveuglément, Nicolas Caussin, Pascal Rapine de Sainte-Marie, B. Castori, É. Binet, P. Lescalopier.

Quelques moralistes prétendent tenir de Sénèque même et de lui seul – un Sénèque réel ou imaginaire – la matière de leur enseignement. P.-A. Mascaron dédie à Richelieu, en 1637, les discours édifiants, évidemment fantaisistes, de *La mort et les dernières paroles de Sénèque,* qui enthousiasment Guez de Balzac, devenus *La vie et les dernières paroles de Sénèque* en 1659. Puget de la Serre adresse au ministre Fouquet *L'Esprit de Sénèque ou les plus belles pensées de ce grand philosophe enseignant l'art de bien vivre* (Paris, 1657 ; 3 vol. composés essentiellement d'extraits). L'abbé Jean Testu de Mauroy présente *La doctrine de la raison ou l'honnesteté des mœurs tirée des maximes de Sénèque* (1666). Le franciscain Antoine le Grand publie à La Haye (1662) *Le sage des stoïques ou l'homme sans passion selon les sentiments de Sénèque,* grande œuvre de style honorable qui enseigne toute la morale stoïcienne (à l'exclusion du suicide). Le néostoïcisme français existe.

3) *Les moralistes dans l'Europe du 17e siècle.* – Aux Pays-Bas, le jésuite Antoine-Alphonse de Sarasa publie (1664-1667) une *Ars gaudendi demonstrata ex sola consideratione prouidentiae,* où « Sénèque, ce sage païen de l'Antiquité » est en très bonne place. L'italien G.B. Manzini paraphrase les *Bienfaits* de Sénèque sous le titre : *Seneca o del modo di dare, ricevere e rendere i benefici* (1655). A Vienne, le jésuite G. Hevenesi compose un *Succus prudentiae Seu Discursus Ethici e Senecae Cordubensis Philosophi operibus collecti* (1680). Sénèque est assez populaire dans l'Espagne du 16e siècle pour que son nom soit synonyme de « sage » et que Thérèse d'Avila appelle Jean de la Croix « mi senequita ». Au 17e, François de Quevedo (1580-1645) tente consciemment d'édifier un

stoïcisme chrétien à base d'Épictète et de Sénèque (*Doctrina moral,* 1612) et il adapte le *De remediis* dans *De los remedios de cualquier fortuna* (1633-1638), avant de revenir à un christianisme plus pur. Même effort de conciliation poussé au maximum chez Jerônimo de la Cruz dans son *Job evangélico Stoico ilustrado. Doctrina etica, civil y política* (1630, paru en 1638). Baltasar Gracián (1601-1658) utilise beaucoup de Sénèque pour composer son homme de cour et même l'homme en général, mais il en tire une technique du succès plus qu'une morale.

En Angleterre, le signal est donné par Lodge, qui traduit, en 1614, Sénèque, dont « les divines sentences... peuvent nous donner honte d'être chrétiens », enthousiasme partagé par Robert Burton et Antony Stafford. L'évêque anglican Joseph Hall, « our English Seneca » comme on l'appelait de son temps, en imite le style et emprunte à la Stoa, pierre d'attente de la Révélation, tout ce qui est compatible avec sa foi. Dans *Heaven upon Earth* (1606 ; trad. franç., *Le Sénèque ressuscité chrétien,* 1614) et dans *Characters of Vertues and Vices* (1608 ; adapté en français, 1652), il bâtit un stoïcisme chrétien, peut-être le plus équilibré de l'époque : « J'ai suivi Sénèque, et je l'ai dépassé ; suivi comme philosophe, dépassé comme chrétien, comme théologien. »

Aux traités de morale on peut joindre la littérature « consolatoire », tout imprégnée de Sénèque. En France, s'y illustrent, au 16e siècle, Budé, le protestant Jean de l'Espine, auteur de deux traités « consolatoires », du Vair, Malherbe, l'évêque J.-P. Camus. L'allemand Martin Opitz (1597-1639), auteur d'un *Vesuvius,* poème inspiré des *Questions naturelles,* bourre ses *Trostgedichte* d'idées et de termes sénéquiens. L'anglais Samuel Daniel (1563-1619), très sénéquien dans ses « consolations », paraphrase le *De Prouidentia* dans *A Letter written to a worthy Countesse.*

4. Les résistances au 17e siècle ; les 18e-20e siècles. – 1° Les résistances au 17e siècle. – Sénèque est bien au cœur du regain stoïcien qui s'étend de 1580 à 1660 environ. Mais, dès le milieu du 17e siècle, les résistances et oppositions se durcissent et se développent. François Senault, dans *De l'usage des passions* (1641), utilise abondamment Sénèque (151 citations sur 370 d'auteurs latins) ; il l'exploite, mais plus souvent il le réfute ou l'interprète à la lumière d'Augustin ; la suite de son œuvre renforce cette tendance à rejeter la confiance en l'homme naturel, malgré son hostilité au jansénisme. Sénèque, de beaucoup le plus célèbre des stoïciens, devient automatiquement la cible principale de l'augustinisme dominant et de ses excès (Saint-Cyran, Jansénistes, Antoine Arnauld). Dans le domaine philosophique, Malebranche dénonce son succès et son « imagination » (*Recherche de la vérité,* 1674). Sur le plan littéraire, La Rochefoucauld et Saint-Évremond attaquent aussi son crédit. On s'achemine vers l'*Anti-Sénèque ou le Souverain Bien* de La Mettrie (1750). Désormais, quand le stoïcisme exerce son attrait, c'est plutôt à travers Marc-Aurèle.

2° Signes de permanence au 18e. – Cependant Sénèque rend Vauvenargues, pour un temps, fou du Portique (lettre du 22 mars 1740). Rousseau, qui traduisit l'*Apocolocyntosis* en 1758, est marqué par les *Lettres* 88, 90 et 95 dans ses deux *Discours,* tandis que l'*Émile* se souvient des doctrines pédagogiques du philosophe, et les *Rêveries* de sa conception du temps vécu. Diderot, dans son long *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* (1778), lui voue une admiration déchaînée : « Que ce philosophe soit donc notre manuel assidu » (éd. Asselat, t. 3, p. 195), « Sancte Seneca » (p. 275), « Ah ! si j'avais lu plus tôt les ouvrages de Sénèque... » (p. 371). Mais, fidèle à ses caprices, il le traite entre-temps de « vil esclave qui n'a besoin que d'un tyran » (p. 264).

3° 20e siècle. – Sénèque se fait rare au 19e siècle. Au 20e, il n'apparaît guère dans la littérature générale, mais il est l'objet de nombreuses études spécialisées et garde quelque chose de son prestige.

Ainsi le Dr Paul Carton place sous son patronage ses théories psycho-médicales dans *Le naturisme dans Sénèque* (Paris, 1922). Au cœur de la grande tourmente, en mars 1941, Walter Willi, dans un article intitulé *Seneca morale* (paru dans *Die Neue Rundschau,* réédité en brochure, Berne-Stuttgart, 1970), rappelle sa doctrine de la clémence et de la bienfaisance pour invoquer « le père de la pensée morale de l'Europe » (p. 10), « point d'Archimède à partir duquel s'ordonne la communauté humaine et se détermine la valeur de l'individuel » (p. 22). Günter Grass alimente chez Sénèque les propos des personnages de son roman *Anesthésie locale* (1969) et G. Schoeck en présente des extraits en éd. bilingue à la réflexion des hommes d'affaires : *Seneca für Manager. Sentenzen aus den Briefen an Lucilius* (Zurich-Stuttgart, 1970 ; 4e éd., 1972). En France, il occupe une bonne partie de l'essai de G. Matzneff, *Le défi* (Paris, 1965), et du recueil d'articles *Le treizième César,* rassemblé par Henri de Montherlant (Paris, 1970, p. 24-48, 76-114). Paul Morand raconte sa démission et sa mort dans *Les écarts amoureux* (Paris, 1974, p. 14-41) et Madeleine Bouchez fait partir de la « nausée » sénéquienne (*Lettres à Lucilius* et les trois traités dédiés à Sérénus) *L'ennui de Sénèque à Moravia* (1973). *Thyeste* et *Œdipe* tentent les hommes de théâtre Antonin Artaud et Ted Hughes, tandis qu'Anouilh se souvient du Romain dans sa *Médée.*

Ces témoins épars ne permettent pas de vérifier la prophétie de Richard M. Gommere, qui, en 1923, dans son *Seneca and his modern Message,* annonçait que le « pouvoir latent » du philosophe allait enrichir les forces intellectuelles et spirituelles du 20e siècle, comme il avait jadis aidé le christianisme, l'humanisme du 12e siècle et la Renaissance (p. 136-38). Il est pourtant vrai que sa réflexion sur l'*otium,* sa perception du temps, son souci de la grande république, son obsession spiritualiste, le caractère existentiel de toute sa philosophie sont accordés à ce 20e siècle finissant et capables de lui donner une âme. Comme disait G. Thibon, « Sénèque, loin d'être ' dépassé '... ne cessera jamais de nous précéder et de nous attendre au carrefour de l'humain et du divin » (*Sénèque et le XXe siècle,* dans *Actas del Congreso...,* t. 1, 1965, p. 13).

Mise au point générale : F.M. Martín Sánchez, *Historiografía senequiana : Estado de la investigación y selección bibliográfica,* dans *Themata, Revista de filosofía* (Séville), 1984/1, p. 147-73. On ne donnera ici qu'un choix de livres récents et importants. Des innombrables articles n'apparaîtront, à quelques exceptions près, que les titres regroupés en recueils ou explicitement cités dans la notice.

I. Vie et œuvre. – Éditions générales. – Fr. Haase, Leipzig, 1852-1872 ; 2e éd. 1881-1886 ; toujours utile pour les fragments. – E. Hermes, C. Hosius, A. Gercke, O. Hense, Leipzig, 1905-1917. – Loeb Classical Library (Oxford). – Collection des Universités de France... G. Budé (Paris, depuis 1921, presque complète).

Études d'ensemble. – P. Aubenque et J.-M. André, *Sénèque,* Paris, 1964. – P. Grimal, *Sénèque, sa vie, son œuvre,*

coll. « philosophes », Paris, 1948, 3e éd., 1966 ; *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978 (la meilleure, avec bibliographie). – E. Elorduy, *Seneca*, t. 1, *Vida y escritos*, Madrid, 1965.

Études partielles importantes. – H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales* (Spudasmata 18), Hildesheim, 1967. – M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 7), Berlin, 1970 (précieux bien au-delà des fragments). Pour le problème très actuel du théâtre, d'abord le vaste recueil édité par E. Lefèvre, *Senecas Tragödien*, coll. Wege der Forschung CCCX, Darmstadt, 1972. – A.L. Motto et J.R. Clark, *Senecan Tragedy*, 1986. – D. et H. Henry, *The Mask of power, Seneca's Tragedies and Imperial Rome*, Warmter-Chicago, 1985. – D. Ferrin Sutton, *Seneca on the stage*, dans *Mnemosyne*, Supplement 96, Leyde, 1986.

Instruments de travail. – A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque* (A-C), Paris, 1938. – P. Grimal, *Senecae operum moralium concordantia*, Paris, 1965 svv. – L. Delatte, etc., Liège, 1962 svv. – R. Busa et A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, 2 vol., Hildesheim, 1975. – A.L. Motto, *Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*, Amsterdam, 1970.

II. **Pensée.** – Recueils d'articles. – J.C. García-Borrón Moral, *Séneca y los Estoicos (Una contribución al estudio del senequismo)*, Barcelone, 1956 ; *Actas del Congreso internacional de filosofía, en commemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, t. 1, Cordoue, 1965 ; t. 2-3, Madrid, 1966-1967. – E. Elorduy, etc., *Estudios sobre Séneca, Ponencias y comunicaciones*, Madrid, 1966. – C.D.N. Costa, etc., *Seneca*, Londres-Boston, 1974. – Gr. Maurach etc., *Seneca als Philosoph*, Wege der Forschung CCCCXIV, Darmstadt, 1975. – A. Traina etc., *Seneca, Letture critiche*, Milan, 1976. – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 32,2,2, Berlin et New York, 1985 (tout entier sur Sénèque).

Études récentes. – A. de Bovis, *La sagesse de S.*, Paris, 1948. – I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 13), Berlin, 1969. – H.B. Timothy, *The tenets of stoicism*, Assembled and systematized from the works of L. Annaeus Seneca, Amsterdam, 1973. – B. Mortureux, *Recherches sur le de Clementia de Sénèque*, Bruxelles, 1973. – M.T. Griffin, *Seneca, A Philosopher in Politics*, Oxford, 1976. – M. Rozelaar, *Seneca, Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, 1976. – M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia, 1978 ; *Potere ed etica in Seneca* (Antichità classica e cristiana 25), Brescia, 1984. – M.F. Martin Sánchez, *El ideal del Sabio en Séneca*, coll. Universidad, Cordoue, 1984. – J. Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, 1984. – W. Sorensen, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof* (traduit du danois), Munich, 1984. – Fr.-R. Chaumartin, *Le « De Beneficiis » de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Lille-Paris, 1985. – Sous l'angle plus directement religieux : J.N. Sevenster, *Paul and Seneca* (Supplements to Novum Testamentum 4), Leyde, 1961. – G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano* (Antichità classica e cristiana 14), Brescia, 1974.

III. **Survie.** – Outre C.D.N. Costa, *op. cit.*, où beaucoup d'articles traitent de l'influence (en particulier G.M. Ross, *Seneca's Philosophical Influence*, p. 116-65) : P. Faider, *Études sur Sénèque*, Gand, 1921 (I. *La gloire de Sénèque*, p. 5-152), reste important pour une vue générale. Même extension dans M. Spanneut, *Permanence de Sénèque le philosophe*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'humanité*, t. 39, 1980, p. 361-404 (avec des témoignages et références omis dans cette notice) ; dans Richard M. Gummere, *Seneca the Philosopher and his modern message*, Boston, 1922 ; New York, 1963 (malheureusement sans références critiques).

Antiquité et Moyen Âge. – Absolument capital : W. Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike, Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, t. 1, *Darstellung* (très abondante bibliographie), t. 2, *Quellensammlung (Testimonien)*, Amsterdam, 1971 (l'enquête s'étend jusqu'au 6e s., avec Érasme en appendice ; le t. 2 reproduit, avec les témoignages, beaucoup de textes pseudépigraphiques de Sénèque difficiles à trouver, dont la pseudo-correspondance de Paul-Sénèque et le *De remediis fortuitorum*). – H. Savon, *Une consolation imitée de Sénèque et de saint Cyprien (Pseudo-Jérôme, epistula 5, ad amicum aegrotum)*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 14, 1979, p. 153-90, cité *supra*. – Pour la bibliographie de la question Paul-Sénèque : Laura Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, Accademia toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria » (Studi 46), Florence, 1978, p. 7-47 ; *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, Florence, 1985. – L. Herrmann, *Sénèque et les premiers chrétiens* (Latomus 167), Bruxelles, 1979. – Pour le Moyen Âge, le livre le plus important est Kl.-D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leyde-Cologne, 1963, complété par M. Spanneut, *Sénèque au Moyen Âge (autour d'un livre)*, RTAM, t. 31, 1964, p. 32-42. – L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford, 1965 (dépasse le problème codicologique). – J.-M. Déchanet, *Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 753-66. – K.-A. Blüher, *Seneca in Spanien, Untersuchungen zur Geschichte der Senecarezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*, Berne-Munich, 1969 (essentiel ; couvre la Renaissance).

Renaissance et siècles suivants. – Pour la Renaissance, E. Lefèvre a regroupé quelques articles sur *Der Einfluss Senecas auf das europäische Drama*, coll. Wege der Forschung, Darmstadt, 1978. – L'Angleterre est étudiée par G. Monsarrat, *Les thèmes stoïciens dans la littérature de la Renaissance anglaise*, Lille, 1974 (thèse importante, hors commerce). – Julien-Eymard d'Angers a consacré au stoïcisme, en fait presque exclusivement Sénèque en France, une trentaine d'articles dont l'essentiel est rassemblé par L. Antoine, *Julien-Eymard d'Angers, Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Hildesheim et New York, 1976. – Pour les Pays-Bas, T.-M. van de Bilt, *Lipsius'De Constantia en Seneca*, Nimègue-Utrecht, 1946. – Pour l'Espagne, M.J. González Haba, *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI-XVII*, dans *Revista de Filosofía*, t. 11, 1952, p. 287-302, A. Rothe, *Quevedo und Seneca, Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Genève-Paris, 1965. – Pour la France, on peut signaler secondairement Ronald W. Tobin, *Racine and Seneca* (Studies in the Romance languages and literatures 96), Chapel Hill, 1971 ; Kennedy F. Roche, *Rousseau, Stoic and Romantic*, Londres, 1974.

Sénèque est très fréquemment mentionné dans le DS, surtout à propos de son influence sur les spirituels chrétiens. Retenons ce qui en est dit au sujet des thèmes : t. 1, col. 116 (abstinence), 727 (apatheia), 954 (ascèse) ; – t. 2, col. 1068-76 *passim* (colère), 2340-41 (corps), 2406 (correction fraternelle) ; – t. 3, col. 76-77 (défauts), 1006-07 (direction spirituelle) ; – t. 4, col. 1103 et 1150 (en Espagne), 1793-94, 1829 et 1841 (examen de conscience), 1852 (examinatio) ; – t. 5, col. 444-73 (florilèges, *passim*) ; – t. 7, col. 1139-40 (humilité).

Michel Spanneut.

SENS. Voir Garde des sens (DS, t. 6, col. 117-22), Sens spirituel (*infra*, col. 598-617), Sensibilité (*infra*, col. 617-23).

SENS DE SAINTE-CATHERINE, feuillant, 1569-1629. Voir Sans de Sainte-Catherine, *supra*, col. 335-41.

SENS SPIRITUEL. – 1. *Origine de la doctrine.* – 2. *Sens corporels transfigurés ou sens intérieur ? Effet de l'Incarnation ou présence de l'Esprit Saint ?* – 3. *Condition d'exercice des sens spirituels.*

1. **Origine de la doctrine des sens spirituels.** – L'expression « sens spirituel » – employée soit au singulier sous la forme « sens divin », « sens spirituel » ou « sens intérieur », soit au pluriel, par analogie avec les cinq sens corporels – traduit fondamentalement une expérience simple : « personne n'a jamais vu Dieu » (*Jean* 1, 18). Mais Dieu n'est pas pour autant séparé de l'homme qu'il a créé à son image et destiné à participer à sa vie ; il lui est, d'une certaine manière, accessible. De même, donc, que le corps possède des organes sensoriels appropriés à l'appréhension du monde, de même l'homme possède un ou des organes ordonnés à la perception des réalités divines, spirituelles, immatérielles : « la connaissance de Dieu ne dépend pas de l'œil du corps, mais de l'esprit : celui-ci voit ce qui est à l'image du Créateur, et il a reçu de la providence de Dieu le pouvoir de connaître Dieu. Et ce qui voit Dieu, c'est le cœur pur » (Origène, *Contre Celse* VII, 33, SC 150, p. 88). Ce sens divin est « d'un autre ordre que le sens communément désigné par ce mot » (VII, 34, p. 90) ; c'est « un sens supérieur, non corporel » (p. 92).

1° UNE PERCEPTION IMMÉDIATE. – L'adoption, en milieu grec, du mot *aisthèsis* pour désigner cette faculté fut facilitée par le fait qu'il peut déjà, dans la langue classique, désigner non seulement la perception sensorielle mais aussi une forme de connaissance ou de science ; cf. M. Harl, *La « bouche » et le « cœur » de l'apôtre, deux images bibliques du sens divin de l'homme* (*Prov.* 2,5) *chez Origène,* dans *Forma Futuri, Studi... M. Pellegrino,* Turin, 1975, p. 26 svv. Le verbe *aisthanomai* signifie « comprendre », « se rendre compte », « avoir conscience de », et désigne une opération non discursive de l'intelligence. De ses origines, l'expression va garder une nuance de perception immédiate (comme l'est, dans son ordre, celle des sens corporels) ; et quand elle est attribuée à l'intellect, ce n'est pas le résultat d'une opération rationnelle discursive. La saisie de Dieu, si elle est au-delà des sens, est aussi d'un autre ordre que le raisonnement. C'est qu'elle est conditionnée par la foi : « Que personne, en entendant parler de sens de l'intellect, n'aille espérer que la gloire de Dieu lui apparaisse visiblement... Comme dit le bienheureux Paul, c'est dans la foi que nous marchons, non dans les formes visibles » (Diadoque, *Cent chapitres gnostiques* 36, SC 5 bis, p. 105). Saint Bernard invoque l'exemple de Marie Madeleine au Jardin pour expliquer que la foi saisit ce que les sens ignorent, et que « l'expérience ne saurait découvrir » (*In Cant., serm.* 28, 9, *Opera,* éd. J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, t. 1, Rome, 1957, p. 198 ; trad. A. Béguin, Paris, 1953, p. 344). C'est pourquoi aussi cette intelligence qui voit Dieu chez Origène est fréquemment assimilée au « cœur pur » qui seul voit Dieu. Inversement, les mystiques négatives opposeront l'intelligence purement humaine au sens spirituel (par exemple *Le Nuage d'inconnaissance,* ch. 70, trad. A. Guerne, Paris, 1977, p. 211-12).

2° UN OU PLUSIEURS SENS SPIRITUELS ? – Sur ces notions premières l'ensemble de la tradition spirituelle est unanime. Mais dès le début de l'élaboration de la doctrine des sens spirituels (dont on peut considérer Origène comme l'initiateur ; cf. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,* RAM, t. 13, 1932, p. 113-45), on perçoit une hésitation entre la reconnaissance d'un seul sens spirituel, ou de plusieurs à la manière des sens corporels. Chez Origène, il existe une faculté de l'âme unique (cf. M. Harl, *La bouche et le cœur...,* p. 17-42) éventuellement divisée en cinq sens :

> « Suivant les termes de l'Écriture, il existe un genre de sens divin... Et ce genre comporte des espèces : la vue qui peut fixer des réalités supérieures au corps... ; l'ouïe percevant des sons dont la réalité n'est pas dans l'air ; le goût pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie au monde ; de même encore ces parfums dont parle Paul qui se dit être 'pour Dieu la bonne odeur du Christ' ; le toucher grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains le Logos de vie. Ayant trouvé le sens divin, les bienheureux, les prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement, goûtaient et sentaient de la même façon, pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible » (*Contre Celse* I, 48, SC 132, p. 202-04).

Il s'agit alors d'une analogie avec les sens corporels, clairement affirmée par les auteurs (Origène, *Entretien avec Héraclide* 16,11-23,1, SC 67, p. 88-100 ; *De princ.* I, 1,9, SC 252, p. 108-10 ; *In Cant.* I, GCS 33, p. 105, l. 4-5 et 14-15 ; Grégoire de Nysse, *In Cant.* I, *Gregorii Nysseni Opera* = GNO, t. 6, éd. H. Langerbeck, Leyde, 1960, p. 34,5), analogie qui peut s'étendre de manière lâche à d'autres membres que les sens corporels : l'homme intérieur a des « mains spirituelles », des pieds, des entrailles, un cœur, etc. (*Entretien avec Héraclide, loc. cit.*). L'allégorie sert à expliquer les anthropomorphismes bibliques (cf. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique.* Bruges-Paris, 1961, p. 258-62 et 504-07). De fait la doctrine des sens spirituels restera longtemps liée à l'exégèse de versets bibliques de l'Ancien ou du Nouveau Testament, d'ailleurs variés selon les auteurs (cf. Origène, *passim* et S. Bernard, *In Cant., serm.* 28, *Opera,* t. 1, p. 192-202 ; trad. A. Béguin, Paris, 1953, p. 337-47). Certains versets cependant sont, au moins à l'origine de la tradition, plus constamment liés aux sens spirituels (cf. P. Adnès, art. *Goût,* DS, t. 6, col. 627 ; à quoi il faut ajouter *Cant.* 1,4 et 2 *Cor.* 2,15-16 pour l'odorat, 1 *Jean* 1,1 pour l'ensemble des sens spirituels).

3° OPPOSITION DES SENS SPIRITUELS ET DES SENS CORPORELS. – Non seulement sens corporels et sens spirituels sont analogiques, mais ils sont, dans la tradition patristique, opposés et leur exercice est exclusif l'un de l'autre. Pour Origène, Adam et Ève voyaient avec plaisir le Paradis et Dieu « par les yeux de l'âme ». Mais le péché vient fermer ces yeux et ouvrir « les yeux des sens » qui les détournent de la vision spirituelle et les enferment dans une vision exclusivement matérielle du monde : « De là vient que notre Sauveur, sachant qu'il y a en nous ces deux sortes d'yeux, déclare : ' C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde : pour que voient ceux qui ne peuvent voir et que ceux qui voient deviennent aveugles '. Par ceux qui ne voient pas, il donne à entendre les yeux de l'âme, à qui le Logos donne de voir, et par ceux qui voient, les yeux des sens que le Logos rend aveugles pour que l'âme voie sans distraction ce qu'elle doit voir. Tout homme donc, vivant son christianisme comme il convient, tient éveillé l'œil de son âme et fermé celui des sens » (*C. Celse* VII, 39, SC 150, p. 104).

> Grégoire de Nysse explique que, pour contempler Dieu, l'âme ne doit pas se laisser distraire par la contemplation du monde : « L'œil du corps est comme inerte, puisque l'âme avancée dans la perfection n'est plus attirée par aucune des choses qu'il lui montre et qu'elle regarde par l'esprit ce qui transcende le visible. Le sens de l'ouïe aussi est comme mort

et inactif puisque l'âme est absorbée dans des choses qui surpassent toute parole... Quand (les sens) sont tous vaincus par la non-activité comme par une sorte de sommeil l'activité du cœur s'exerce toute pure et l'esprit contemple les choses d'en haut sans qu'aucune sensation ne vienne par son mouvement le troubler dans son repos » (*In Cant.* X, GNO 6, p. 313,2-16).

De même, Diadoque enseigne que les sens corporels « nous attirent avec une sorte de violence vers ce qui nous paraît beau », tandis que « le sens intellectuel » nous guide vers les biens invisibles, et conclut : « Nous arriverons donc sans erreur à une expérience du sens immatériel si, par nos travaux, nous exténuons la matière » (*Cent chap.* 24, SC 5 bis, p. 96).

Une telle opposition est avant tout fondée sur une anthropologie qui oppose radicalement la matière à l'intelligible et considère que les sens corporels sont exclusivement ordonnés à l'appréhension des qualités matérielles. A dire vrai, comme l'enseigne déjà Philon, ce n'est pas l'œil qui voit mais l'esprit qui voit par l'œil, ni l'oreille qui entend mais l'esprit qui entend par l'oreille. Dieu n'étant pas matériel, les organes sensoriels se trouvent automatiquement exclus de toute fonction dans le domaine de la perception spirituelle. Il faut ajouter aussi que la doctrine des sens spirituels, chez Origène et Grégoire de Nysse, ses premiers initiateurs, est souvent exprimée à propos de l'exégèse du *Cantique des Cantiques* et sert à mettre en garde contre une interprétation « charnelle » des images de ce poème.

4° Aspect expérimental. – Avec Diadoque de Photicé, l'expression « sens spirituel » ou « sens intellectuel » se charge de nouvelles nuances. Il peut s'agir, comme chez Origène, de la faculté par laquelle l'âme connaît Dieu : elle quête « par le sens intellectuel Celui qui est invisible » (*Cent chap.* 1, SC 5 bis, p. 85). On ne distingue pas toujours très bien s'il s'agit d'un organe de perception ou d'un lieu de l'âme que celle-ci atteint puisque Diadoque peut dire que la grâce réjouit le corps « par » le sens intellectuel (79, p. 137) ou que l'on aime Dieu « dans » le sens du cœur et qu'on le reçoit « dans » le sens de l'âme (14, p. 91). Mais le mot désigne aussi le résultat de cette perception, la sensation, le sentiment et le goût des choses divines. Le discours spirituel chasse la vaine gloire « par une bienfaisante sensation de lumière répandue dans toutes les parties de l'âme » (11, p. 89). Le sens spirituel est mis en rapport avec un aspect expérimental de la connaissance (11, p. 89 : « le bienfait d'une expérience sensible » ; 24, p. 96 : « nous arriverons à une expérience du sens immatériel » ; etc.). Cette expérience est consciente d'elle-même, au moins dans ses débuts : « La grâce commence d'ordinaire par éclairer l'âme, dans un sentiment profond, par sa propre lumière » (69, p. 129) ; l'âme sent la crainte de Dieu la brûler (17, p. 94) ; elle sent la consolation de l'Esprit Saint.

5° Fruition. – En effet la doctrine des sens spirituels n'exprime pas seulement l'idée que la perception de Dieu relève d'un mode approprié, mais aussi que cette perception est « fruitive » selon l'expression si fréquente chez Augustin de la « jouissance » spirituelle (cf. P. Agaësse, art. *Fruitio Dei,* DS, t. 5, col. 1547-52). L'expérience de Dieu a un goût, une saveur, une odeur, délectables, chaque auteur mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects. Plus que hiérarchie des sens spirituels (cf. P. Adnès, art. *Goût,* DS, t. 6, col. 626-44), il semble qu'il y ait prédominance de l'un ou l'autre sens selon le tempérament de l'auteur. Diadoque, plus général puisqu'il ne parle que d'un sens unique, évoque une sorte de joie débordante et plénière, signe de la profondeur de l'expérience. Le discours spirituel « rassasie » le sens intellectuel « jusqu'à ce qu'il sente le sens même de ses os... Sans trêve, désormais, le cœur brûlant du feu de la charité, l'homme reste collé à Dieu par une sorte de désir irrésistible... » (*Cent chap.* 14, SC 5 bis, p. 91). L'intellect sent « avec opulence » la consolation divine (30, p. 101). Cette expérience sentie provoque douceur et certitude ; le but est en effet d'arriver à aimer Dieu en un sentiment total de « certitude de cœur » (40, p. 108) ; le Saint Esprit « fait goûter à l'âme en un sentiment total de la plénitude la douceur de Dieu » (90, p. 150).

6° Discernement. – L'effet de cette plénitude sentie est de faire que l'âme pénétrée de la « douceur indicible » que provoque l'action de l'Esprit Saint « ne peut plus penser à rien d'autre, parce qu'une joie sans défaillance la transporte » (33, p. 103). Il n'y a donc plus place pour l'erreur ou la tromperie : le sens intellectuel, dit Diadoque, « est un goût exact des choses que l'on discerne » (30, p. 100). Quand notre intellect est en pleine santé, « il peut sentir avec opulence la consolation divine et ne jamais se laisser entraîner par celle qui lui est opposée... Quand l'intellect jubile... il peut goûter sans erreur la consolation du Saint Esprit : ' goûtez, est-il écrit en effet, et voyez comme le Seigneur est bon ', et gardez par l'action de la charité, une mémoire sans oubli de ce goût, en éprouvant infailliblement ce qui est le mieux » (30, p. 101). Dans ce texte et d'autres similaires, Diadoque montre ainsi le lien entre les sens spirituels et le don de discernement. Origène déjà avait associé le verset de *Prov.* 2,5 (« Tu trouveras le sens divin »), normalement destiné à fonder la doctrine des sens spirituels, au verset de *Hébr.* 5,14 qu'il applique aux parfaits, ceux « qui ont les sens exercés au discernement du bien et du mal » (cf. *infra*). Diadoque précise donc que c'est la présence même de l'Esprit Saint qui provoque à la fois la plénitude de joie, le sentiment de douceur et l'exactitude dans le discernement, en tant que l'Esprit chasse l'erreur.

7° Progrès ou hiérarchie des sens. – L'idée que les sens spirituels sont ceux de l'homme parfait qui a les sens « exercés » et qui est capable de nourriture solide (cf. *Hébr.* 5,14, et Origène, *Com. in Cant.* I, GCS, p. 105), ou que seul le cœur pur voit Dieu (*C. Celse* VII, 33, SC 150, p. 88), ou encore le lien qu'introduit Diadoque entre le sentiment de plénitude et le goût exact des choses de Dieu, pourraient donner à penser que les sens spirituels sont l'apanage des parfaits et non des débutants. Ce sera une question débattue plus tard, mais chez les Pères le sens spirituel existe dès le moment où il y a perception de Dieu et pas seulement d'une réalité matérielle. Cependant ce même sens s'affine au fur et à mesure que l'âme se purifie des passions qui l'encombrent et des erreurs qui l'obscurcissent, Dieu se proportionnant chaque fois à la capacité que possède l'âme de l'accueillir. Plus les sens sont « exercés », plus la perception de Dieu est grande et éloignée de toute possibilité d'erreur. S'il n'y a pas hiérarchie entre les divers sens, tous les Pères s'accordent à reconnaître un progrès dans leur possibilité de perception. Selon Origène, on voit d'abord Jésus sans forme ni beauté, puis Jésus transfiguré, enfin Jésus ressuscité. Pour Grégoire de Nysse, il s'agirait

plutôt de la perception des mêmes réalités mais de manière chaque fois plus profonde. S'il peut y avoir préférence chez lui pour tel ou tel sens, en particulier le goût et l'odorat, il n'y a pas hiérarchie (cf. M. Canévet, art. *Grégoire de Nysse,* DS, t. 6, col. 936-38). Bernard, en revanche, subordonne nettement l'ouïe par laquelle nous écoutons les enseignements divins et les recevons dans la foi, à la vue, privilège du cœur pur « l'ouïe tient du mérite, la vue de la récompense » (*In Cant.* 28,5-7, *Opera,* p. 195-97 ; trad. A. Beguin, Paris, 1953, p. 341) ; « Vous voulez voir le Christ ? Commencez par l'entendre, et par entendre parler de lui, afin de pouvoir dire, lorsqu'il vous apparaîtra : Tel nous l'avions entendu, tel nous le voyons » (*ibid.* 7, p. 196 ; trad. p. 342) (cf. P. Adnès, art. *Goût,* DS, t. 6, col. 632-34). Diadoque parle d'un moment où l'intellect « jubile au-dessus des conseils de la chair », où l'âme « reçoit l'onction de la bonté du Saint-Esprit » et se laisse vaincre « par cette suavité impassible et indicible qui s'étend comme une ombre sur elle » (*Cent chap.* 35, SC 5 bis, p. 104), ce qui n'exclut pas des alternances d'obscurité.

8° Objet des sens spirituels. – Quoi qu'il en soit de leurs progrès, les sens perçoivent, discernent, goûtent le divin. C'est pourquoi les objets de leur perception sont aussi variés que les modes de manifestation de ce même divin. Leur diversité peut se répartir selon la nature de chaque sens, lorsqu'on distingue cinq sens spirituels, et le symbolisme afférent à chaque métaphore.

Le goût est lié au *Ps.* 33,9 et à *Jean* 6,33-51 : on goûte le Verbe en tant qu'il est pain de vie descendu du ciel (Origène, *C. Celse* I, 48, SC 132, p. 204 ; *De princ.* I, 1,9, SC 252, p. 110 ; *In Joh.* 20,43(33), SC 290, p. 352) ; l'objet peut donc en être l'eucharistie ou la Parole de Dieu. L'odorat est souvent lié à 2 *Cor.* 2,15 ; or la bonne odeur du Christ, les effluves de parfums, ce sont les vertus, ou l'annonce de l'Évangile (Grégoire de Nysse, *In Cant.* III, GNO 6, p. 90,3-93,7). L'ouïe est plus directement liée à la perception intérieure de l'enseignement du Christ dans les Écritures. Le toucher s'adresse directement au Verbe de vie dans son incarnation : le modèle de tact divin pour Origène est l'hémorrhoïsse ou les prophètes qui sentent une force émaner du Christ et les atteindre (cf. *C. Celse* I, 48, SC 132, p. 204 ; *Entretien avec Héraclide,* SC 67, p. 94 ; etc.). Chez Bonaventure, le toucher nous fait embrasser le Verbe incarné qui habite en nous « corporellement » (*Breviloquium* 5,6).

La vue, symbole de l'intelligence, est le plus souvent, chez Origène, ce qui permet de comprendre clairement les enseignements donnés en termes voilés (*Entretien avec Héraclide,* SC 67, p. 90 ; *De princ.* I, 1,9, SC 252, p. 110 ; etc.). L'objet immédiat semble donc d'abord le Christ incarné, manifesté dans les sacrements, accessible par l'Écriture qui, pour les Pères, est aussi une forme de sa manifestation visible. Lorsqu'il évoque la Transfiguration, Origène fait remarquer que le Christ nous a montré sa forme glorieuse et l'éclat de ses vêtements, mais pas seulement cette forme : il a montré encore « celle de la loi spirituelle, et c'est Moïse apparu dans la gloire avec Jésus. Il nous a montré également toute la prophétie, qui n'est pas morte après son incarnation, mais qui était transportée au ciel et symbolisée par Élie » (*C. Celse* VI, 68, SC 147, p. 348-50). Percevoir la divinité du Christ à travers les Écritures, c'est lire celles-ci dans l'Esprit, avec les sens spirituels et non d'une manière matérielle ; il se produit ainsi comme une transfiguration de l'Écriture. Ce thème n'a rien de commun avec la théorie des trois sens de l'Écriture (littéral, moral et spirituel ; cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit,* Paris, 1950) qui sont des distinctions objectives de divers plans de signification.

D'une manière plus générale, Grégoire de Nysse évoque une « perception de la présence » du Verbe qui s'approche, mais n'apparaît pas, dans une sorte de nuit divine, à travers les Écritures distillées par les prophètes et les apôtres (*In Cant.* XI, GNO 6, p. 324,10-326,9). Plus réflexif, Diadoque parle certes de sentir « la charité de Dieu », la « bonté de Dieu », mais aussi la « consolation de l'Esprit Saint » – ce qui est autant une perception de son propre état par l'âme que directement de l'Esprit Saint lui-même –, ou de sentir la « crainte de Dieu » qui est un effet de la divine présence dans l'âme. Plus clairement encore, il dit que « la grâce commence d'ordinaire par éclairer l'âme, dans un sentiment profond, de sa propre lumière » (*Cent chap.* 69, SC 5 bis, p. 129) ou que « l'intellect, quand il commence à être fréquemment sous l'influence de la divine lumière, devient tout entier transparent, au point de voir lui-même l'opulence de sa lumière » (40, p. 108). L'objet est devenu la présence du Verbe, intérieure à l'âme, à travers ses manifestations, voire ses manifestations elles-mêmes. Bonaventure, pour qui les sens spirituels « désignent les perceptions mentales de la vérité contemplée », inclut les prophètes parmi ceux qui les ont exercés. Ainsi toute perception de Dieu où qu'il soit et sous quelque forme qu'il se rende perceptible relève de l'exercice des sens spirituels.

2. **Sens corporels transfigurés ou sens intérieur ? Un effet de l'Incarnation ou une présence de l'Esprit Saint ?** – 1° Les sens corporels et le divin. – Une question essentielle pourtant se pose, que l'anthropologie des Pères ne permet pas de résoudre – parce qu'elle attribue aux sens corporels une perception exclusivement matérielle – et que la tradition ultérieure ne tranchera jamais totalement. Avec l'Incarnation, en effet, le Dieu invisible s'est livré à notre perception sensorielle. Tel est le sens en particulier de 1 *Jean* 1,1, même si cette perception sensible n'est qu'un point de départ et « contient une réalité plus haute qui la pénètre et la transfigure » (D. Mollat, DS, t. 8, col. 217 ; *Saint Jean, maître spirituel,* Paris, 1976, p. 85). Origène effleure déjà la chose dans le *Contre Celse* : le Logos est venu révéler son Père, auparavant invisible, « à cause de ceux qui se sont collés à la chair et sont devenus chair. Il s'est fait chair afin de pouvoir être reçu par ceux qui étaient incapables de le voir en tant qu'Il était Logos, qu'Il était auprès de Dieu et qu'Il était Dieu » (VI, 68, SC 147, p. 138). Mais ceux qui reçoivent le Verbe en sont eux-mêmes transformés de telle sorte qu'avec Paul ils peuvent affirmer que, même s'ils ont connu le Christ autrefois selon la chair, ils ne le connaissent plus ainsi à présent (*ibid.*). Le Christ s'est donc incarné pour rendre Dieu perceptible à des hommes qui ne savaient plus voir que « selon la chair » ; mais en même temps il semble aussi les faire accéder à un autre mode de connaissance évoqué par Paul. D'où la question : en raison de l'Incarnation les sens spirituels désignent-ils un exercice « spirituel » de nos propres sens corporels grâce à une transfiguration de ces sens, ou la perception du divin effectuée par un sens intérieur qui n'a rien à voir avec les sens corporels ? Origène penche pour une discontinuité entre les deux modes. La tradition est en fait très complexe à ce sujet, et cela dès l'origine.

Diadoque de Photicé, par exemple, peut écrire : « Chaque chose aspire de toute manière à ce qui lui est directement apparenté : l'âme qui est incorporelle, aux biens célestes, le corps qui est limon, à la nourriture terrestre. Nous arriverons donc sans erreur à une expérience du sens immatériel si, par nos travaux, nous exténuons la matière » (*Cent chap.* 24, SC 5 bis, p. 96). Mais en évoquant la vision béatifique, il précise : « Dans la forme et la gloire du Fils, le Père, qui n'a pas de forme, se montrera à nous ; c'est pour cette raison, en effet, qu'il a plu à Dieu que son Verbe vînt par l'Incarnation dans la forme humaine, tout en restant, bien sûr, dans la gloire de sa toute-puissance, afin qu'en regardant la densité de la figure de cette chair glorieuse (car une forme voit une forme), l'homme pût, après avoir été purifié, voir la beauté de la Résurrection comme en l'appliquant à Dieu. C'est donc de cette façon mystérieuse que le Père sera vu par les justes, comme il apparaît maintenant aux anges, tandis que le Fils, à cause de son corps, se montrera manifestement » (*Vision*, R. 21, SC 5 bis, p. 175). Il n'est pas directement question de sens spirituels ici ; mais la permanence d'une certaine visibilité du Christ, justifiée par la permanence de son corps auprès du Père, nous permet de supposer la permanence aussi de quelque organe approprié à la perception de sa « forme » et de sa « densité », même si celles-ci ne sont plus les qualités d'un corps strictement matériel.

Le lien entre sens corporels et sens spirituels se fait par l'intermédiaire de l'Incarnation du Verbe. Mais Bonaventure estime qu'il y a déjà une perception de Dieu « dans » (et non seulement « par ») ses vestiges et ses images à travers le monde sensible : « On peut encore le (= Dieu) contempler *dans* ses créatures où il réside par son essence, sa puissance et sa présence... Elle (= cette contemplation) nous conduira à voir Dieu dans toute créature qui entre en nous par les sens corporels » (*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* 2,1 ; trad. H. Duméry, Paris, 1960, p. 45). Par la porte des sens, les objets entrent en nous sous forme d'une image (*similitudo*) imprimée dans l'organe intérieur de perception, et dont l'impression même nous conduit à son principe, c'est-à-dire la connaissance de l'objet. Ce processus est pour Bonaventure un symbole de la Lumière éternelle, le Père, qui engendre une image d'elle-même, le Fils. On remonte ainsi vers le Père à partir de ses vestiges, le monde sensible, ou de son image, le Fils qui est partout présent. Il y a donc appréhension immédiate de Dieu « par la porte des cinq sens » corporels, bien qu'on ne le voie pas à découvert (*ibid.* 2,2). Cependant les sens corporels ne sont qu'une porte, ce ne sont pas eux qui appréhendent et jugent les images.

Jean de la Croix reconnaît également une certaine importance aux sens corporels dans la perception de Dieu : « Attendu que l'ordre que tient l'âme en sa connaissance est par les formes et par les images des choses créées et que sa manière de connaître est par les sens », Dieu, pour élever à sa connaissance, « et le faire suavement », doit « commencer par le plus bas degré ». Dieu perfectionne donc d'abord le sens corporel, en donnant à l'âme d'écouter des sermons, de voir des choses saintes, etc. Puis, quand les sens sont déjà préparés, il les perfectionne davantage en leur accordant « des faveurs surnaturelles et des caresses... leur offrant... visions corporelles de saints ou de choses saintes, de très suaves odeurs, des paroles, et, dans le toucher, de très grandes délices » (*Montée du Carmel* II, 17, *Œuvres complètes*, trad. Cyprien de la Nativité, Paris, 1967, p. 182-83). Mais cette éducation des sens les rend étrangers au désir des mauvais objets et l'esprit s'habitue ainsi au spirituel qui est éloigné de tout sens. Ici encore, même s'il est reconnu aux sens corporels une certaine capacité de participer à la connaissance de manifestations du divin, ce ne peut être néanmoins qu'à l'intérieur de leur ordre propre, qui est opposé au spirituel.

2° Redondance sur les sens corporels d'une perception intérieure. – En revanche, les sens corporels peuvent être le siège d'une perception différente qui est le retentissement en eux d'une expérience intérieure de Dieu perçue dans un autre ordre, strictement spirituel. Diadoque de Photicé estime que l'âme n'avait à l'origine qu'un seul sens naturel qui s'est trouvé divisé à la suite de la désobéissance originelle : « C'est pourquoi une partie suit l'élément passionnel et, en conséquence, nous sentons avec plaisir les agréments de la vie ; mais l'autre partie jouit souvent du mouvement raisonnable et intelligent » (*Cent chap.* 29, SC 5 bis, p. 100). C'est « par le sens intellectuel » que la grâce, chez les progressants, « réjouit le corps d'une exultation ineffable » (79, p. 137) ; le feu de la grâce s'étend « même aux sens extérieurs du cœur » (85, p. 145).

Le Nuage d'inconnaissance (fin 14e s. ; DS, t. 11, col. 497-508) remarque aussi que Dieu veut être servi par l'âme et par le corps à la fois, et récompensera l'un et l'autre. Il réjouira le corps de douceurs et de consolations dont certaines peuvent venir « du dehors » et devront être tenues en suspicion parce qu'elles peuvent être bonnes ou mauvaises ; d'autres « ne viendront pas de dehors dans le corps, par les fenêtres de notre entendement, mais du dedans, surgissant et jaillissant de l'excès et abondance de félicité spirituelle et d'une vraie dévotion en l'esprit » (*ch.* 48, trad. A. Guerne, Paris, 1977, p. 152).

Jean Ruusbroec analyse lui aussi les degrés descendants de cette communication intérieure de la grâce jusqu'aux sens : le Christ enflamme les cœurs par l'ardeur intime de son avènement intérieur, « de cette ardeur provient l'unité du cœur... De cette unité vient la ferveur intime... De la ferveur vient un amour sensible qui pénètre le cœur et la puissance concupiscible de l'âme » (*L'Ornement des Noces spirituelles* II, 2, trad. A. Bizet, *Œuvres choisies*, Paris, 1947, p. 245). L'esprit abîmé en Dieu est comblé de ses richesses, et « de ces richesses se répand dans l'unité des puissances supérieures la plénitude enveloppante de l'amour ressenti. De cette plénitude de l'amour ressenti se répand dans le cœur et dans les puissances charnelles un goût sensible et pénétrant » (II, 4, p. 329). Jean de la Croix admet aussi cette possibilité pour les sens corporels d'appréhender des motions divines communiquées en fait à l'esprit : « les sens peuvent recevoir du goût et du plaisir, ou de la part de l'esprit – moyennant quelque communication qu'il reçoit intérieurement de Dieu –, ou de la part des choses extérieures communiquées aux sens » (*Montée* III, 26, trad. p. 307).

Ces textes ne parlent pas d'une perception par les sens d'un objet extérieur en quelque manière divin, mais d'une capacité des sens corporels à se retourner vers l'intérieur et à subir l'impression de quelque chose qui a été perçu par l'esprit et qui est alors communiqué par lui. Tous les auteurs qui font allusion à ce type de perception intérieure par des sens normalement tournés vers l'extérieur soulignent que cette perception n'est possible que lorsque l'unité profonde entre l'esprit et les sens est établie, lorsque nous méprisons les biens de ce monde et que nous pouvons

« unir même l'appétit terrestre de notre âme à ses dispositions rationnelles par la communication du Saint Esprit qui règle cela pour nous » (Diadoque, *Cent chap.* 29, SC 5 bis, p. 100).

Jean de la Croix précise que la partie sensitive est à ce moment-là si bien purifiée et en quelque sorte spiritualisée « qu'elle se recueille pour participer et jouir à sa manière des grandeurs spirituelles que Dieu va communiquant à l'esprit » (*Cantique spirituel* 11,5, trad. p. 688). Par une certaine redondance de l'esprit « les sens corporels sont attirés au recueillement intérieur » (*ibid.*). La sensibilité et l'esprit ne faisant « qu'un suppôt », ces deux parties « participent d'ordinaire de ce que l'une reçoit, chacune à son mode » (*Nuit obscure* I, 24, trad. p. 392). Dans ce cas la partie sensitive n'a plus de faiblesses, « désormais ce n'est plus elle qui reçoit, mais plutôt c'est elle qui est reçue en l'esprit. Et ainsi elle possède alors toutes choses à la façon de l'esprit » (*ibid.*). S'il s'agit encore de la sensibilité corporelle, fût-elle spiritualisée, elle n'est plus considérée dans son fonctionnement ordinaire d'appréhension de l'extérieur, comme elle peut l'être encore quand il s'agit d'écouter des sermons ou de contempler des icônes. Il s'agirait d'une sensibilité retournée vers l'intérieur et comme assumée par l'esprit, « reçue » en lui, dit Jean de la Croix. En tout état de cause, ce n'est pas là un stade intermédiaire entre l'appréhension sensible extérieure et l'appréhension spirituelle intérieure, mais un état de vie spirituelle avancée, voire un état qui annonce la perfection de la béatitude : « La gloire de l'âme inondera et pénètrera les puissances corporelles des bienheureux et jusqu'à leurs sens » (Ruusbroec, *Le Royaume des Amants*, chap. 5, trad. A. Bizet, p. 171).

3° Perception imaginative. – Autre est, semble-t-il, la perception imaginative des réalités spirituelles (cf. A. Derville, art. *Paroles intérieures*, DS, t. 12, col. 252-57). Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ont, à ce sujet, des doctrines analogues. Thérèse semble distinguer deux sortes de paroles intérieures, celles qui se forment dans l'imagination et peuvent provenir de l'illusion, du démon, ou de Dieu, et celles qui se font entendre au plus intime de l'âme et proviennent de Dieu. Jean de la Croix parle aussi d'« appréhensions » qui viennent soit par les sens et l'intelligence, soit de manière « surnaturelle ». Or cette seconde sorte d'appréhensions comprend celles qui parviennent soit aux cinq sens extérieurs, soit à l'imagination, sorte de sens corporel intérieur, et, d'un autre côté, celles qui sont purement spirituelles. *Le Nuage d'inconnaissance* souligne lui aussi que Dieu, voulant être servi par le corps et par l'âme, peut embraser le corps de ses serviteurs et l'emplir de « merveilleuses douceurs et consolations ». Or, parmi ces consolations, certaines viennent « du dedans », mais toutes les autres « lesquelles arrivent tout soudain, et tu ne sais jamais d'où, je te supplie de les avoir en suspicion. Car elles peuvent être des deux : ou bonnes ou mauvaises ; par un bon ange provoquées quand elles sont bonnes, et par un mauvais ange si elles sont mauvaises » (*ch.* 48, trad. A. Guerne, p. 152). Ces appréhensions imaginatives, dans la mesure où elles se présentent encore comme un objet à saisir, fût-il intérieur, provoquent les sens corporels à une activité encore extérieure, selon le mode qui leur est propre : ils perçoivent des réalités qui leur sont offertes et soumises, et ce ne sont pas eux-mêmes qui sont recueillis ou « reçus » dans l'esprit, selon l'expression de Jean de la Croix. Dans la mesure où leur activité s'exerce encore dans leur ordre et non sous la mouvance absolue de l'Esprit Saint, on comprend les mises en garde des auteurs contre les possibilités persistantes d'illusion ou d'influence des démons.

4° Continuité ou rupture ? – Peut-on imaginer une continuité entre les sens corporels et le sens spirituel intérieur le plus élevé, celui qui perçoit la présence de l'Esprit, en sorte qu'il y ait affinement progressif des sens corporels et « recueillement » intérieur ? Ou bien se produit-il une rupture entre un exercice « extérieur » de ces sens percevant les réalités comme des objets donnés et un sens corporel en quelque sorte absorbé par l'esprit, pure caisse de résonance affectée par une sorte de « redondance » des saveurs et des goûts accordés à l'esprit ?

Nous avons vu que la tradition patristique est sensible à la rupture entre sens corporels et sens spirituels, les seconds ne pouvant entrer en activité que lorsque les premiers « s'endorment ». Jean de la Croix semble témoigner de la même rupture, lui qui affirme que le contact de l'âme avec la divinité « est une chose éloignée de tout sens... c'est un attouchement de substances nues » (*Cantique* 23, trad., p. 662). La partie sensitive et ses puissances « ne peuvent pas essentiellement et proprement goûter les biens spirituels, parce qu'ils n'ont point de capacité proportionnée pour cela, ni en cette vie, ni dans l'autre » (*Cantique* 40, 5, p. 688). Quand ces puissances reçoivent récréation et délectation, par une certaine redondance de l'esprit, « elles descendent de leurs opérations et les relâchent, les faisant cesser pour venir au recueillement intérieur » (*ibid.*).

On peut soupçonner en revanche une continuité plus grande entre sens corporels et sens spirituels dans la doctrine de Bonaventure. En effet, dans l'*Itinerarium*, il explique que l'âme s'est plongée dans le sensible, à la suite du péché, et ne peut plus rentrer en elle-même pour y découvrir l'image de Dieu. Elle doit donc croire au Christ et, par la foi au Verbe incarné, Verbe et splendeur de Père, elle recouvre l'usage spirituel de ses sens. La médiation du Christ rend l'âme consciente d'elle-même et de la présence du Christ en elle, ce qui l'ouvre à la présence de Dieu partout où il est. C'est l'éveil de ses sens spirituels : « Dans ce degré, en effet, l'âme, rentrée en possession de ses sens intérieurs, perçoit la souveraine beauté ; elle entend ses harmonies ineffables, elle respire ses parfums enivrants ; elle goûte son exquise douceur, elle embrasse ses délices infinies » (*Itinéraire* 4,3, trad. Duméry, p. 75). Dans une telle démarche, une intériorisation est nécessaire pour permettre aux sens de percevoir leur objet quand celui-ci est spirituel ; mais l'objet n'est pas forcément intérieur puisqu'il s'agit pour l'ouïe, par exemple, de percevoir les enseignements du Christ.

La même continuité peut apparaître encore dans la méthode de l'application des sens chez Ignace de Loyola (*Exercices* 65-70, 121-26 ; cf. J. Maréchal, art. *Application des sens*, DS, t. 1, col. 810-28). J. Maréchal distingue trois degrés dans cette application : une application directe des sens imaginaires, une application métaphorique de ces sens qui procure à divers degrés un sentiment de présence objective, enfin l'exercice de ces sens spirituels qui sont une intuition intellectuelle éveillée en nous par un don spécial de Dieu, et réservée aux « proficients ». C'est cette même continuité que souligne H. U. von Balthasar (*La gloire et la croix*, t. 1, trad. fr., Paris, 1965, ch. 2,3, p. 309-60) en la fondant sur une théologie de l'Incarnation.

5° Verbe incarné et Esprit Saint. – La question précédente se repose en effet sous une autre forme. Les sens spirituels dépendent-ils seulement d'une *théologie de*

l'Incarnation ? Car le Verbe s'est incarné pour rendre Dieu perceptible à nos sens corporels par lesquels nous acquérons un contact avec la réalité du monde. Le Verbe se rend perceptible à nos sens corporels et, par la foi, les guérit en leur donnant un pouvoir de perception des réalités spirituelles : un pouvoir qu'ils avaient perdu à cause du péché originel, dit la majorité des Pères ; un pouvoir qui élève et transfigure leurs propres capacités naturelles, diraient plutôt les auteurs contemporains. Ou bien les sens « spirituels », comme ce nom l'indique, sont-ils liés au *don de l'Esprit Saint* qui éveille en nous une capacité surnaturelle de saisir Dieu ? Bien que l'adjectif « spirituel » ne soit pas l'adjectif le plus fréquemment appliqué par les Pères à ce sens qu'ils préfèrent qualifier d'« intellectuel », de « divin » ou d'« intérieur », le lien avec le don de l'Esprit n'est pas méconnu dès cette époque. Grégoire de Nysse, par exemple, précise que « respirer la senteur des arômes divins n'est pas l'œuvre de notre odorat et de nos narines, mais d'une certaine faculté intellectuelle et immatérielle qui nous fait respirer, en aspirant l'Esprit Saint, la bonne odeur du Christ » (*In Cant.* I, GNO 6, p. 34,15-18).

Les textes qui sont centrés sur la communication de l'Esprit Saint au plus intime de l'homme, mettent l'accent sur l'illumination intérieure, supérieure à toute faculté simplement humaine. Cette illumination ensuite transfigure l'homme tout entier et rejaillit donc sur le corps et les sens corporels. Telle est, par exemple, la perspective de Diadoque. Selon lui, on reçoit dans l'intime de l'âme l'amour de Dieu, la charité de Dieu, ou encore la consolation de l'Esprit Saint : « un sens est simple celui qui vient du Saint Esprit, et que nul ne peut connaître si ce n'est seulement ceux qui se détachent volontiers des avantages de cette vie... et qui flétrissent par la continence tout l'appétit des sens corporels... En ceux-là seulement l'esprit se meut... en suite de quoi il communique alors sa propre joie au corps lui-même... » (*Cent chap.* 25, SC 5 bis, p. 97). Si nous méprisons les biens terrestres « nous pourrons unir même l'appétit terrestre de notre âme à ses dispositions rationnelles par la communication de l'Esprit Saint qui règle cela en nous » (*ibid.* 29, p. 100). Le Pseudo-Macaire oppose « les yeux du corps » qui « voient d'une manière sensible le visage de l'ami » et « les yeux de l'âme » qui « est alors illuminée par l'Esprit digne d'adoration et, voyant ainsi, par l'intellect, la beauté divine désirée, unique et inexprimable, est blessée par l'amour divin et introduite dans toutes les vertus par l'Esprit » (*Les homélies spirituelles de saint Macaire* 28,5, trad. P. Deseille, Bellefontaine, 1984, p. 274). Telle est également la perspective de Jean de la Croix.

Lorsque les textes sont centrés sur l'Incarnation du Verbe (mais un même auteur peut adopter alternativement les deux points de vue : contemplation du Christ incarné ou illumination intérieure par l'Esprit Saint), l'accent se trouve spontanément mis sur la guérison de nos sens corporels, donc sur la continuité entre la perception sensible et la perception spirituelle (cf. I. Noye, art. *Humanité du Christ*, DS, t. 7, col. 1033-43). C'est un tel affinement des sens corporels que suppose l'application des sens chez Ignace de Loyola. Origène lui-même, qui oppose si radicalement la perception corporelle au sens divin, soupçonne une pareille transformation chez les disciples de Jésus : tous, en effet, n'ont pas été capables de percevoir Jésus dans la même « forme ». Au départ, ils l'ont vu « sans forme ni beauté » dans sa kénose humaine et sur la croix. Trois disciples seulement ont pu voir Jésus transfiguré. Lorsque Jésus, enfin, est ressuscité, dans la mesure où il ne possède plus ce qui pouvait être visible de la foule, il n'est plus vu par elle, mais par ceux-là seuls dont les sens sont suffisamment exercés (*C. Celse* VI, 77, SC 147, p. 372-74). Même en insistant sur le fait qu'en s'incarnant – et dans les sacrements par la suite – Dieu accepte de se rendre perceptible à nos sens, on ne peut oublier la remarque d'Origène : « Quand on le voyait dans son être corporel, ce n'étaient pas tous ceux qui le voyaient qui pouvaient voir le Verbe » (*In Luc., hom.* 3,3, SC 87, p. 125). Seule la foi ouvre les sens corporels aux réalités divines et permet de « voir » dans le Christ autre chose qu'un simple homme.

Saint Bernard commente dans le même sens l'épisode de Marie Madeleine au Jardin : « elle se fiait à ses yeux, c'est-à-dire au témoignage d'un sens charnel, plus qu'à l'oracle du Verbe divin » (*In Cant.* 28,8, *Opera*, p. 197 ; trad. A. Béguin, Paris, 1953, p. 344). En effet « vous devez savoir que le Saint Esprit, pour faire avancer une âme dans la spiritualité, recourt à la même méthode : il éduque l'ouïe, avant de réjouir la vue » (28,7 ; trad. *ibid.*). Les sens corporels qui peuvent voir le divin sont donc des sens transfigurés par l'Esprit, et non dans l'exercice strictement matériel de leur fonction. C'est cette réalité que traduit un premier type d'opposition entre sens corporels et sens divin, tel qu'on le trouve en particulier chez les Pères et leurs héritiers directs comme saint Bernard.

6° L'UNITÉ DES PERCEPTIONS. – Mais l'opposition des sens extérieurs, ou corporels, aux sens intérieurs relève davantage des deux perspectives théologiques que nous venons de signaler. Peut-on cependant opposer aussi radicalement la communication intérieure de l'Esprit Saint et la manifestation sensible du Verbe incarné ? Certains auteurs parlent, en effet, d'une manifestation intérieure du Verbe incarné. Le Pseudo-Macaire voit en Dieu cette possibilité de « se transformer, se rapetisser, en se corporéifiant, s'assimiler, selon leur capacité aux âmes saintes, dignes et fidèles, pour leur faire voir l'Invisible, et pour faire palper par l'âme naturellement subtile Celui qui est impalpable. De la sorte elles ont le sentiment de sa douceur et jouissent par cette expérience de la bienfaisance de la lumière de cette indicible délectation » (*Hom.* 4,11, trad. P. Deseille, p. 111). Bonaventure décrit ainsi l'éveil des sens spirituels :

« Alors l'homme est apte à la contemplation, à la vision et à l'embrasement de l'époux et de l'épouse, lesquels surviennent quand il possède les sens spirituels par lesquels il voit la souveraine beauté du Christ époux sous l'aspect de la Splendeur, il entend la souveraine harmonie sous l'aspect du Verbe, il goûte la souveraine douceur sous l'aspect de la Sagesse..., il sent le parfum souverain, sous l'aspect du Verbe inspiré dans le cœur, il étreint la souveraine suavité sous l'aspect du Verbe incarné habitant en nous corporellement et se laissant par nous toucher, embrasser, étreindre par l'ardente charité qui, par l'extase et le transport, fait passer notre esprit de ce monde au Père » (*Breviloquium* V, 6 ; trad. J.-P. Rézette, Paris, 1967, p. 73-75).

Ruusbroec parle également du Christ qui enflamme les cœurs par « l'ardeur intime de son avènement intérieur » (*Noces spirituelles* II, 2, trad. A. Bizet, p. 245). Julienne de Norwich († après 1416 ; DS, t. 8, col. 1605-11) qualifie également de « corporelle » la vision qu'elle a du Christ en croix, après avoir noté pourtant que la partie inférieure de son

corps était déjà morte, lui semblait-il, et que la partie supérieure commença à mourir, avant que tout à coup, elle ne se sente bien « surtout dans la partie supérieure du corps » (*Book of showings,* éd. E. Colledge et J. Walsh, part II, Toronto, 1978, p. 290-92). Elle voit aussi « en esprit », dans son « entendement », la Vierge « sous l'apparence corporelle d'une jeune fille simple » (p. 297). Mais en même temps Julienne reçoit un enseignement théologique qu'elle introduit en ces termes : « Notre Seigneur me donna une vue spirituelle de l'intimité de son amour » (p. 299). Elle résume enfin ces enseignements en disant : « pendant que Notre Seigneur me donnait la vue spirituelle dont je viens de parler, je continuais à avoir une vue corporelle du sang qui coulait de sa tête » (p. 311).

Il résulte de l'ensemble de ces textes qu'il peut y avoir une appréhension intérieure de la personne du Christ, intérieure au sens où elle n'est perçue que par un seul sujet humain, et qui peut pourtant, d'une certaine manière être perçue par les sens comme un objet extérieur, d'où l'idée de « vue corporelle » selon l'expression de Julienne de Norwich, ou de Verbe « habitant corporellement en nous » selon Bonaventure. En revanche ce que Julienne de Norwich attribue à la vue spirituelle (c'est-à-dire due à l'Esprit Saint) c'est une sorte de compréhension intérieure de la réalité divine par l'intelligence illuminée. Ignace de Loyola établit une distinction analogue dans son *Journal* : « Il me paraissait en esprit comprendre que j'avais d'abord vu Jésus, comme je l'ai dit, blanc, c'est-à-dire dans son humanité, et je le sentais maintenant dans mon âme d'une autre façon, à savoir non pas l'humanité seulement, mais qu'il était tout entier mon Dieu » (26, trad. M. Giuliani, Paris, 1959, p. 77). Ici aussi se distinguent une « vision » de l'humanité du Christ, et un « sentir » au-delà de toute référence possible aux sens corporels, dans la fine pointe de l'âme, « d'une autre façon », et ce sentir porte sur une illumination des rapports intérieurs et intimes de personne à personne, entre un homme et Dieu.

De ces textes on peut tirer deux remarques. Tout d'abord, même s'il peut y avoir continuité entre les sens corporels et les sens spirituels dans la mesure où Dieu, s'étant incarné, se donne, d'une manière ou d'une autre, à saisir de manière sensible, quelque chose dans nos sens corporels ici-bas se trouve lié à la figure de ce monde qui passe. Lorsque les sens corporels s'en tiennent à ce strict type de perception, les contemporains du Christ ne voient en lui qu'un simple homme « sans figure ni beauté » (cf. Origène). Toute perception du divin, fût-ce par les sens corporels, suppose pour tout homme la foi (cf. saint Bernard). Voir avec les yeux du corps autre chose que la figure matérielle du monde qui passe, suppose donc le passage à un autre ordre. C'est pourquoi une telle vue suppose déjà une rupture dans le mode de perception, ou tout au moins une transfiguration. Aussi les auteurs évoquent-ils souvent, à propos des sens spirituels, la résurrection des corps (ainsi Grégoire de Nysse, *In Cant.* I, GNO 6, p. 29,20-31,8 : celui qui, à travers les images charnelles du *Cantique,* se laisse tourner vers une vie divine « nous fait voir déjà par anticipation ce que sera la vie ressuscitée des saints »). Que l'on pense, comme les Pères, à un enlisement des sens corporels dans une perception volontairement limitée à la figure de ce monde, par suite du péché originel, ou que l'on pense en termes modernes qu'il y a dans la perception corporelle quelque chose d'ordonné à un monde non destiné à ressusciter tel quel, il faut bien supposer un exercice des sens corporels élevé à un autre ordre quand il s'agit des réalités divines, et donc une certaine « purification » et transfiguration de ces mêmes sens.

Le deuxième point est cette dialectique entre une illumination intérieure de la perception humaine, opérée par l'Esprit Saint, et la permanence d'une perception de l'humanité du Christ qui s'offre aux sens comme un objet extérieur, que ce soit le cas d'une perception imaginative comme dans l'exercice ignatien de l'application des sens, en l'une de ses trois définitions (cf. J. Maréchal, art. *Application des sens,* DS, t. 1, col. 826-28), ou le cas des visions « corporelles » ci-dessus évoquées. Or le Christ ressuscité et assis à la droite du Père garde son humanité. On doit donc penser qu'une certaine perception « extérieure » et objective du Christ demeure pour nous dans l'au-delà. De ce point de vue les perceptions imaginatives ou corporelles dont parlent les auteurs spirituels ne sont que l'œuvre en nous de la résurrection commencée.

La distinction voire l'opposition que nous ressentons entre une illumination intérieure qui a plutôt pour siège la fine pointe de l'âme, l'esprit, et une perception par les sens corporels transfigurés d'un Dieu rendu sensible et présent, sera-t-elle ressentie comme l'opposition de deux modes contraires dans l'au-delà ? Bien des textes soulignent que l'affinement de la perception de la présence de Dieu tend à établir une union intime dans l'homme entre l'esprit et les sens (corporels), ou le sens intérieur et les sens extérieurs. « De la plénitude de l'amour ressenti se répand dans le cœur et dans les puissances charnelles un goût sensible et pénétrant. Du fait de ce flot débordant, l'homme... ne sait et ne sent rien d'autre au fond le plus intime de son être, dans son âme et dans son corps, qu'une clarté singulière avec un bien-être sensible et un goût pénétrant » (Ruusbroec, *Noces Spirituelles* II, 4, trad. A. Bizet, p. 329). Diadoque parle de la possibilité « d'unir même l'appétit terrestre de notre âme à ses dispositions rationnelles » – par quoi il faut entendre le sens intime, intellectuel – « par la communication de l'Esprit Saint qui règle cela pour nous », grâce à laquelle « nous pourrons dans l'unité de notre sens, c'est-à-dire dans une disposition totale, goûter ce qui est bon » (*Cent chap.* 29, SC 5 bis, p. 100). Grégoire de Nysse aussi, à propos de la perception de l'amour divin à travers les images charnelles du *Cantique* estime que c'est là une anticipation de la vie ressuscitée quand « la nature sera purifiée de toutes ces choses (= les passions) et qu'il y aura une même pensée dans l'une et dans l'autre, je veux dire dans la chair et dans l'esprit » (*In cant.* I, GNO 6, p. 30,16-19). Il est difficile de spéculer sur ce que sera la perception d'un être humain ressuscité, mais on peut imaginer que la perception spirituelle intérieure et corporelle (transfigurée) extérieure sera encore double dans la mesure où le Verbe garde son humanité, mais sera ressentie comme une. La purification des mystiques va d'ailleurs dans le sens de cette unité.

3. **Conditions d'exercice des sens spirituels.** – On ne peut pas parler au sens propre de purification des sens spirituels puisque, par définition, ceux-ci sont adaptés à la perception du divin, ce qui suppose la pureté de cœur. Mais la sensibilité humaine est complexe et les sens spirituels doivent être libres de toute interférence avec ce qui n'est pas Dieu. C'est pourquoi leur capacité de percevoir le divin sera d'autant plus grande que seront davantage réalisées les purifications de l'homme charnel (cf. art. *Katharsis,* DS, t. 8, col. 1664-83 ; *Garde du cœur,* t. 6, col. 100-17 ; *Garde des sens,* col. 117-22 ; *Nuit,* t. 11, col. 519-22).

1° La foi. – L'éveil des sens spirituels dépend cependant de conditions propres que Ruusbroec, reflétant bien l'ensemble de la tradition, énumère ainsi : « premièrement la lumière de grâce ; deuxièmement l'action de la volonté libre qui se tourne vers Dieu ; troisièmement une conscience qui se purifie de tout péché mortel » (*Ornement des noces spirituelles,* trad. des bénédictins de Wisques, Bruxelles-Paris, t. 3, 1920, p. 38). La nécessité première d'une intervention de la grâce était soulignée aussi par Diadoque de Photicé : « Si la divinité n'éclaire efficacement les trésors de notre cœur, nous ne pourrons... goûter ce qui est bon » (*Cent chap.* 29, SC 5 bis, p. 100). Cette illumination de la grâce est celle qu'apporte la médiation du Christ venu rendre la vue aux hommes devenus incapables d'appréhender autre chose que le strict monde sensible : « Personne, si éclairé qu'il soit des lumières de la nature et de la science, ne peut entrer en lui-même pour s'y réjouir dans le Seigneur, sans la médiation du Christ qui a dit : Je suis la porte... Or nous ne pouvons avoir accès à cette porte que par la foi » (Bonaventure, *Itinerarium* 4, 2, trad. H. Duméry, p. 73). Il ne s'agit pas, en effet, d'une illumination exceptionnelle et d'un ordre mystique élevé, mais du don premier de la foi. C'est ce que souligne saint Bernard :

> « L'oreille s'ouvre la première à la vie parce qu'elle fut la première porte de la mort ; l'ouïe qui troubla notre vue doit lui rendre sa clarté, car si nous ne commencions par croire, nous ne comprendrions pas... Il faut donc que la foi clarifie l'œil pour qu'il voie Dieu... En attendant que la vue soit mise au point, il faut éveiller l'ouïe et l'exercer à recevoir la vérité... Je serai digne de voir si, avant de voir, je sais obéir, et je pourrai contempler en paix celui devant lequel m'aura précédé l'offrande de ma soumission » (*Sur le Cantique* 28,5, *Opera,* p. 195 ; trad. A. Béguin, p. 341).

2° La liberté. – Le second point requis par Ruusbroec était la volonté libre tournée vers Dieu. Diadoque, avec un autre vocabulaire dit que l'intellect peut sentir la consolation divine lorsqu'il se meut « en pleine santé et avec une complète liberté de soucis » (*Cent chap.* 30, SC 5 bis, p. 100-01). La liberté est, en effet, souvent définie comme l'absence de toute préoccupation autre que le divin, qui entraverait l'attention portée à Dieu : « Car lorsqu'un simple souvenir de quelque objet au-dessous de Dieu, pourtant involontaire et non délibéré,... te nuit par cela qu'il te rend d'autant plus incapable d'avoir, par expérience, le sentiment du fruit de Son amour, que sera-ce donc si tu jettes volontairement et délibérément un tel souvenir en travers de ton propos » (*Nuage d'inconnaissance,* trad. A. Guerne, p. 48-49). C'est pourquoi le troisième point requis par Ruusbroec, une conscience qui se purifie de tout péché mortel, est, d'une certaine manière corrélatif du second, car, comme l'explique Diadoque :

> « Quand notre conscience se trouble par ses reproches, l'intellect n'est pas libre de respirer le parfum des biens supraterrestres ; il se divise aussitôt en des doutes, car s'il tend vers la foi d'un mouvement fervent à cause de son expérience antérieure, il ne peut l'atteindre dans le sens du cœur, par l'amour, à cause des piqûres, je le répète, des reproches de la conscience. Mais quand nous serons purifiés par une attention plus fervente nous obtiendrons ce que nous souhaitons avec une plus grande expérience de Dieu » (*Cent chap.* 23, SC 5 bis, p. 96).

Il ne faut pas s'étonner, en ce domaine des sens spirituels, de voir le péché évoqué sous l'angle d'un simple obstacle à l'attention portée à Dieu. C'est que le péché introduit précisément une sorte de dissociation entre l'attention portée au monde sensible et celle que l'on accorde à Dieu. Origène fait remarquer qu'Adam et Ève avaient raison, avant le péché, de tenir fermés les yeux de leurs sens corporels « pour n'être pas empêchés par les distractions de regarder avec l'œil de l'âme », et que le Christ rend à nouveau aveugles les yeux des sens « pour que l'âme voie sans distractions ce qu'elle doit voir » (*C. Celse* VII, 39, SC 150, p. 104-05). Tout ce qui n'est pas Dieu peut donc être obstacle au regard que l'on porte vers lui : les piqûres de la conscience, bien évidemment, comme le dit Diadoque, mais aussi le souvenir de quelque objet en dessous de Dieu, selon l'expression du *Nuage d'inconnaissance* ; car, même si cet objet n'est pas lié au péché, notre péché fait que cet objet puisse être distraction.

3° L'unité. – Surmonter cette distraction, née d'une division intérieure de l'homme, est, en effet, le fruit du développement du sens spirituel, éveillé par l'illumination intérieure de l'Esprit Saint, qui finit par entraîner la sensibilité extérieure de l'homme dans un mouvement unique tendu vers Dieu. Jean de la Croix note que Dieu perfectionne les débutants en leur accordant « de très suaves odeurs, et, dans le toucher, de très grandes délices qui fortifient le sens et le rendent étranger à l'appétit des mauvais objets, si bien que, à mesure que l'âme s'approche plus de l'esprit en traitant avec Dieu, tant plus elle se dépouille et évacue des voies du sens » (*Montée* II, 17, trad. p. 182-83). La sensibilité extérieure n'est pas appelée à disparaître, mais, une fois purifiée et reçue en l'esprit, « elle possède alors toutes choses à la façon de l'esprit » (*Nuit obscure* I, 4 trad. p. 392).

Deux exemples extrêmes peuvent illustrer le rôle de la sensibilité spirituelle dans la perception unifiée en Dieu des réalités de ce monde. Diadoque parle de l'insensibilité de l'âme engluée dans les passions et incapable de les percevoir comme passions : « Tant que l'âme est sans soins et toute voilée par la lèpre des passions, elle ne peut sentir la crainte de Dieu, même si on la menace... Mais lorsqu'elle a commencé à se purifier par l'intensité de son attention, alors, comme un vrai remède de vie, elle sent la crainte divine qui la brûle » (*Cent chap.* 17, SC 5 bis, p. 93-94). A l'autre bout de la vie spirituelle, au sommet, toutes choses sont perçues aussi, mais telles qu'elles sont en Dieu ; c'est ce dont témoigne le concert silencieux de Jean de la Croix : « L'âme voit en cette calme sagesse dans toutes les créatures – non seulement supérieures, mais aussi inférieures – que chacune selon ce qu'elle a reçu de Dieu en soi donne témoignage par sa voix de ce que Dieu est... Toutes ces voix ensemble font une seule voix, un seul concert de la grandeur, de la sagesse et de la science de Dieu » (*Cantique* 15,4, trad., p. 600). On voit que l'ouïe spirituelle ne sépare plus alors le sens extérieur et le sens intérieur des choses.

Bien entendu, cette unité perceptive n'est pas acquise dès le départ. Aussi doit-on se méfier des tentatives du sens corporel de reprendre possession à son simple niveau corporel de perceptions qui lui sont accordées sur le plan spirituel. C'est pourquoi les consolations qui arrivent « de dehors » (*Nuage d'inconnaissance,* chap. 48, trad. A. Guerne, p. 152-53) doivent toujours être tenues en suspicion parce

qu'elles peuvent ou bien fortifier le sens spirituel, ou bien solliciter un enlisement des sens corporels dans leur exercice purement *ad extra* et dissocié de l'attention de Dieu. Diadoque remarque lui aussi le rôle du Tentateur contre l'attention unifiée vers Dieu : « Quand (l'ennemi) voit l'intellect fier de l'expérience de son propre sens, alors, je le répète, par des consolations de bonne apparence il sollicite l'âme, afin que celle-ci, divisée par cette vaine et molle douceur, ne se rende pas compte que le malin s'unit à elle » (*Cent chap.* 33, SC 5 bis, p. 103).

4° Le détachement. – La purification profonde qui permet l'épanouissement libre des sens spirituels est en fait le détachement de soi comme centre et comme origine des actes de perception. Diadoque remarque que, dans la mesure où « l'on reçoit, à l'intime de l'âme, l'amour de Dieu », on devient un homme qui « vit dans une ardente passion pour l'illumination de la science, jusqu'à ce qu'il sente le sens même de ses os, ne se connaissant plus lui-même, mais transformé tout entier par l'amour de Dieu » (*Cent chap.* 14, SC 5 bis, p. 91). C'est tout le sens des désappropriations successives dans les nuits de Jean de la Croix.

C'est tout le sens aussi de la distinction présente chez plusieurs Pères de l'Église entre jouir d'un bien (ou l'aimer) et en user : « Jouir c'est aimer et chercher un bien pour lui-même, user c'est référer une chose à une autre » (Augustin, *De doctrina christiana* I, 4,4). Or Dieu n'a pas donné à l'homme l'amour des choses mais leur usage, dit Origène (*In Cant.*, Prologue, GCS 33, p. 72). On peut dire que les sens spirituels unifiés perçoivent toutes choses référées à Dieu dans la lumière de l'Esprit Saint, grâce à une attention tout entière tournée vers ce but unique. Cela suppose que le sens spirituel perçoive Dieu et en jouisse, mais que l'être humain, sujet de cette expérience, ne détourne pas son attention vers la jouissance elle-même. Le sentiment spirituel, la délectation, sont toujours une conséquence de la présence de Dieu et ne peuvent être recherchés pour eux-mêmes. Toute attention qui se porte sur eux se détourne de la divine présence et détruit de ce fait l'authenticité de la jouissance, car on ne jouit plus de Dieu, mais de la jouissance elle-même.

Le conseil ordinaire des spirituels est donc de ne pas s'attacher aux goûts, si spirituels soient-ils. Est-ce à dire qu'il ne faille y prêter aucune attention ? Non, car, provoquée par la présence de Dieu, la fruition spirituelle en est un signe. C'est à ce titre qu'Ignace de Loyola peut prendre la peine de noter dans son *Journal* les diverses motions intérieures que la Trinité lui inspire. La motion, d'ailleurs, n'est souvent pas séparée, dans le souvenir d'Ignace, de la personne « à qui elle se termine », selon sa propre expression ; autant que le goût ressenti ou le sentiment inspiré, il note le « médiateur » qui le lui inspire, Notre Dame ou l'une des Personnes de la Trinité tout entière. Or il n'est pas maître des goûts qu'il ressent ni de choisir le médiateur qui en est l'origine : « alors que je désirais la confirmation par la très sainte Trinité, je sentais qu'elle m'était communiquée par Jésus » (*Journal* 73, trad. M. Giuliani, p. 72). Mais c'est un paradoxe, et le grand enseignement de ce texte, qu'Ignace cherchant confirmation de ses choix dans les signes de la présence de Dieu que sont les motions, rencontre comme signe ultime l'absence précisément de tous les sentiments qu'il attendait.

Il note, en effet, qu'il recherchait encore trop sa propre satisfaction : « Il me semblait que je voulais chercher trop de signes, et dans un laps de temps ou un nombre de messes que je déterminais pour ma propre satisfaction, alors que la chose était claire en soi, ne cherchant pas la certitude de la chose, mais seulement une dernière conclusion à mon goût » (*ibid.* 146, p. 96). En lui s'affrontent son propre plaisir et celui de Dieu, et lorsqu'il renonce à toute satisfaction, il note qu'il croissait « beaucoup dans l'amour divin ». Ayant abandonné la recherche de soi, il découvre le but unique : « vouloir arriver au plaisir de Dieu notre Seigneur » (*ibid.* 147, p. 97).

On pourrait rapprocher cette expérience de la « nuit » finale de Thérèse de Lisieux qui remarque : « (Jésus) sait bien que, tout en n'ayant pas la jouissance de la foi, je tâche au moins d'en faire les œuvres » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 252). « Malgré cette épreuve qui m'enlève toute jouissance, je puis cependant m'écrier : Seigneur vous me comblez de joie par tout ce que vous faites. Car est-il une joie plus grande que celle de souffrir pour votre amour ? » (p. 253). Ignace, dépossédé de sa propre recherche, retrouve motions et larmes nouvelles, Thérèse reste sans jouissance. C'est que le sens spirituel déborde infiniment la fruition : il est le sens intime de Dieu dont la présence unique dépossède de tout le reste et de soi-même, mais comble aussi d'une joie dont la clarté ne sera atteinte que lorsque nous serons réconciliés avec nous-mêmes, chair et esprit, et avec Dieu.

De nombreux auteurs ont traité aussi des sens spirituels, entre autres : Augustin, *Confessiones* X, 6,8 ; *Sermo* 159, 3-4, etc. ; cf. P.-L. Landsberg, *Les sens spirituels chez S.A.*, dans *Dieu vivant*, n. 11, 1948, p. 81-105. – Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale 107*, syriaque et trad. franç., PO 25, 1943, p. 666-98. – Syméon le Nouveau Théologien, *passim* ; cf. B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu chez S. le N. Th.* (Théologie historique 67), Paris, 1985 (la 1re partie traite aussi d'Origène, Grégoire de Nysse, le Pseudo-Macaire, Diadoque, Maxime le Confesseur). – Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 18-25, etc. ; cf. J. Walsh, *G. de S.-Th. et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27-42 ; DS, t. 6, col. 1258. – Gertrude d'Helfta, *Le Héraut* III, 26, SC 143, 1968, p. 122-27 ; Appendice VI, p. 359-66 ; cf. P. Doyère, *Ste G. et les sens spirituels*, RAM, t. 36, 1960, p. 429-48. – Brigitte de Suède, *Revelationes* VI, 66, éd. de Munich, 1680, p. 538-40. – Pierre d'Ailly, *Compendium contemplationis*, tr. 3, *Opuscula spiritualia*, Douai, 1634, p. 125-29 ; cf. DS, t. 1, col. 258. – Denys le Chartreux, *De perfectione caritatis*, art. 36, *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, col. 392-93. – Jean Hagen de Indagine, *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis*, 2e partie, ch. 14, Cologne, 1609, p. 219-22.

M. Sandaeus, *Theologia mystica*, Mayence, 1627, p. 475-502. – Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques*, t. 1, Paris, 1708, p. 551-87.

Outre les études citées dans l'article : G. Horn, *Les sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, RAM, t. 8, 1927, p. 402-19. – K. Rahner, *Les débuts d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, cité *supra* ; *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age*, surtout chez Bonaventure, RAM, t. 14, 1933, p. 263-99. – J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, ch. 3,2,2, Paris, 1953, p. 222-52. – M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, dans *Nos sens et Dieu* = *Études carmélitaines*, 1954, p. 179-93 (voir l'ensemble de ce volume).

H. Pinard de La Boulaye, *Sentir, sentimento, sentido dans le style de S. Ignace*, AHSI, t. 25, 1956, p. 416-30. – A. Solignac, *L'application des sens*, NRT, t. 80, 1958, p. 726-38. – H. Rahner, *Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungs-*

methode des hl. I. von L., ZKT, t. 79, 1957, p. 434-56. – F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Fribourg/Br., 1963, ch. 1-5.

A. Garcia Evangelista, *La experiencia mistica de la inhabitación*, Grenade, 1955, p. 89-202 (Thérèse d'Avila). – M. Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Paris, 1981.

J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, ch. 10 Le sentir spirituel, Paris, 1952, p. 281-323. – R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Wurtzbourg, 1950 ; trad. franç. *Les sens et la connaissance de Dieu*, Paris, 1954.

DS, art. *Contemplation*, t. 2, col. 1643-2193 *passim*, surtout col. 1843-1845 ; *Dulcedo Dei*, t. 3, col. 1784-95 ; *Goût spirituel*, cf. *supra* ; *Grégoire le Grand*, t. 6, col. 900-01 (cf. Gr. Penco, *La dottrina dei sensi spirituali in Gregorio Magno*, dans *Benedictina*, t. 17, 1970, p. 161-201) ; *Jean l'évangéliste*, t. 8, col. 217-24 ; *Oculus*, t. 11, col. 591-601 ; *Origène*, col. 948-49 ; *Osculum*, col. 1012-26 ; *Rodolphe de Biberach*, t. 13, col. 848-49.

Mariette Canévet.

SENSIBILITÉ. – Le rôle de la sensibilité dans la vie spirituelle a déjà été abordé en de nombreux articles du DS ; ainsi, par exemple, Affectivité, Chair, Cœur, Concupiscence, *Cor et cordis affectus*, Goût, Intériorité, Psychisme, Sens spirituels et ci-dessous Sexualité. Les pages qui suivent ne sont qu'un bref essai pour mettre ensemble et faire réagir l'un sur l'autre, à propos de la sensibilité, des champs de réflexion très divers.

Indiquons seulement ici ces champs de réflexion, assortis chacun d'une référence qui aide à le préciser : l'interprétation spirituelle des Écritures (cf. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1967) ; une phénoménologie de la responsabilité éthique (cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1968) ; des pensées méditant, à la lisière de la psychanalyse et de la foi, sur la rupture, la parole, l'interdit (cf. M. de Certeau, *La rupture instauratrice*, dans *Esprit*, 1974, p. 1177-1214 ; D. Vasse, *L'ombilic et la Voix*, Paris, 1974), des développements sur le symbole (cf. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, trad. fr., Paris, 1972) ; une expérience de vie monastique (cf. G. Lafont, *Des moines et des hommes*, Paris, 1975) ; une réflexion dogmatique menée dans le cadre de la modernité et s'efforçant d'articuler le mystère de la foi autour des thèmes d'alliance et de création (cf. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986).

Que la vie spirituelle engage très profondément notre sensibilité d'hommes, il suffirait, pour s'en convaincre, de penser que le livre spirituel des chrétiens est par excellence la Bible : Livre plein d'histoire et de passions, d'errances et de soif... Dieu y est tout aussi bien « feu dévorant » que « brise légère » ; il se déchaîne dans la tempête, mais coule doucement comme les eaux de Siloé.

Comment donc pourrions-nous accueillir le dévoilement de Dieu (« Révélation ») si nos sens effrayés se clôturaient par avance, dans l'espérance trompeuse de libérer ainsi quelque « fine pointe de l'âme » ? Nous serions trop prompts à justifier notre crainte de la sensibilité en évoquant ses sœurs ennemies : sentiment, sensiblerie, sentimentalité, si la lecture de la Bible ne confirmait cette intuition sûre que seuls nos sens peuvent nous indiquer le chemin de l'Esprit. Ce dont il s'agit en effet, c'est de laisser s'opérer en nous cette translation du sens, dont les saints nous ont enseigné la méthode pour recevoir de l'Écriture la Révélation du Dieu vivant.

Le jeu de la sensibilité dans la vie spirituelle n'est pas autre, même si son point d'application s'incarne ici et se personnalise, que ce mystérieux processus de transmutation par où le sens « littéral » du Livre meurt et ressuscite en manifestation du Christ Seigneur (« typologie »), en normes pour l'art de vivre entre frères dans la liberté (« tropologie »), en pressentiment de ce qui est définitivement au-delà de tout sens, mais qui mystérieusement n'est contre aucun d'entre eux (« anagogie »). Or ce qui vaut des sens que nous *lisons* vaut aussi des sens dont nous *vivons* : n'avons-nous pas en commun avec les « hommes illustres, nos ancêtres » (*Sir.* 44,1) une même et bien concrète humanité ? Ainsi ne s'agit-il pas de renier les sens, mais de les laisser se transformer eux-mêmes en quelque sorte jusqu'à ce que, au travers de leur activité quotidienne, ils nous révèlent le visage du Christ, nous portent vers l'universelle charité et nous indiquent l'ultime Profondeur... L'échauffement de la flamme sur la main, la douceur du vent sur le visage, le plaisir pur de la caresse échangée sont pénétrés du latent désir de nous enseigner le « tact » de l'Esprit, et tout l'*art* spirituel serait peut-être de se rendre disponible à cet enseignement, voire de le favoriser. Car nos expériences sensibles sont remplies du désir inexprimé de nous révéler la Ressemblance. L'ascèse alors serait comme un effort soutenu pour ne pas violenter nos sens en les arrêtant quelque part sur le chemin d'infini qu'ils ont été créés pour nous indiquer.

Comment cela se fera-t-il ? Nous le suggérerons d'abord en soulignant les trois grands registres dans lesquels résonne pour nous le mot « sensibilité ». Nous entendons d'abord la capacité de recevoir par nos cinq sens les impulsions des choses, mais aussi de les intérioriser, de les organiser, de les faire jouer indéfiniment par l'imagination créatrice ; la sensibilité est en outre le lieu de l'émotion, de la tendresse, de la passion dans les relations humaines ; elle est enfin ce je ne sais quoi de finesse et de discernement qui nous fait comprendre et réagir par-delà tout signe et tout mot et permet de s'ouvrir intensément à ce qu'on ne peut ni voir, ni toucher, et qui n'est pas pourtant étranger à toute perception. On notera enfin que ces trois registres ne sont pas tellement séparés dans leur exercice concret que le langage ne puisse dire l'un avec les mots de l'autre, indéfiniment : déjà au strict niveau humain de la sensibilité, il y a un mystère d'échange que nous vivons plus que nous ne le dominons.

Cette très brève analyse nous invite à entrer plus avant dans la connaissance de cette aventure du sens au cœur de la vie spirituelle. On voudrait suggérer comment ce jeu multiforme du sens, qui donne à notre vie son goût et sa souffrance, en vient à dire Dieu et les hommes dans une lumière de Révélation ; les sens alors ne demeurent plus étroitement en eux-mêmes, mais ne se perdent pas non plus, si les perdre serait cesser d'être homme. Il y a un processus, qu'on tentera de dire, en le considérant d'abord en sa vigueur et en sa pureté fondamentales, puis en analysant brièvement les maladies qui, lorsque nous n'y prenons garde, en ravagent l'intention et en obscurcissent la beauté.

1. Au commencement était (et peut-être demeure) la *jouissance*, nous a longuement enseigné E. Levinas. Jouissance d'abord de la vision, qui s'emplit de lumière et s'émerveille des formes, et du toucher qui expérimente la dureté rassurante du sol sous le pied, comme la fantaisie joyeuse du vent, de l'eau et du soleil dans leur ronde heureuse autour du corps. Jouis-

sance d'habiter la demeure, non pas qu'elle soit pour nous mur et avant-mur toujours déjà élevés en défense, mais parce qu'elle est un repère, au travers de quoi nous pouvons expérimenter le rythme du dedans et du dehors, la sortie pour le travail et le séjour pour l'intimité conjugale.

Assouvissement premier par le jeu des éléments, assurance tranquille de la demeure, énergie comblante du travail et du jeu, plaisir de la caresse entre eux de l'homme et de la femme, et de tous deux à l'enfant, comment pourrait-on *pressentir* quoi que ce soit d'autre si en aucun de ces domaines il n'y avait eu quelque *sentir*? Mais ce serait déjà le désastre de la maladie, dont nous ne voulons pas parler pour l'instant.

2. Mais voici qu'à la porte frappe l'Étranger. La porte symbolise une autre ouverture que celle seulement qui serait nécessaire pour entrer et sortir : elle dit l'incompréhensible attente du sens pour ce qui n'est pas lui ni son expérience, pour ce qu'il ne peut pas produire et sans l'advenue de qui, pourtant, il sait qu'il se perdra. La porte est ce lieu dans la sensibilité qu'il faut apprendre à ouvrir pour, – nouvelles expériences, mais qui sont, elles aussi, « sensibles » –, aller à la rencontre de l'Autre qui a frappé et l'introduire.

Inéluctablement vient ainsi un moment où la sensibilité doit *s'interrompre,* non que son jeu ait été en quoi que ce soit mauvais, mais parce que le cercle où il se déploie se brise, en un sens définitivement, dès que quelqu'un appelle : le son de la voix, le cri de la parole venant d'autrui, laisse nécessairement la sensibilité *interdite,* et il lui faut alors apprendre le jeu de la réponse.

En d'autres termes, on pourrait dire que la sensibilité a tendance à s'organiser en un cercle, harmonieux mais fermé, où les sens, aussi bien extérieurs qu'internes, se mobilisent pour procurer un plaisir, de rare qualité. Toute requête venant d'autrui, c'est-à-dire de celui qui n'appartient pas à ce cercle, provoque, de quelque manière qu'elle se fasse entendre, une rupture : elle est invitation à une transférence du sens, à la reconstruction globale de l'expérience à un niveau où la sensibilité d'autrui soit prise en compte au point de devenir moment constitutif d'un plaisir nouveau ou d'un bonheur inédit ; un autre visage s'est donné à voir : en accepter le dévoilement signifie bouleverser la constellation des perceptions, des sentiments et des valeurs qui s'était jusque-là maintenue.

Ce que découvre alors la sensibilité, loyale à consentir l'interruption, est qu'elle n'était pas seulement (et, qui sait ?, peut-être même pas *d'abord*) tension paisible vers une jouissance centrée sur soi ou sur un petit nombre, mais aussi capacité dramatique de *sensibilisation à la requête de l'autre,* et désir de communion dans une sensibilité désormais partagée. Ceci ne se fait pas tout seul et comme automatiquement : il y faut l'interruption qu'on a dite, mais suivie du *consentement* à l'irruption d'autrui et une certaine *finesse* dans le discernement : il n'est pas tellement simple de laisser battre son cœur à un rythme en partie étranger, sans pour autant le mettre à mort dans ses pulsations propres. Ne pourrait-on dire qu'il s'agit d'instaurer l'expérience à un niveau d'*alliance*?

Alors se produit une découverte inattendue : si j'ai laissé autrui faire effraction sur mon territoire affectif, sans le repousser ni me détruire, je comprends que la communion multiplie le plaisir et amplifie le bonheur ; je n'aurai donc pas d'hésitation à sortir, moi aussi, de ma demeure et frapper à une autre porte pour requérir, fièrement et humblement tout à la fois, ce que je désire et ne puis me donner à moi-même. Si ma démarche est accueillie, c'est alors toute la vie, du sens comme de la valeur, de la personne comme des communautés, qui s'instaure au niveau d'un « admirable échange » s'étendant de proche en proche et s'amplifiant à l'infini des hommes et des désirs.

3. Parvenus à ce point, nous ne pouvons plus éluder la question décisive : et si l'Étranger était Dieu ? ou plutôt : quand l'Étranger est Dieu ? Nous comprenons maintenant que, s'il y a « Révélation » de son « Visage », ceci ne peut aller sans interruption de *tout* notre cours ordinaire et sans que *tout* notre être en soit comme interdit. Mais comment sera la requête de ce Pauvre d'un genre unique ? Et, s'il est vrai que Dieu ne parle pas immédiatement la langage des hommes, comment nos sens, même entièrement affinés, L'entendraient-ils ? Comment enfin nous accorder à sa sensibilité mystérieuse et quelle alliance espérer avec Lui ? A ces questions notre foi répond en nous apprenant l'*Esprit,* non pas uniquement d'un enseignement extérieur, mais d'une suggestion intime qui est un *don.* La sensibilité à Dieu, nous ne l'aurions pas s'il ne nous la donnait au moment même où, par quelque symbole, il se présente à notre cœur et le met en rupture.

Prenons d'abord la mesure de la *rupture* : nous sommes invités à comprendre que, si Dieu parle, sa Parole ne peut que « pénétrer jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moëlles » (*Héb.* 4,12). Lorsqu'autrui frappe à notre porte et nous dérange par sa requête, la rupture et la reconstruction qu'il provoque demeurent cependant en quelque sorte homogènes à l'existence humaine partagée entre celui qui demande et celui qui donne. Il n'en est pas ainsi avec la Parole de Dieu : Dieu est notre Créateur ; l'alliance qu'il propose nous atteint à ce lieu tout premier où nous pouvons ressaisir et orienter notre être tout entier en son jaillissement originel... Laissons ici parler le poète et, simplement, adressons à Dieu ce qu'il dit à la femme : « ...tu es l'invisible même de la source au lieu de son émission, comme l'invisible même de la flamme, son essence, au lieu très pur et sans offense où le cœur frêle de la flamme est une bague de douceur... » (Saint-John Perse, *Amers,* 1957).

Ne pressentons-nous pas alors que la Parole se présentera sous le mode du *symbole*? Si Dieu est invisible, nous ne verrons pas sa stature s'inscrivant dans le contre-jour de la porte ni ses chaussures marquer notre sol de poussière ; mais il inscrira en nous, d'une manière aussi indiscutable que mystérieuse, un je ne sais quoi qui invite à une véritable *révolution* dans notre comportement ; un réaménagement, peut-être matériellement minime mais, au plan de la signification, total nous est demandé, de nos sens, de notre chair, de notre cœur, de notre esprit dans l'accueil d'une alliance *divine.* Si vraiment la Parole nous atteint « comme la source au lieu de son émission », c'est à cette source même que s'offre une transfiguration : là où le Créateur s'invite comme Ami. Mais il faut consentir à être transfiguré : or ce consentement est peut-être l'espace par excellence de la *mort,* non celle qui, par le péché, est entrée dans le monde, mais celle qui n'est autre que l'amour, insatisfait tant qu'il n'a pas « donné sa vie pour son Ami ».

Adam en Eden, Abraham à Moriah, Jacob à Penuel, Job en terre de Hus et tand d'autres, jusqu'à Jésus qui les récapitule tous, ont entendu une invitation ; ceux qui ont su se laisser *sensibiliser* à la Parole, au prix de leur propre vie, sont entrés dans la « sensibilité » de Dieu et ont senti battre en leur consentement « le cœur frêle de la flamme, ...bague de douceur » qui a nom *Esprit*. Ils ont alors connu une « résurrection », partielle pour chacun mais totale en Jésus-Christ : ils ont retrouvé le bonheur de la chair, la saveur des choses, l'amour des hommes, mais *transfigurés dans l'Alliance de Dieu*.

4. Ce qu'on a tenté de dire jusqu'à présent est que le jeu de la sensibilité n'est *pas univoque*. L'arrêter à un palier, quel qu'il soit, c'est le déflorer de ce qu'il y a de meilleur en lui ; savoir l'interrompre et le transcender, c'est au contraire lui donner toute son ampleur et traverser d'une vie nouvelle les fonctionnements les plus originaires.

L'*art spirituel* sera donc fait de toute finesse et délicatesse, et seule l'attention à l'Esprit peut lui donner à chaque instant sa vérité. La Gloire de Dieu se révèle aux yeux grand ouverts qui admirent la beauté de la nature ou de l'art ; parfois pourtant les mêmes yeux se ferment, car toute la lumière qu'ils ont reçue a besoin de l'obscur pour se transfigurer. Le Verbe de vie se laisse parfois toucher au cœur même des rencontres humaines et des affectivités les plus fortes et les plus justes ; parfois cependant il attire le cœur à la solitude où personne ne pénètre. Notre malheur n'est pas dans la sensibilité qui, de part en part et à tout niveau qu'elle vive, est bonne ; il est dans notre inaptitude à l'*attention*, notre incapacité ou notre mauvais vouloir à discerner une *conduite* qui ne vient pas de nous et qui, selon la belle expression de saint Benoît dans sa Règle, « mêle les temps au temps ». C'est aussi l'enseignement profond de l'Ecclésiaste (3, 1-8). S'il est une vie de la *sensibilité*, dans une existence pénétrée d'intention évangélique, le « tempo » de celle-ci ne peut être réglé que par l'*Esprit*.

D'où nous vient alors cette peur devant la sensibilité, cette gaucherie dans son usage, cette alternance entre la démesure et la restriction dont nous faisons constamment l'expérience ?

Peut-être le mal vient-il d'abord de ce que nous entrons dans un monde dès longtemps cassé, souvent réparé et toujours fragile, et que, d'emblée, nous en avons contracté la blessure. Tant d'hommes sont arrivés en ce monde et n'y ont pas été mieux accueillis que l'enfant mal venue dont parle le prophète Ézéchiel (ch. 16), et un dieu ne s'est pas toujours trouvé là pour parer à l'indifférence. Ainsi, plus ou moins, les sens ont-ils été frustrés de ce qu'ils auraient dû connaître en fait d'expériences essentielles, pour qu'il leur devienne un jour possible de consentir à l'instinct de dépassement qui les habite. Comment en effet dépasser ce qu'on n'a pas ou mal connu ? Ainsi sommes-nous, plus souvent qu'il ne faudrait, à la recherche de jouissances premières, qui ne sont plus de mise et dont pourtant nous ne pouvons nous passer.

Si quelque chose en nous suggère que cette quête n'est plus de saison, nous bloquons alors les sources de la sensibilité et, sous mille prétextes spirituels qui n'ont que le nom en commun avec la « nuit des sens » et la « nuit de l'esprit », nous nous réfugions dans une caverne de pierre où il n'y a pas de colombe. Le sens est méprisé, un esprit prétendu est exalté ; l'amour du vrai se fige en jalouse orthodoxie et celui du bien en observance rigide ; la froideur aux mille visages, mère d'un seul et même ennui, gère les relations ; quant à l'amour de soi, il est pour toujours indéfiniment oublié.

Inversement, si le besoin de tendresse est tel qu'on ne puisse l'ajuster, on lui laissera plus ou moins consciemment libre cours, mendiant sans cesse ce qui ne peut plus nous être donné en fait de sensations et d'affects, et cherchant en même temps à donner tant et plus sans rythme ni mesure.

Or l'un et l'autre de ces jeux, où nous sommes tantôt pierre tantôt colle, sont mortels, car ils n'ouvrent le cœur ni à soi-même, ni aux hommes réels, ni au Dieu vivant. Ils sont mortels aussi, car ils barrent le chemin de la purification vraie, celle par où le pressentir du sens peut devenir expérience spirituelle.

5. La rédemption pourtant de la sensibilité blessée ne viendra pas d'un effort volontaire pour se maintenir à juste distance des périls contraires. Ce juste milieu n'*existe* pas et nous naviguons sans cesse « à vue » entre ces récifs auxquels nous échappons souvent de justesse, mais sur lesquels, tout aussi souvent, nous nous échouons.

Elle nous viendra d'abord par les *sacrements*, ces jeux symboliques au travers desquels tout notre être, sensibilité comprise, est réellement inséré dans le corps ressuscité du Christ et en reçoit une intention spirituelle ultime. Qu'il soit permis de dire à ce propos qu'il y aurait sans doute à développer ce qu'on pourrait appeler un « exercice spirituel de la sensibilité sacramentelle » : laisser venir à la conscience du cœur cette réalité que nos sens les plus humains sont les sens du Christ ou, si on ne veut aller jusque-là, des sens christiques. Une telle conscience, pétrie d'attention et dénuée de tout volontarisme, ne peut que favoriser un redéploiement harmonieux de la sensibilité, à tous ses niveaux d'exercice.

La réconciliation de la sensibilité nous viendra ensuite par le jeu conjugué des *deux commandements de l'Évangile* et de l'*Esprit* qui est en nous à leur service. Les commandements dessinent ce qu'on pourrait appeler le « triangle saint » des objets de l'amour : Dieu, le prochain, soi-même, tellement liés dans cet « ordre de la charité » qu'il est impossible de vraiment aimer l'un, quel qu'il soit, si les autres ne sont pas aimés ; et il n'est sans doute pas inutile de rappeler que le parent pauvre, en l'occurrence, est trop souvent le petit dernier, ce « soi-même » que nous ne savons que trop haïr et mal aimer. La rééducation à l'amour de soi est peut-être un aspect fondamental de la pédagogie évangélique, et c'est là que l'Esprit nous réenseigne l'usage sain d'une sensibilité qui puisse s'ouvrir, sans mensonge comme sans hypocrisie, à Dieu et aux hommes.

Il importe enfin de souligner que la gérance concrète de notre sensibilité, dans son enracinement christique, dans sa régulation évangélique et dans sa réalité humaine, ne saurait être équilibrée et vraiment progressive sans cette institution fondamentale qu'est la *paternité spirituelle*. On peut bien se suffire à soi-même et opérer tout seul un discernement « à gros grains », si on borne son ambition à ne pas manquer les bonnes actions flagrantes et à éviter les péchés massifs. Mais s'il s'agit d'aller plus avant et de laisser la grâce de l'Esprit pénétrer l'intime de notre être ; là où se rencontrent les motions spirituelles les plus subtiles et les jeux les plus vifs de la sensibilité, rien ne peut remplacer la parole d'un autre, plus

capable que nous de lire dans notre cœur, si du moins nous avons honnêtement exposé comment nous le sentons battre.

Un essai aussi fragmentaire n'appelle aucune conclusion, mais plutôt peut-être l'observation que le jeu concret de la sensibilité dans la vie spirituelle prend souvent, au jour le jour, le visage d'une contradiction qu'il faut essayer de gérer au mieux. A de certains moments, il faut courir le risque de libérer les sens, afin de laisser par eux la terre sur laquelle nous sommes entrer aussi en nous ; consentir sans arrière-pensée à une tendresse, sans laquelle nous ne serions pas hommes ; accueillir Dieu, dans une expérience qui affecte profondément la sensibilité, au point en quelque sorte de la révéler à elle-même par ce bouleversement. Souvent d'ailleurs, ces trois niveaux de notre sensibilité éclosent ensemble. A d'autres moments, au contraire, c'est le jeûne qui domine, soit que le sens lui-même ait à discrètement s'effacer pour que quelque chose d'autre puisse apparaître, soit qu'il souffre passion sans rien vouloir ni pouvoir et qu'il apprenne par là ce que signifie l'attente.

Tel est le paradoxe de l'art spirituel que nous y serons toujours des apprentis, et c'est parfois fatigant. Mais l'Esprit ne nous suggère-t-il pas, quelque part dans l'obscurité de notre cœur, que ce labeur, avec ses moments de plaisir et de joie comme avec ses longs temps d'aridité, est construction d'un « chef-d'œuvre » : l'homme, avec ses frères, reformé à l'Image de Dieu déjà resplendissante dans le Christ ?

Ghislain LAFONT.

SENSUALITÉ. Voir les art. du DS : *Concupiscence, Garde des sens, Gourmandise, Luxure.*

SEPT-DOULEURS (NOTRE-DAME DES). Voir DS, t. 3, col. 1686-1701.

« SEQUELA CHRISTI ». Voir art. IMITATION DU CHRIST, DS, t. 7, col. 1536-1601 ; art. NUDITÉ (« nudus nudum Christum sequi », t. 11, col. 509-13). – Les Pères de Vatican II emploient souvent la formule « Christum sequi » (*Lumen Gentium* 41 ; *Gaudium et spes* 41 ; *Christus Dominus* 11 ; *Apostol. Actuositatem* 4 ; etc.) ; dans *Perfectae caritatis* 2a, la *sequela Christi* est donnée comme « la norme ultime de la vie religieuse ». Le sujet sera traité à l'art. *Vie religieuse.* Voir déjà DIP, t. 8, 1988, col. 1287-1314 (art. *Sequela Christi e imitazione*).

1. SÉRAPHIN DE BRUGES, capucin, 1659-1728. – Pieter de Vos, en religion Séraphin de Bruges, naquit à Bruges en 1659. Il reçut l'habit des Capucins à Louvain en 1679. Il travailla comme prédicateur à Menin, Anvers, Maastricht, Malines et Bruges. Il mourut au couvent de Bruxelles le 11 mars 1728.

Sous le pseudonyme ' Spiritus Ardens ' (allusion à son nom de religion), Séraphin publia en langue néerlandaise, à côté de poésies occasionnelles, une vie de saint Alexis en rimes (1711), qui est en fait une adaptation d'une biographie par le dominicain L. van der Elst ; puis un recueil de poèmes sur les « Quatres Extrêmes » (1711) et une tragi-comédie « La Providence divine éprouvée » (1722), un cas édifiant de fidélité conjugale qui évoque Alexandre de Metz, comme l'avaient déjà fait les jésuites Bidermann et Avancini. Une vie de sainte Marie de Woluwé, la Misérable, également en rimes, n'est conservée qu'en manuscrit. Cette œuvre date du 1er janvier 1702 et fut probablement écrite à l'occasion du quatrième centenaire du martyre de la sainte (1302).

La poésie de Séraphin préfère le récit, la légende et l'exemple emprunté à la vie quotidienne. Elle rejoint les thèmes de la prédication populaire des Capucins au 18e siècle : la gravité du péché mortel, la pénitence, la menace de la mort et de l'enfer, le mariage, le culte des saints.

Œuvres : 1) *De verdruckte onnooselheijt of het leven van de Saelighe... Maria, bijgenaemt de Allendighe* (ms, Bruxelles, Bibl. Royale) ; – 2) *Het seldzaem leven... van den H. Alexius* (Maastricht, 1711) ; – 3) *Het boeksken van de vier uytersten* (Maastricht, 1711 ; Termonde, 1711 ; Bruges, 1716, 1722 ; Bruxelles, 1715, 1717, 1718 ; édition partielle dans *Biekorf*, 1902, et OGE, t. 38, 1964, p. 177-81) ; – 4) *De goddelycke voorsienigheyd beproeft, in Bertulpho en Ansberta* (Bruges, 1722).

Voir P. Hildebrand, *Een onbekende Nederlandsche dichter : P. Seraphim de Vos van Brugge*, dans *Leuvensche Bijdragen*, t. 24, 1932, p. 1-35 ; *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, 10 vol., Anvers, 1945-1956, voir Tables. – A. Schouteet, *Een onbekend dichtwerk van P. Seraphim de Vos*, dans *Den Gulden Passer*, t. 26, 1948, p. 277-82. – H. Stalpaert, *Het zogenaamd Brugs lied : de muis*, dans *Biekorf*, t. 56, 1955, p. 72-78.

Karel PORTEMAN.

2. SÉRAPHIN DE FERMO, chanoine régulier du Latran, 1496-1540. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. VIE. – Né à Fermo en 1496, fils du comte Cesare d'Aceti de'Porti, Serafino vécut dans sa ville natale et y commença ses études d'humanités et de philosophie ; il se rendit ensuite à l'université de Padoue pour les compléter ; il y noua amitié avec Antonio Maria Zaccaria, futur fondateur des Barnabites (DS, t. 1, col. 720-23). Il semble qu'il ait étudié la médecine.

Devenu docteur, il retourna à Fermo et décida d'entrer dans la Congrégation des Chanoines réguliers du Latran qui avaient une communauté à San Marco di Rivocello, dite « des Marais » (1523-1524). Après sa profession religieuse, Serafino fut ordonné prêtre en 1527 à Santa Maria in Porto, à Ravenne ; c'est là probablement qu'il se prépara à la prédication et passa les examens nécessaires pour obtenir le titre de prédicateur et la faculté de prêcher (l'équivalent de notre actuelle licence en théologie). Son ouvrage *Vita di due donne* dit qu'il connut avant 1530 la bienheureuse Gentile de Ravenne et le prêtre Girolamo Maluselli, fondateur des Prêtres *del Buon Gesù*, qui devint son plus cher ami. A partir de 1527, il commença ses tournées de prédication dans le Nord et le Centre de l'Italie.

En 1530 il retrouve Zaccaria à Milan ; il ne semble pas avoir directement participé à la fondation des Barnabites, comme l'ont dit d'anciens historiens du Latran ; mais il les soutint et orienta vers eux de nombreuses vocations, comme aussi vers les Angéliques, leur branche féminine ; il dédia aux Barnabites de San Silvestro de Vicence ses *Problemi* sur l'oraison, et à Paola Angelica Negri, supérieure des Angéliques (DS, t. 11, col. 87-89), son *Trattato brevissimo della conversione.*

Ses prédications à Santa Maria in Passione, à Milan en 1530, eurent grand succès (il se signale aussi en soignant les malades de la peste). Il prêche à Mantoue,

Modène, Parme, Plaisance, Crémone, Pavie, Novare, dans divers centres urbains de l'État pontifical. En 1538 il donna le carême à San Petronio de Bologne. L'année suivante, il visita Zaccaria mourant à Crémone. Lui-même mourut en 1540 à Bologne et fut enterré dans l'église de son chapitre à côté de son confrère Pietro Retta de Lucques.

Serafino da Fermo, qu'on a souvent confondu avec Serafino de Bologne, lui aussi chanoine du Latran, qui lui est postérieur d'une génération, ne fut pas qu'un prédicateur remarquable ; il fut aussi un directeur de conscience et il a laissé des ouvrages spirituels qui le placent parmi ceux qui ont préparé la Contre-Réforme catholique et qui ont combattu l'influence luthérienne en Italie. Avec celui de son maître spirituel le dominicain Battista Carioni da Crema (DS, t. 2, col. 153-55), son nom figure à l'index de 1559, dit de Paul IV, à côté de ceux de Louis de Grenade, Jean d'Avila et François de Borgia.

2. Œuvres. – 1) La première œuvre dont on ait connaissance est l'*Opera nova del discernimento degli spiriti* (Mantoue, 1535). – Un « Trattato sulla Discrezione », dont on ignore la date et le lieu d'édition, est perdu (à ne pas confondre avec l'autre traité portant le même titre et rédigé après 1537). – 2) *Della Diffidenza et Confidentia.* – 3) *Vita di due beatissime donne, Margarita et Gentile* : ces deux derniers opuscules seront publiés dans les *Opere bone* de Serafino, Venise, 1548.

Les œuvres les plus importantes appartiennent aux années 1538-1540 ; furent publiées à Milan : 4) *Trattato utilissimo et necessario della mental oratione* ; – 5) *Trattato brevissimo della conversione* ; – 6) *Trattato per la Vita Cristiana utilissimo della cognitione e vittoria di se stesso* ; – 7) *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse di Giovanni* (Milan, 1538). – 8) *Modo brevissimo di confessarsi* et 9) *Trattato della Discretione,* probablement publiés à Bologne en 1539 ou 1540. – 10) *Specchio interiore,* Bologne, 1539. – 11) *I Problemi sull'Oratione,* à la suite de la rééd. du n. 4, Bologne, 1540 : *Della Mentale Oratione.* – 12) *Apologia di fra Battista da Crema,* Venise, 1541 (posthume).

Ces ouvrages se sont surtout répandus dans des recueils généralement incomplets : *Opere utilissime e spirituali,* Venise, « al segno di s. Hieronimo », 1543, 375 f. (n. 4, 11, 10, 5, 9, 6, 8, 7) ; – *Opere bone...,* Venise, « al segno della Speranza », 1548, 448 f. (ajoute n. 1, 2, 3, 12 : c'est la seule complète) ; rééd. sans le n. 12, 1556, 1562, 1569 ; – *Opere spirituali alla Christiana perfettione utiliss. e necessarie,* éd. soignée procurée par le chanoine du Latran Gaspar Scotti de Plaisance, Plaisance, 1570 (sans n. 1, 2, 3) ; rééd. Vicence, 1596.

Gaspar Scotti de Plaisance publia aussi sa traduction latine : *Opuscula, ad vitae perfectionem apprime facentia...,* Plaisance, 1570 ; Anvers, 1580 ; Cologne, 1615. Diverses traductions latines d'opuscules isolés ont aussi paru.

Le licencié Buenaventura Cervantes de Morales assura la traduction espagnole et l'édition des opuscules de Serafino à partir de 1546. Ses traductions furent rassemblées dans l'éd. procurée par le cardinal-infant Henri de Portugal : *Tratados de vida spiritual, que enseñan como el hombre subira del estado del peccado a la cumbre de la perfección,* Coïmbre, 1551 (suivis des *Institutions* pseudo-taulériennes) ; rééd. *Las Obras spirituales,* Salamanque, 1552 ; 4e éd., 1554 ; Anvers, 1556. Thérèse d'Avila et Louis de Grenade s'en servirent.

Morales ajoute à son éd. de 1552 (f. 214 svv) une défense de ces traités qui reprend en grande partie l'Apologie de Battista da Crema rédigée par Serafino. Ce qui n'empêcha pas ce dernier d'être inscrit à l'Index de Fernando Valdès en 1559. – Sur l'influence de Serafino en Espagne, voir M. Andrés Martin, *Los Recogidos,* Madrid, 1976, p. 389-90, 428, 453, 506, 784.

Il ne semble pas que les traductions en d'autres langues aient été nombreuses. On a retrouvé celles-ci : *De l'oraison intérieure,* trad. Louis de Bar, Paris, 1573 ; *Le Miroir intérieur de la connaissance et victoire de soy-mesme,* même traducteur, Paris, 1578 ; *Brief discours de la différence des esprits,* recueilly des œuvres de R.P. Dom Séraphin de Ferme..., trad. par N. Dany, Reims, 1581, 50 f. in-8° ; – *Een schoon Tractaet sprekende van der excellenter deucht der discretien,* Bruxelles, 1588.

3. Doctrine. – La pensée de Serafino est très dépendante de celle de Battista da Crema (= Carioni, DS, t. 2, col. 153-56), qu'on peut considérer comme son maître ; le *Della cognitione et vittoria di se stesso* et le *Specchio interiore* de Battista sont largement résumés dans les n. 6 et 10 de Serafino. Comme encore Battista, notre auteur a la plus grande considération pour Jean Cassien, et aussi pour Jean Gerson. Il connaît et utilise les *Vitae Patrum,* Jérôme, Grégoire le Grand, le pseudo-Denys, Richard de Saint-Victor, Bonaventure, Jacques de Voragine et Henri de Herp (*Theologia mystica*). Parmi ses confrères, c'est Pietro da Lucca † 1522 qui par ses ouvrages (*Regule de la vita spirituale et secreta theologia,* Bologne, 1507 ; *Arte nova del ben pensare e contemplare la passione del nostro Signor Giesu Christo benedetto,* Bologne, 1523 ; *Opusculo de Trenta Documenti,* Venise, 1534) a le plus influencé Serafino.

Inspiré par la vision vigoureuse et combattive de la vie chrétienne qu'illustre Battista da Crema, notre auteur, qui à l'occasion la rectifie, use d'un style simple qu'il veut adapté aux « personnes modestes qui apprécient une doctrine humble et utile ». Il vulgarise la doctrine ascétique des autres, ce qui rend difficile de trouver une ligne qui unifie sa pensée.

L'ascèse de Serafino consiste dans l'effort constant pour se purifier des vices, dans le mépris des consolations sensibles qui empêchent l'action sanctifiante de la grâce : il faut enlever les obstacles, passions, mauvaises habitudes, tiédeur. A cette fin il convient d'utiliser les moyens convenables : l'examen de conscience, la méditation ont l'avantage d'éclairer l'âme sous la motion de la charité au sujet de ses défauts et faiblesses, et en premier lieu sur son amour-propre, racine de tous les vices. Il faut le déraciner avec l'aide de la grâce et bâtir la perfection sur l'humilité ; cette perfection est l'union de l'esprit (*mentale*) avec Dieu ; les degrés qui y acheminent sont le renoncement à la volonté propre au profit de la volonté de Dieu, la constance dans la lutte, et la pénitence qui, plus qu'en afflictions corporelles, consiste dans la mortification intérieure fondée sur l'humilité.

Fondamentale chez Serafino la considération que l'union à Dieu, but de la perfection, consiste à « vouloir aimer Dieu pour lui-même » tout en aimant le prochain ; il y a là une parenté avec les idées spirituelles qui animaient les Compagnies *del Divino Amore,* dont les Chanoines du Latran étaient de fermes appuis. De la logique de cette position suit l'avis de Serafino selon lequel la *vita activa* est plus parfaite et excellente que la *vita contemplativa,* car elle conduit tout l'homme à l'union avec Dieu. Par delà l'effort ascétique, le moyen adéquat pour parvenir à cette union est la prière du cœur, c'est-à-dire l'amour de Dieu et le désir de lui être uni. Cette aspiration pro-

fonde peut vaincre l'amour du monde et de nous-mêmes qui subsiste toujours en nous de quelque manière cachée, et aussi le démon.

Le traité sur l'oraison mentale (n. 4) détaille ses divers degrés ; d'abord la lecture spirituelle qui sert à faire connaître Dieu (surtout les Psaumes, les Évangiles) ; puis la méditation qui réfléchit sur ce que la lecture a laissé dans l'esprit (méditer surtout les fins dernières, les mystères de la vie et de la passion du Christ, notre pauvreté spirituelle peu à peu connue par la pratique de l'examen de conscience) ; puis vient la prière mentale, élévation de l'esprit vers le Seigneur qui, sans mot ni phrase, monte du désir et de l'amour de Dieu grâce à l'Esprit Saint (Serafino utilise ici les aspirations prônées par Henri de Herp). Enfin vient la contemplation qui est jouissance de la vérité divine sans effort ni recherche ; elle naît en quelque sorte de la prière mentale et de l'abandon de l'âme à son Seigneur. Cette contemplation purifie en peu de temps et transforme l'âme en Dieu, lequel opère alors directement en elle. Serafino confesse volontiers qu'une telle contemplation est assez rare, mais Dieu sait aussi récompenser par ses consolations spirituelles ses serviteurs qui cheminent avec effort vers ce sommet.

Dans les *Problemi* (n. 11), Serafino répond à cent questions concernant l'oraison ; il le fait brièvement à l'aide de ses autorités préférées ; G. Feyles, dans sa thèse (p. 143-48), les a identifiées. Là, comme un peu partout ailleurs, sont préconisées des précautions, solutions prudentes, mises en garde diverses utiles à qui chemine vers la perfection ; Serafino insiste sur la nécessité de suivre les conseils des hommes sages, sur la modération qui tient compte de la faiblesse humaine et surtout sur l'humilité, sur la gratuité de l'amour pour Dieu.

S'il n'est pas un humaniste, Serafino est assez marqué par les courants néoplatoniciens de son époque, influence qu'on remarque en particulier dans sa conception de l'union avec Dieu comme participation.

C. de Rosinis, *Lycaeum Lateranense*, t. 2, Césène, 1649, p. 219-29. – O. Premoli, *L'Apologia di Fra Battista da Crema*, dans *Memorie Domenicane*, t. 35, 1918, p. 29-34, 71-76, 107-13 (éd. du texte de Serafino). – G. Feyles, *Serafino da Fermo... La vita, le opere, la dottrina spirituale*, thèse de l'Univ. Grégorienne, Turin, 1942. – R. Manselli, art. *Aceti de'Porti*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 1, Rome, 1960, p. 138-40. – M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. 2, Rome, 1978, p. 10, 64.

DS, t. 2, col. 75, 1077, 1542 ; t. 3, col. 394, 1109, 1111, 1279, 1327 ; t. 4, col. 1148-49 ; t. 5, col. 103, 904, 911, 1487 ; t. 7, col. 2249 ; t. 9, col. 1052.

Ne pas confondre Serafino da Fermo avec son confrère Serafino da Bologna, qui a traduit en italien la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys (Bologne, 1541) et plusieurs ouvrages de J.-J. Lansperge (*Pharetra divini amoris, Lignum vitae*, Venise, 1549, 1564) ; il est l'auteur d'une vie de la Vierge Marie (*Paradisus delitiarum spiritualium*, Bologne, 1562) et d'un *Tesoro d'orazioni* (Venise, 1614). Cf. C. de Rosinis, cité *supra*, t. 2, p. 256-58.

Luigi M. Loschiavo.

3. SÉRAPHIN DE MILAZZO, capucin † 1648. – Serafino da Milazzo, issu de la famille Caruso, appartint à la province des Capucins de Messine, où il fut prédicateur et plusieurs fois définiteur et ministre provincial (1633-1637). Il mourut à Milazzo en 1648. Il publia une seule œuvre : *Viaggio del cielo diviso in tre parti, che sono tre vie per salirvi, cioè Purgativa, dove si tratta della mortificatione ; Illuminativa, nella quale si ragiona dell'oratione ; ed Unitiva, in cui si discorre della contemplatione. Con due tavole copiosissime. Opera utilissima a' Religiosi, ed a' Predicatori* (Messine, 1648).

La 1re partie (29 ch.) insiste surtout sur la mortification de l'appétit sensuel et de l'amour-propre par la pénitence pratiquée avec discrétion, par la lutte contre la vaine gloire, l'avarice et l'égoïsme, et par la conformité à la volonté divine. La 2e (32 ch.) traite de l'oraison, qui doit être accompagnée de la pénitence et de l'humilité ; des préludes doivent précéder l'oraison mentale ; Serafino détaille huit penchants de la volonté et donne des méditations sur les mystères et la passion du Christ pour tous les jours de la semaine. Dans la 3e partie (16 ch.), il décrit six degrés de la contemplation ainsi que ses deux modes : scolastique et mystique.

Dédiée au ministre général de l'Ordre, Innocenzo da Caltagirone, l'œuvre se situe dans la ligne classique et traditionnelle de l'ascétique et de la mystique, avec un net accent christologique ; elle affirme le primat de la contemplation, dont les fruits et les effets sont la prédication et l'apostolat. Très prudent dans l'exposition doctrinale et pratique, l'auteur s'appuie sur l'autorité des Pères, principalement des saints Augustin, Grégoire, Bernard et Bonaventure ; il cite aussi Richard de Saint-Victor lu à travers Henri Herp.

Optatus a Veghel, *Scriptores ascetici et mystici Ordinis Capuccinorum*, dans *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 128-29. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 79-80. – DS, t. 5, col. 1355.

Isidoro de Villapadierna.

4. SÉRAPHIN DU SACRÉ-CŒUR (Giammaria), passioniste, 1804-1879. – Serafino est né à Agnani (Frosinone) le 15 janvier 1804. Il entra chez les Passionistes le 7 octobre 1822 et fut ordonné prêtre le 10 mai 1827. Le 24 mai 1840, le supérieur général l'envoya, avec le bienheureux Domenico della Madre di Dio (Barberi, † 1849 ; DS, t. 3, col. 1534-39) en Belgique, où il travailla à l'implantation de sa congrégation. Il fut très apprécié comme prédicateur de retraites et comme directeur spirituel. Il mourut le 26 juillet 1879.

Parmi ses publications sur le mystère de la Passion du Christ on peut noter : *Réflexions pieuses sur la Passion de Jésus-Christ pour en faciliter la méditation aux fidèles*, 3 vol., Tournai, 1849 (1851 ; éd. revue 1863 ; trad. flamande, 1851). – *Ordo historicus Passionis D.N.J.C. concinnatus ex textu evangelii ac redimitus aurea SS. Corona Patrum, adjecta insuper appendice pro coronide*, Tournai, 1866. – *Promptuarium ecclesiasticum super Passione Christi Domini ex Scriptura et Patribus*, Paris-Leipzig, 1872. – *L'Homme-Dieu souffrant, ou la divinité de Jésus-Christ resplendissant dans les opprobres et les tourments de sa Passion*, Paris-Leipzig-Tournai, 1875.

Par ces ouvrages Serafino voulait aider les fidèles à fortifier leur foi dans le Christ, vrai Dieu et vrai Homme, à lui rendre amour pour amour parce que dans sa miséricorde infinie, il a voulu donner sa vie pour tous les hommes. Les ouvrages en latin s'adressaient tout spécialement aux prêtres et aux religieux ; Serafino voulait leur mettre en main le récit évangélique avec quelques commentaires des Pères et des exemples de l'hagiographie chrétienne.

Plus significatif encore est le gros volume *Principes de théologie mystique à l'usage des confesseurs et des directeurs des âmes* (Paris-Leipzig-Tournai, 1873). L'auteur se propose d'« initier le prêtre, par une méthode claire, sûre et suivie, à la science si importante, à l'art si divin de la conduite des âmes élues et privilégiées qui sont moins rares qu'on est généralement porté à le croire. Je suis plus que convaincu qu'aucun ecclésiastique ayant charge d'âmes ne peut être étranger à cette partie complétive de la science théologique » (p. VIII).

Serafino écrivait alors qu'il s'occupait de la direction de la stigmatisée Louise Lateau † 1883. Il s'appuie particulièrement sur Thérèse d'Avila, J.B. Scaramelli, J. López Ezquerra ; mais il sait présenter aussi sa propre synthèse, claire et originale, surtout quand il parle des « souffrances mystiques et symboliques des serviteurs et des servantes de Dieu » (p. 461-510). P. Pourrat fait remarquer que Serafino fut le premier qui, en Belgique, vers le milieu du 19e siècle, sut apaiser les controverses et remettre à l'honneur la spiritualité et la mystique (*La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 531).

Une autre publication de Serafino concerne Marie de Jésus d'Agreda : *Grandeurs et apostolat de Marie, ou la Cité mystique de la V. Marie de Jésus, ... abbesse du couvent de l'Immaculée Conception d'Agreda*, 5 vol., Paris, 1861-1863 ; 6e volume sous le titre : *La Vierge Marie, divine maîtresse des vertus* ; divers art. défendant *La Cité Mystique* ont aussi paru dans *La Vérité*, 1861, sous la direction de J.-P. Migne.

Biographie de Louise Lateau, la stigmatisée de Bois-d'Haine, d'après les documents authentiques (Paris-Leipzig-Tournai, 1877) ; Serafino, directeur extraordinaire de Louise Lateau, écrivit son texte à la troisième personne pour fournir des matériaux à Henry Van Looy ; celui-ci publia l'œuvre telle quelle, sans respecter la paternité de l'auteur. Entre 1868 et 1876, Serafino écrivit d'autres études sur cette stigmatisée.

Autres publications de Serafino : *La charité fraternelle, considérations pieuses et morales*, de Gaëtan-Marie de Bergame (trad. de l'italien, Tournai, 1856). – *Congregationis SS. Crucis et Passionis D.N.J.C. Consuetudines a majoribus ad nos usque transmissae* (Paris-Leipzig-Tournai, 1875).

D'autres œuvres sur des sujets de scolastique et de prédication sont restées inédites. Serafino mérite de retenir l'attention de ceux qui étudient la spiritualité car, même s'il n'est pas très original, il est cependant un témoin important de la spiritualité et de la mystique chrétiennes de la deuxième moitié du 19e siècle.

Arch. Gen. Passionisti, *Diario Necrologico 1745-1879*, p. 470-75. – J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1952, n. 529. – E. Zoffoli, *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici*, Rome, 1957, p. 384-87.

Fabiano GIORGINI.

5. SÉRAPHIN DE SAINTE-THÉRÈSE (BLAISE CHARDON), carme déchaussé, 1616-1661. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Lien entre la doctrine carmélitaine et Pascal.*

1. VIE ET ŒUVRES. – Blaise Chardon naît le 25 avril 1616 à Clermont-Ferrand. Son père Jacques, avocat au Parlement, fut échevin en 1612 conjointement avec Étienne Pascal (A. Tardieu, *Histoire de la Ville de Clermont-Ferrand*, t. 1, Moulins, 1870, p. 534) ; il est député en 1631 pour étudier l'installation des carmes déchaussés à Clermont (Louis de Sainte-Thérèse, *Annales...*, p. 290). La mère de notre Blaise, Anne Begon, était cousine germaine d'Antoinette Begon, mère de Blaise Pascal (*Notes généalogiques* établies par A. de Remacle, Arch. Départ. du Puy-de-Dôme).

Blaise Chardon est envoyé étudier à l'Université de Paris (Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Scriptorum Carmelitarum Excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 357), peut-être au collège de Fortet. Depuis que Gaspard Fortet, étudiant de ce collège, était entré chez les Carmes déchaussés et devenu Séraphin de Saint-François (il fut confesseur du chancelier Séguier et fondateur du couvent de Clermont), nombre d'Auvergnats suivaient son exemple. Blaise entre au couvent de la rue de Vaugirard en 1633 et fait profession le 15 août 1634 (*Catalogus Prov. Parisiensis*, ms 1155 de l'Arsenal, p. 94 ; Archives du couvent d'Avon), sous le nom de Séraphin de Sainte-Thérèse. Il fait ses études, est ordonné prêtre, puis enseigne la philosophie et la théologie.

On lui attribue plusieurs ouvrages : 1) *Victricis gratiae Christi triumphus...* ; 2) *Divinae motionis ad agendum... necessitas* ; 3) *Dissertatio theologica de mente S. Thomae circa cognitionem futurorum contingentium...* ; 4) Divers traités théologiques, où il combat Jansénius tout en restant fidèle à Augustin et Thomas d'Aquin ; 5) *In decem S. Pauli Apostoli Epistolas brevis et clarissima paraphrasis* ; 6) *Expositio dogmatica in Epist. ad Romanos et ad Hebraeos.* Cf. Cosme de Villiers, t. 2, col. 738-39 ; les traités sur saint Paul sont seuls signalés par J. Lelong, *Bibliotheca sacra* (t. 2, Paris, 1723, p. 959a). Ces ouvrages, restés manuscrits, durent périr dans l'incendie du couvent de Clermont le 25 août 1699 (cf. A. Tardieu, *op. cit.* p. 373).

Séraphin de Sainte-Thérèse fut définiteur de la province d'Aquitaine, dont dépendait Clermont, de 1652 à 1655, puis provincial de 1655 à 1658 ; il fut aussi visiteur général de la province de Paris ; réélu provincial en 1661 (Louis de Sainte-Thérèse, *Annales*, p. 550, 573, 652), il mourut à Bordeaux le 28 novembre 1661 d'une épidémie contractée en soignant les malades. Nous avons pu découvrir une de ses lettres au chancelier Séguier (B.N., Fonds français, ms 17400, p. 46), que nous daterions donc d'avril 1661 et non de 1662 ou 1663.

2. LIEN ENTRE LA DOCTRINE CARMÉLITAINE ET PASCAL. – C'est surtout par l'influence qu'il dut exercer sur Blaise Pascal, son cousin issu de germain, que Séraphin de Sainte-Thérèse mérite d'être aujourd'hui mentionné. Cette parenté explique en effet les liens entre la famille de Pascal et les Carmes déchaussés ainsi que les rapprochements saisissants, au plan des textes, entre la doctrine carmélitaine et les écrits spirituels de Pascal.

1) Au moment où Séraphin fait son noviciat et sa profession religieuse à Paris, les Pascal s'installent sur la rive gauche, à 600 m. du couvent de la rue de Vaugirard, rue Neuve Saint-Lambert (aujourd'hui 20, rue de Condé ; cf. J. Mesnard, *Blaise Pascal. Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1970, p. 73). Le 1er juin 1639, Étienne Pascal, grâcié par Richelieu, observe avec d'autres savants une éclipse de soleil dans la bibliothèque des Carmes, au-dessus de l'église Saint-Joseph (G. Fournier s.j., *Hydrographie...*, XII, 17, Paris, 1643, p. 582).

Le 20 septembre 1652, Florin Périer, beau-frère de Pascal, achète le domaine de Bien-Assis qui jouxte celui des Carmes, à 200 m. des murs de Clermont. Séraphin est alors au couvent. Invité, Blaise Pascal

séjourne sept mois chez son beau-frère. Nous nous demandons si Pascal n'a pas fait alors la « retraite considérable », « à la campagne », dont parle Gilberte dans la *Vie de M. Pascal* (2e version, éd. J. Mesnard, *Œuvres*, t. 1, 1964, p. 613). Gilberte affirme que son frère s'est converti à trente ans ; or, il quitte Clermont fin mai 1653 et il a 30 ans le 19 juin. A cette époque, il se tient « fort éloigné de Port-Royal ». Notre hypothèse est renforcée par le fait que Pascal fera deux ans avant sa mort une seconde retraite « bien plus parfaite que la première » ; or il sera encore à Bien-Assis (mai-octobre 1660) deux ans avant sa mort (19 août 1662).

De retour à Paris en 1653, après sa « conversion véritable » (*Pensées*, fr. 378 Lafuma/470 Brunschvicg), Pascal vient vivre une seconde fois et pratiquement jusqu'à la fin de sa vie, pendant huit ans, près des Carmes de la rue de Vaugirard ; il habite rue des Francs-Bourgeois Saint-Michel (actuellement 54, rue Monsieur-le-Prince). Sa maison communiquait par l'arrière avec le Jardin du Luxembourg où une belle allée le conduisait droit au couvent.

Au printemps 1657, Séraphin, que les Clermontois appellent le P. Chardon, est provincial ; c'est lui qui défend Florin Périer devant les autorités religieuses (Godefroi Hermant, *Mémoires*, éd. J. Mesnard, *Œuvres*, t. 1, p. 914-18). Enfin, après la mort de Gilberte (1687), son fils Louis, prêtre et doyen du chapitre Saint-Pierre de Clermont, et ses sœurs Jacqueline et Marguerite (la miraculée de la Sainte Épine à Port-Royal) confient le parchemin du *Mémorial*, jusque-là demeuré secret, à un carme déchaussé qui en fait un commentaire de 21 pages, aujourd'hui perdu.

2) La marque carmélitaine sur les *Pensées* de Pascal est indéniable. Les cinq références à sainte Thérèse (la ligne énigmatique « Thérèse 474 » du fr. 920 Lafuma renvoie sans doute à la p. 474 de la traduction de ses œuvres par Arnauld d'Andilly dans l'éd. de 1659) sont prolongées par d'autres réminiscences. Les 11 références au prophète Élie, père du Carmel, semblent inspirées par la décoration contemporaine de l'église Saint-Joseph, rue de Vaugirard.

Mais ce qui a le plus marqué la spiritualité de Pascal, c'est la doctrine de Jean de la Croix, qu'il ne nomme pas puisque celui-ci ne sera canonisé qu'en 1726. Notre *Pascal et Jean de la Croix* montre la grande conformité de pensée entre le mystique espagnol et le génie français (p. 160-238). Bien plus, nous avons relevé des similitudes frappantes d'expression dont il suffira de donner quelques exemples :

« Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers » (Jean, *Maximes* 51, *Œuvres complètes de S.J. de la Croix*, Paris, 1967, p. 980) ; « Tous les corps... ne valent pas le moindre des esprits » (*Pensées*, fr. 308 Laf./793 Br.). – « L'âme, après le péché, est comme un grand seigneur dans une prison, sujet à mille misères, dépouillé de son royaume » (*Cantique B* 18,1) : « Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé » (fr. 116/398). – « Dieu est caché en l'âme où le bon contemplatif doit le chercher » ; il est prompt « à se cacher et à paraître » (*Cant.* 1,6 et 15, p. 539-40) : « Dieu se cache ordinairement et se découvre rarement » (*Lettre à Melle de Roannez*). – « L'Aimé découvrit... quelques rayons de sa divinité » (*Cant.* 13, p. 580) : « Dieu lui découvre quelque rayon de son essence » (fr. 149/430). Etc.

La mystique sanjuaniste, dépouillée de tout merveilleux et mettant l'accent sur la remise de la volonté propre entre les mains de Dieu, coïncide parfaitement avec les réflexions pascaliennes sur la vraie conversion. Pascal est un authentique mystique, qui a eu ses nuits, mais aussi sa fulguration du 23 novembre 1654. Les analyses sanjuanistes révèlent la profondeur du *Mémorial* : contact avec le Dieu Trinité, Dieu de Jésus Christ ; Esprit Saint désigné par FEU ; joie, paix venues de Dieu. « Grandeur de l'âme humaine » dans l'union à Dieu, qui est d'un autre ordre que « grandeur de l'homme » par la raison. Les corrections de Pascal sont significatives. La ligne : « certitude, certitude, /sentiment, joie, paix » devient : « certitude, joie/ certitude, sentiment/ vue, joie ». Dieu ne touche pas d'abord l'entendement (certitude) et ensuite la volonté (sentiment, joie) ; c'est conjointement, dit Jean, que les deux puissances sont illuminées amoureusement.

La marque carmélitaine des écrits spirituels de Pascal, son mysticisme confirmé par sa vie dans les dernières années, ne sont-il pas dus en partie à l'influence de son cousin de sept ans son aîné ? Ses biographes disent de lui : « Une extrême humilité lui faisait toujours lire à genoux les saintes règles. Presque continue était son intense oraison et il fallait une nécessité urgente pour l'interrompre » (Cosme de Villiers, col. 739).

Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Paris, 1665, p. 550, 573, 652. – Ferdinand de Sainte-Thérèse, *Ménologe du Carmel*, t. 3, p. 301. – Lucien-Marie du Sacré-Cœur, *Les Carmes déchaussés n'ont jamais versé dans le jansénisme*, dans *Études carmélitaines*, t. 6, 1921, p. 36 et n. 1 – A. Bord, *Pascal et Jean de la Croix*, Paris, 1987 (index). – DS, t. 12, col. 557.

André Bord.

6. SÉRAPHIN DE SAROV, saint de l'Église russe, moine, 1759-1833. – 1. *Vie.* – 2. *Enseignement spirituel.*

1. Vie. – Né à Koursk (250 au sud de Moscou) le 19 juillet 1759 dans une famille orthodoxe traditionnelle, Prokhore (nom de baptême) était le second fils d'Isidore Mochine, entrepreneur. Sa mère, devenue veuve trois ans après, dirigeait la construction d'une église que le mari n'avait pu achever. Son enfance fut marquée par plusieurs événements miraculeux : visitant l'église en construction avec sa mère, il tomba d'un échafaudage élevé mais se releva indemne ; il fut ensuite guéri d'une grave maladie au moment où passait dans la rue une procession portant l'icône de la Vierge Marie ; un *yourodivyi* (fou pour le Christ) dit à sa mère : « Heureuse es-tu d'avoir un fils qui deviendra un puissant intercesseur devant la Sainte Trinité ». A l'âge de 19 ans, Prokhore, sur le conseil du staretz Dosithée des Grottes de Kiev, choisit la vie monastique et se dirigea vers la *poustynia* (ermitage) de Sarov, dans le gouvernement de Tambov. Après un noviciat de huit ans, pendant lequel il fut encore guéri d'une grave maladie par une vision de la Vierge, il reçut en 1786 l'habit monastique sous le nom de Séraphim.

Ordonné prêtre en 1793, il célébrait la messe chaque jour, chose rare en son temps. L'année suivante, à 35 ans, il obtint la permission de se retirer pour pratiquer la vie érémitique dans une cabane de la forêt, à 5 km du couvent. En 1804, il fut blessé par trois brigands qui le ligotèrent et le laissèrent inanimé. Transporté au monastère, il fut encore miraculeusement guéri par la Vierge. Revenu dans sa forêt, il pratiqua durant trois ans (mille jours et mille nuits) la vie de stylite sur une

grosse pierre, faisant pénitence pour le monde entier (c'était le temps des guerres de Napoléon), et ensuite une vie de silence absolu. En 1810 il reçut l'ordre de revenir au monastère, où il s'enferma cinq ans encore dans une petite cellule. Ensuite, il ouvrit sa porte et commença progressivement à donner des conseils spirituels.

C'est seulement en 1825, à 66 ans, qu'il sortit définitivement de sa réclusion et vécut comme staretz (père spirituel) dans son ermitage de la forêt ; là il reçut de nombreux visiteurs de tout rang, attirés par ses dons de cardiognosie et de thaumaturge. Il les accueillait en les appelant « ma joie » ou par la formule pascale « Christ est ressuscité ». A cette époque il fonda aussi un couvent de femmes à Divéyevo, non loin de Sarov, dont les premières moniales furent de jeunes villageoises. Prévenu par inspiration de sa dernière heure, il mourut à genoux devant l'icône de Notre-Dame de Tendresse, à laquelle il avait dédié son ermitage, durant la nuit du 1er au 2 janvier 1833. La canonisation de Séraphim fut célébrée le 19 juillet 1903 à Sarov, en présence de foules nombreuses et de l'empereur Nicolas II avec sa famille.

Séraphim n'a laissé aucune œuvre écrite. En 1837, Serge, un moine de Sarov, présenta à Philarète de Moscou (DS, t. 12, col. 1277-79) une *Vie de Séraphim* contenant en appendice des *Instructions* provenant de Séraphim. Philarète en modifia le texte et y fit des additions. Ces textes furent repris par les *Annales du Monastère Séraphim-Divéyevo* et dans plusieurs ouvrages traitant de Séraphim (cf. bibliogr.).

L'*Entretien avec Motovilov* a été conservé par une autre voie (cf. *infra*). Nous citons la traduction française de Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov* (coll. Spiritualité Orientale 11), Bellefontaine, 1973 (ronéotypé) ; 2e éd. imprimée, Bellefontaine-Paris (coll. Théophanie), 1979 ; nous donnons les deux paginations.

2. Enseignement spirituel. – 1° L'*Entretien avec Motovilov,* devenu fameux et plusieurs fois traduit, caractérise bien la spiritualité de Séraphim. Nicolas Motovilov, guéri par le staretz d'une maladie paralysante, eut cet entretien en fin novembre 1831 ; il écrivit ensuite ses souvenirs. Ceux-ci furent apportés au monastère de Divéyevo après la mort de Motovilov par sa femme qui s'y fit moniale. Ils restèrent enfouis dans un grenier et ne furent retrouvés qu'en 1902 ; confiés à l'écrivain Serge Nilus, celui-ci les publia dans le « Journal de Moscou » (juillet 1903), au moment de la canonisation.

Cette publication donne-t-elle l'*Entretien* original, ou sous une forme quelque peu corrigée ? Il est difficile d'en décider : « Les papiers, écrit l'éditeur, en mauvais état, étaient couverts d'une écriture cursive à un tel point illisible que j'en fus épouvanté ». Mais, après une prière au saint staretz, « je reçus la faculté de lire l'écriture de Motovilov » (p. 220-21 ; 186-87).

Récemment V. Rochcau (cf. bibliogr.) s'est attaché à une critique serrée du texte ; il conclut que l'*Entretien* « nous est parvenu sous une forme où se mêlent les propos de saint Séraphim avec des théories qui lui sont étrangères » (p. 15), en particulier avec la doctrine de G.H. Schubert † 1860, disciple de Schelling, dont l'enseignement était repris à Kiev vers 1840 par Théophane Avséniev. Cependant l'examen des différentes sources confirme bien que Motovilov eut un tel entretien avec Séraphim et rend crédible l'authenticité de l'enseignement sur l'Esprit Saint qui y est donné. En fin de compte, Rochcau considère que l'*Entretien* est « substantiellement » véridique (p. 175).

En tout cas, l'*Entretien* reflète bien la mentalité de Séraphim et son enseignement sur l'effort pour vivre la vie spirituelle en son sens le plus authentique : la vie dans l'Esprit Saint. L'homme spirituel est celui qui possède l'Esprit Saint, « tandis que la prière, les veilles, le jeûne, l'aumône et les autres actions vertueuses faites au Nom du Christ ne sont que des moyens pour l'acquérir » (p. 184 ; 157).

Motovilov reste perplexe devant le caractère mystérieux de cet effort : « Père, lui dis-je, vous parlez toujours de l'acquisition de la grâce du Saint-Esprit comme du but de la vie chrétienne. Mais comment puis-je la reconnaître ? Les bonnes actions sont visibles. Mais l'Esprit-Saint peut-il être vu ? Comment puis-je savoir si, oui ou non, Il est en moi ? » (p. 194 ; 165).

Séraphim cherche alors à expliquer comment « l'action du péché est ténébreuse et vient comme un voleur » (p. 204 ; 173), tandis que la présence de l'Esprit est lumineuse, transfigure l'âme et le monde, donne la paix. Mais, parce que ces règles de discernement ne suffisent pas à son interlocuteur, le staretz lui fait sentir miraculeusement la présence divine en son cœur. Et il ajoute : « Dieu vous aidera à garder toutes ces choses à jamais dans votre mémoire... D'autant plus que ce n'est pas à vous seul qu'il a été donné de voir la manifestation de cette grâce, mais par votre entremise au monde entier. Affermi vous-même, vous serez utile à d'autres » (p. 214 ; 181).

2° *Les dons de l'Esprit.* – L'*Entretien avec Motovilov* énumère les diverses manifestations de l'Esprit dans la vie des hommes spirituels. Il s'agit visiblement des dons que Séraphim éprouvait lui-même. C'était en premier lieu la connaissance des mystères divins et les révélations : apparitions de la Vierge, vision des « célestes demeures », etc. La connaissance des hommes allait de pair avec la connaissance de Dieu : Séraphim discernait les esprits, prédisait l'avenir, entretenait des relations mystérieuses avec des ermites qui vivaient loin de lui, répondait aux lettres sans jamais les ouvrir.

Un de ses visiteurs, le Père Antoine, lui dit qu'il voyait les âmes des autres « comme un visage dans un miroir, à cause de la pureté de son esprit à lui ». Mais Séraphim répondit : « Non, ma joie, il ne faut pas parler ainsi. Le cœur humain n'est ouvert qu'à Dieu seul... » (p. 64-65 ; 61). « Moi, indigne Séraphim, c'est comme un pauvre serviteur que je me considère, et ce que Dieu ordonne à son serviteur, je le transmets. La première pensée qui me vient, j'estime que c'est Dieu qui l'envoie, et je parle sans savoir ce qui se passe dans l'âme de mon interlocuteur, mais en croyant que c'est la volonté de Dieu et que c'est pour son bien. Parfois, m'étant fié à ma propre raison, je répondais, pensant que c'était facile. Dans ces cas-là, il se produisait des erreurs » (p. 64 ; 61). C'est cette assurance de sentir la volonté de Dieu dans les cas concrets qui amena Séraphim à exercer la direction spirituelle après l'avoir refusé durant de longues années.

3° *La paix de l'âme.* – La vie de Séraphim comporte beaucoup d'événements extraordinaires. Pourtant lui-même considérait d'abord la paix imperturbable comme signe spécifique de la présence de l'Esprit.

« Il n'y a rien au-dessus de la paix en Christ, par laquelle sont détruits les assauts des esprits aériens et terrestres » (*Instructions,* p. 232 ; 196). « De toutes nos forces il faut s'appliquer à sauvegarder la paix de l'âme et ne pas s'indigner quand les autres nous offensent. Il faut s'abstenir de toute colère et préserver l'intelligence et le cœur de tout mou-

vement inconsidéré » (p. 234 ; 198). Afin de sauvegarder la paix, « il faut chasser la mélancolie et tâcher d'avoir l'esprit joyeux » (p. 235 ; 198).

Le cœur apaisé par l'Esprit diffuse sa paix sur le monde entier, en recréant autour de lui l'ambiance du Paradis perdu (cf. DS, t. 10, col. 1554-55). Un témoin oculaire raconte : « A minuit, des ours, des loups, des lièvres et des renards ainsi que des lézards et des reptiles de toute sorte, entouraient l'ermitage. Ayant terminé ses prières, d'après la règle de saint Pakhôme, l'ascète sortait de sa cellule et se mettait à les nourrir » (p. 38 ; 38-39).

4° *La diversité de l'ascèse.* – Convaincu du caractère « ontologique » de la sainteté chrétienne (cf. art. *Saints, supra,* col. 197), Séraphim ne suivait pas, dans la direction des âmes, une voie unique. Ses conseils ascétiques étaient très variés : parfois il exigeait beaucoup, parfois très peu, suivant les dispositions des personnes : « Un chacun n'est pas apte à s'astreindre à une règle sévère et à se priver de tout ce qui peut alléger ses maux. Insensé est celui qui affaiblit volontairement son corps, même dans l'intention de parvenir à la perfection » (*Instructions,* p. 245 ; 206).

A un jeune novice qui demandait la permission de porter un cilice et des chaînes, le staretz répondait en riant : « Que veux-tu que je te dise ? Si un bébé venait me demander une chose pareille, que lui répondrais-je ? Un homme qui boit et mange à sa faim, qui dort tout son saoûl, qui ne peut supporter la moindre réprimande de la part de son supérieur sans tomber dans le découragement, est-il mûr pour porter des chaînes et un cilice ? » (p. 245 ; 205-6).

Lui-même pratiquait une ascèse sévère ; il estimait surtout le jeûne, grâce auquel « le corps devient diaphane et léger » (p. 42 ; 41). Mais quand il s'agissait des autres, il préférait insister sur l'obéissance plutôt que sur des pratiques pénibles. Surtout pour la communauté des moniales qu'il avait fondée, il exigeait une obéissance aveugle, à laquelle répondait souvent un miracle. « La vie quotidienne des sœurs était tissée de petits miracles qu'elles finissaient par accepter comme faisant partie de leur existence sous la conduite de leur Batioushka » (« petit Père », p. 95 ; 85).

5° *La prière.* – Il est difficile de dire comment priait Séraphim pendant ses longues années de solitude. En tout cas, il se plongeait dans la lecture de l'Écriture : dans le courant de la semaine, il lisait le Nouveau Testament tout entier. Parfois, il commentait à haute voix ses lectures, et les moines venaient l'écouter à la porte. On sait aussi que sa « règle de prière » comportait un grand nombre d'invocations, de tropaires et d'hymnes (p. 253-54 ; 211). Mais, quand il s'agissait des autres, ses conseils s'inspiraient de la même modération que pour l'ascèse ; il n'exigeait pas beaucoup de prières vocales, mais plutôt le sentiment de la présence de Dieu, nourri par de brèves invocations, surtout « la prière à Jésus » (cf. DS, t. 8, col. 1142). Même pour les moniales, le Pater, l'Ave Maria et le Credo trois fois par jour devaient suffire, à condition de continuer la prière intérieure au cours de la journée (p. 94, 254 ; 84, 213). Aux laïcs comme aux religieux et religieuses, Séraphim conseillait la communion fréquente : « Celui qui communie non seulement une fois par an, mais souvent, sera béni dès ici-bas. Je crois que la grâce se répand aussi sur la descendance de celui qui communie. Un juste compte plus devant Dieu qu'une foule d'impies » (p. 255 ; 213).

La vie de Seraphim paraît sans doute enveloppée d'un halo de merveilleux. Cependant, à travers les récits qui nous sont parvenus, son exemple et son enseignement gardent une saveur d'originalité, de sagesse concrète, d'amour universel et de joie qui attestent en lui la présence vivifiante de l'Esprit Saint. Il n'est pas surprenant qu'il soit devenu un des saints les plus populaires dans l'Église russe ; son témoignage a d'ailleurs valeur œcuménique, comme en fait preuve le succès des diverses publications qui l'ont récemment diffusé.

La source principale est les *Annales du Monastère Séraphim-Divéyevo* soigneusement compilées par Léonide M. Tchitchakov ; il publia une première synthèse à Moscou, 1896, qui fut complétée en 1903 (rééd. Platina, Californie, 1978). – Les faits racontés par les *Annales* sont repris dans deux vies en russe écrites immédiatement après la canonisation : L.I. Denisov, « La vie, les ' exploits ', les miracles, les instructions spirituelles et la découverte des saintes reliques du vénérable et théophore Père Séraphim, thaumaturge de Sarov » (Moscou, 1904) ; N. Levitskiï, « La vie, les ' exploits ', les miracles et la canonisation de notre Père théophore S. de S. » (Moscou, 1905). Les mêmes faits et textes sont repris dans la trad. franç. d'Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov...,* 1e et 2e éd. citées *supra* (bibliogr. p. 257-64 ; 217-22) ; trad. ital. par G. Dotti, Turin, 1981.

V.N. Ilyn, « S. S. de S. » (en russe), Paris, 1930. – A.T. Dobbie-Bateman, *S. of S. Conversation with Motovilov,* Londres, 1936. – P. Evdokimov, *S. de S.,* dans *Échanges,* n. 40, 1960 ; *S. S. of S. An Icon of Orthodox Spirituality,* dans *The Ecumenical Review,* t. 15/3, 1963, p. 264-78. – Vera Zander, *S. von Sarow,* Düsseldorf, 1965. – *S. of S. 1759-1833. His Life and the Acathistos, Hymn sung to him in the Russian Church,* transl. from the original Slav. by a nun of the Orthodox Bussy-en-Othe Monastery, s d. – O. Clément, *S. Séraphim de Sarov, prophète et témoin de la lumière,* dans *Le visage intérieur,* Paris, 1977, p. 117-56. – T. Špidlík, *Serafimo di Sarov,* dans *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica,* éd. par E. Ancilli et M. Paparozzi, Rome, 1984, p. 621-44. – V. Rochcau, *S. Séraphim. Sarov et Divéyevo. Études et documents* (coll. Spiritualité Orientale 45), Bellefontaine, 1987 : collection d'articles parus dans *Plamia* (Centre russe de Meudon) de 1983 à 1985 et d'un article publié dans *Proche-Orient chrétien* (t. 33, 1983, p. 3-18). – DS, t. 8, col. 1142 ; t. 10, col. 1599.

Thomas Špidlík.

SÉRAPHINE DE DIEU, carmélite, 1621-1699. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – Serafina est née à Naples, le 24 octobre 1621, dans une famille de commerçants aisés. Baptisée le jour de sa naissance, elle reçut le prénom de Prudenza. Sa mère appartenait à l'ancienne famille Strina, de Capri. Deux de ses oncles (Ottavio Pisa, chanoine de la cathédrale de Naples, et Marcello Strina, curé de la cathédrale de Capri) furent ses directeurs spirituels à différentes périodes de sa vie. Serafina eut toujours recours à des conseillers spirituels afin d'éviter les illusions. Dès ses plus jeunes années, elle montra une grande sensibilité à la présence de Dieu dans la vie de tous les jours ; ce fut la caractéristique de toute sa spiritualité.

Jeune adolescente, Serafina passa par une période de relâchement et de mondanité ; mais, à quatorze ans, elle avait retrouvé son équilibre spirituel. Lorsque son père insista pour la marier, elle refusa et, pour prouver le sérieux de ce refus, elle se fit couper les cheveux et revêtit un pauvre habit de tertiaire dominicaine. Son père, furieux, la chassa de sa maison et défendit à sa femme de lui donner même un morceau de pain. Dans cette situation, Serafina fit preuve d'un autre trait de sa spiritualité : elle rendit grâce à Dieu et vit sa main dans le fait de ne pouvoir être accueillie dans sa propre famille.

Jusqu'à l'âge de quarante ans elle vécut dans le monde comme laïque, s'adonnant à la prière et aux

œuvres de charité. Cherchant les traces du Seigneur dans la nature, dans les événements de sa vie et dans les personnes autour d'elle, elle transformait son union à Dieu en charité active ; en 1656 elle prit soin des victimes de la peste avec un tel engagement personnel que ses directeurs, craignant pour sa vie, lui donnèrent l'ordre de se retirer à Capri. Là elle continua à servir dans la mesure où ses directeurs le lui permirent.

Comme Thérèse d'Avila, à qui on l'a souvent comparée, Serafina commença l'œuvre de sa vie à quarante ans. Son oncle Marcello ressentait le manque d'un monastère de femmes à Capri. De son côté, elle se sentait appelée à combler cette lacune. Elle retourna donc à Naples où elle entreprit de recruter des candidates pour son projet, non sans résistance de la part de certaines familles. Le 23 avril 1661, alors qu'elle priait devant une image de Notre-Dame du Mont-Carmel (appelée La Bruna), à Carmine Maggiore, elle fut inspirée d'adopter la règle du Carmel pour sa jeune fondation qui fut, dès le début, un *conservatorio,* un pensionnat pour jeunes filles en même temps qu'un monastère cloîtré avec toutes les structures habituelles : clôture, office de nuit, silence strict.

Antonio de Leo, cousin de Serafina, offrit à la communauté une résidence temporaire. Le 29 avril 1661, la population locale fut invitée à la cathédrale, pour la cérémonie de prise d'habit. Quelques mois plus tard, la communauté s'installa dans des locaux plus grands, mais qui s'avérèrent bientôt trop étroits. On entreprit alors la construction d'un grand monastère et d'une église. Les travaux durèrent plus de dix ans. Serafina, qui avait recours aux Oratoriens pour sa direction, fut aidée spirituellement et matériellement par l'oratorien Vincenzo Avinatori. Celui-ci ayant offert au monastère un souvenir de famille, une image du Sauveur, on eut l'idée de consacrer la maison au Très Saint Sauveur (1675).

Plusieurs autres localités réclamèrent de tels monastères. Le sérieux, la fidélité, et le renom de sainteté de Serafina amenèrent six autres fondations.

Durant deux ans et demi (22 avril 1689-9 octobre 1691), Serafina fut détenue dans sa cellule sans pouvoir en sortir, même pour la messe ou l'office. A Rome, on avait demandé au Saint Office d'enquêter sur son enseignement et son action. Finalement elle fut libérée de cette réclusion forcée, durant laquelle sa plus grande souffrance avait été l'impossibilité de recevoir la communion. Elle continua, selon son habitude, à louer Dieu, même quand elle fut calomniée et interrogée par les enquêteurs ; elle garda l'équilibre entre ses convictions sur l'observance religieuse (même lorsque la prieure qui lui succéda mitigea plusieurs de ses pratiques préférées), et sa détermination de trouver la volonté aimante et miséricordieuse de Dieu même dans sa réclusion. A une époque marquée par les tendances quiétistes de Molinos, l'enseignement de Serafina fut soigneusement examiné. Elle avait déclaré son aversion pour les exagérations de Molinos, plusieurs années avant que l'Église ne le condamne. Tout en poursuivant une correspondance personnelle avec lui, elle maintenait résolument la doctrine traditionnelle du besoin d'un recours constant à l'Humanité du Christ, même dans les plus hauts degrés de la vie spirituelle ; elle en donnait pour preuve la manière dont l'Église priait dans sa liturgie.

Serafina n'eut pas de relations avec les monastères carmélitains. En plus des Oratoriens, elle s'adressa aux Jésuites, surtout pour discerner les grâces extraordinaires qu'elle recevait. Elle se méfiait d'elle-même et faisait appel aux spécialistes pour l'éclairer. Ses dix dernières années ont été les plus douloureuses. La majorité de ses sœurs l'avaient rejetée ainsi que sa conception de l'observance religieuse. Juridiquement, les sœurs étaient des oblates, sans vœux ; elles suivaient à leur manière la règle de sainte Thérèse. Plusieurs requêtes pour obtenir une clôture papale avaient été rejetées par Rome, probablement à la demande des familles.

Plusieurs des sœurs optèrent pour un style de vie monastique moins sévère ; elle se trouva en minorité. Alors qu'elle même continuait à faire preuve de bonté envers ses adversaires, certaines sœurs refusèrent de la visiter lors de sa dernière maladie et se contentèrent d'assister à ses funérailles. Mais, curieusement, après sa mort le 17 mars 1699, il y eut un revirement : toutes les sœurs témoignèrent de sa vertu, vraie, éprouvée, au point que le procès de béatification fut ouvert à Rome en 1769. Il fut arrêté par les troubles de l'Église à la fin du siècle. Une nouvelle tentative fut faite en 1856, mais sans succès.

2. Écrits. – La Congrégation pour la Cause des Saints lança par trois fois des appels pour que tous les écrits de Séraphine soient rassemblés en vue du procès de béatification ; cela était d'autant plus nécessaire qu'elle était suspectée d'hétérodoxie. Après des études qui durèrent plusieurs années, ces écrits furent déclarés libres de tout ce qui pourrait empêcher la poursuite de la cause (15 mai 1745 : *Summarium de Dubio,* Rome, 1793, p. 7). C. de Villiers, dans *Bibliotheca Carmelitana* (t. 2, 1752, col. 728-30) dit que ces écrits remplissent 22 volumes qui sont entre les mains du Postulateur de la cause, le carme Serafino Potenza. Les 22 volumes ont disparu, mais heureusement la *Bibliotheca Carmelitana* en a fait la liste.

Les écrits les plus importants ont été cependant conservés aussi bien dans le procès de canonisation que dans la *Vita* due à N. Squillante. Le procès fait aussi la liste des écrits en les divisant selon leur provenance : Naples ou Capri. Ces derniers comprennent les *Incipits* de chaque « traité ». La plupart des écrits, fruit de la méditation de Séraphine, de sa contemplation et compréhension des mystères de la foi, sont brefs et offrent des descriptions orthodoxes des voies spirituelles. Plusieurs d'entre eux sont le fruit de son obéissance à ses confesseurs et directeurs spirituels qui lui ordonnèrent de mettre par écrit la « sagesse » qui lui avait été accordée.

Le traité le plus connu, *Trattato sopra l'orazione de fede,* 1680 (cf. *Summarium,* p. 108-12) fut écrit à propos de la controverse avec Molinos. *Sur l'Amour de Dieu* (*Sum.,* p. 108-12) souligne un point important de sa doctrine : l'amour de Dieu et sa bonté envers les hommes sont infiniment plus grands que toute perversité humaine. Concrètement, cet amour est vécu dans la « conformité à la volonté de Dieu » (*Sum.,* p. 244-48) ; Serafina y énumère six degrés de conformité à la volonté divine. Le *Traité de la vie commune* (*Sum.,* p. 301-04) contient son enseignement sur la voie dans laquelle ses sœurs sont appelées à vivre leur vocation. Le *Traité sur la vertu d'humilité* (*Sum.,* p. 550-53) contient ses propres expériences. Lorsqu'il a écrit la *Vita,* Squillante avait accès à l'ensemble des écrits de Serafina et il les cite souvent, ce qui fournit des renseignements inaccessibles autrement.

D'autres écrits traitent de : *La Bienheureuse Trinité en général, De chaque Personne, De la procession de l'Esprit Saint du Père et du Fils, De la Génération du Fils, Révélation de la nécessité de l'Incarnation, De la nature du Christ, sa naissance, sa circoncision, De la miséricorde de Dieu envers les pécheurs repentants, Dialogue sur la communion et la profession, Des moyens pour aspirer à Dieu et pour le voir, De la*

beauté de Dieu, ses attributs et sa gloire, A la louange de saint Joseph, Comment faire pénitence, Comment vivre à l'intérieur et à l'extérieur.

D'autres volumes contiennent de nombreuses *Lettres* de Serafina, surtout à ses directeurs spirituels et à ses supérieurs ecclésiastiques. Un grand nombre de ces lettres est cité dans la *Vita*, de même que les récits des visions, révélations et prophéties qui la rendirent célèbre (mais aussi suspecte) à Naples. Elle mit aussi par écrit certaines de ses méditations dont le genre littéraire ressemble à celui des « traités ». Les recherches continuent pour retrouver l'ensemble des ouvrages.

3. Doctrine spirituelle. – 1° Les aspects contemplatifs et joyeux de l'aventure spirituelle de Serafina s'enracinent dans sa conviction inébranlable de « Dieu comme absolu ». Sa prière constante était le « Gloire au Père... » ; elle avait demandé qu'après sa mort on se souvienne d'elle uniquement par cette doxologie.

Elle avait l'expérience d'un *eschaton* anticipé ; elle écrit qu'elle avait été ravie dans le monde « réel », éternel, du ciel : « Vidi la bellezza delle Divine Persone nella natura divina. Vidi la generazione eterna del Verbo e la produzione dello Spirito Santo, e gl'infiniti loro contenuti, e naturali bellezze, e le naturali operazioni semplici invariabili, ed eterne fra loro. Vidi gli abissi eterni, e increati Oceani di beni, e contenti eterni, Oh tratti e stringimenti di Dio dolci, gentili e garbati, che feriscono e rapiscono tutti tutti li Beati ; e egli stesso ne giubila di se stesso. Oh Bellezze eterne ! » (Action de grâces après la communion, décembre 1671, dans *Vita*, p. 196-97).

Peu préoccupée de méthode, Serafina est éloquente quand elle décrit le contenu de son expérience. Son entrée dans le conseil éternel de Dieu lui donna une connaissance expérimentale et pure de la vérité. La vie interne de la Trinité est vraie vie et amour : « Intesi come tutte le cose sono fatte per il Verbo, et intesi questo Verbo di Dio essere una parola detta dalla bocca di Dio, e sempre la sta dicendo, e ab eterno sempre l'ha detta, e la dira, e che non può dire altra parola di questa » (*Vita*, p. 198). La sainte humanité du Christ est le « secretario di Dio, alla quale comunicò il suo santo volere » (*ibid.*).

2° *La dominante de la spiritualité* de Serafina est l'Amour qu'est Dieu. Elle décrit son expérience sur ordre de l'obéissance : « In quanto mi ricordo, io non ho in tutta la mia vita avuto altro oggetto, che solo Dio, con ardente desiderio di notte e di giorno, ed io in lui solo ho pensato, ed in lui è tutto il mio desiderio e lui è tutto il mio tesoro, ed ogni bene, ritrovando, in lui solo il mio aiuto, avendo conosciuto che mi tirava a se, parendomi, che solo il mio corpo stasse in terra, e l'anima in Lui » (*Sur l'Amour de Dieu*, dans *Sum.*, p. 108). La bonté, la beauté et la miséricorde de Dieu sont exaltées dans de nombreuses exclamations qui creusent moins leur signification qu'elles ne disent l'émerveillement contemplatif, la crainte, la louange, l'action de grâces. Elle passe beaucoup plus de temps à admirer et à bénir Dieu pour sa condescendance qu'à regarder sa propre misère ou ses vertus. Ce trait donne à la vision de Séraphine un caractère optimiste, malgré les obstacles et les persécutions qu'elle a rencontrées.

Avec le réalisme des saints, elle distingue différents niveaux de conformité à la volonté de Dieu (*Trattato*, dans *Sum.*, p. 244-48) : 1) Il y a ceux qui sont attachés à leurs dons humains et qui se conforment à la volonté de Dieu par force et sans enthousiasme, comme par fatalité ; – 2) ceux qui cherchent à modérer leurs passions, qui sont ouverts à la volonté de Dieu et qui, après une chute, reviennent à Dieu, pleurant et regrettant leur conduite ; – 3) ceux qui reconnaissent Dieu comme le Seigneur de tout et qui sait ce qui est le mieux pour eux ; ainsi les adversités sont-elles par eux acceptées plus paisiblement, car ils s'abandonnent à Dieu qui sait tout ; – 4) ceux qui acceptent joyeusement tout ce que Dieu veut ; – 5) ceux qui en tout sont morts à leur propre vouloir ; – 6) ceux qui sont tellement transformés que non seulement ils font la volonté de Dieu avec joie, mais ils sont possédés par la volonté de Dieu au point qu'elle devient une part d'eux-mêmes, leur propre volonté n'étant pas séparée de la volonté divine.

L'amour pour Dieu embrasse non seulement sa personne, mais se répand sur ses multiformes manifestations ; en fait on devrait « trouver Dieu dans toute situation, place, personne ». On a là une constante dans la vie de Serafina ; dès ses plus jeunes années elle vécut sa maxime préférée : « Cavate da tutte le cose il frutto di lodare, e benedire il Signore, perchè tutte le cose sono tante lingue, che predicano Dio » (Maxime 11, dans *Vita*, p. 130). De la beauté et de la grandeur du ciel étoilé, elle s'élevait vers le Créateur plus grand encore. Le soleil lui rappelait le vrai soleil de l'âme, Jésus Christ ; elle disait que sans le soleil la terre ne produirait pas de si bons fruits, ainsi sans Jésus notre âme ne produirait rien de bon (*Vita*, p. 54-55).

Lors de ses rencontres avec les autres, elle élevait facilement son esprit vers Dieu. Elle disait que, s'émerveillant des trois facultés d'une personne, facultés qui maintenaient l'unité de sa nature, elle ne pouvait s'empêcher de voir l'image du Dieu Un et Trine. Même la vie commune au monastère était pour elle image, quoique très imparfaite, des trois Personnes divines dans la joie parfaite de leur bonté infinie, de leur beauté, vérité et communion.

3° La présence du Christ dans l'*Eucharistie* était exprimée et appréciée d'une manière très concrète. Aucune privation n'avait été ressentie plus vivement par Serafina durant sa réclusion que son abstinence forcée de la communion. Quand elle fut libérée, elle écrivit à ses amis leur demandant de se réjouir avec elle parce qu'elle pouvait de nouveau recevoir Jésus (*Vita*, p. 229). Tout en reconnaissant que Dieu ne l'avait jamais privée de sa miséricorde et l'avait consolée dans les différentes situations, cependant rien ne pouvait remplacer pour elle la communion qui, outre la joie, procurait « un certo vigore di spirito, che dà ristoro e fortezza per soffrire la penalità e miserie alle quali è soggetta la nostra umanita... » (*Vita*, p. 225). Serafina vivait alors ses expériences mystiques les plus fortes et elle percevait clairement aussi les effets de guérison de la communion. Elle comprenait le rôle irremplaçable de l'Eucharistie dans la vie spirituelle, du début à la fin. Son sens catholique combinait une expérience subjective de la présence aimante, envahissante, unique du Christ, avec la présence objective, réelle dans l'Eucharistie : cette symbiose est un trait remarquable de sa spiritualité.

Serafina était aussi attachée à la *liturgie* ; elle comprenait les célébrations liturgiques comme le « sensus ecclesialis ». Elle réfute Molinos par la preuve de la liturgie ; contre son idée d'une « prière de foi pure », sans intervention d'actes humains, Séraphine répond : « Leggiamo nelle vite de' santi, ch'essi nelle solennità dei misteri, che la nostra Santa Madre Chiesa usa far festa, e rappresentarceli ogni anno, vi si apparecchiavano con maggiori atti di virtù, e penitenze particolari, con più continue meditazioni dei medesimi misteri... » (*Lettere*, dans *Vita*, p. 203).

4° *La prière.* – Serafina, illettrée, non seulement a pris des positions nettes sur la question de la « prière de foi pure » de Molinos, mais elle fit aussi brûler les copies de son livre qui se trouvaient au monastère, et cela bien avant que l'Église ne condamne cette œuvre. A l'affirmation que les facultés de l'homme et leur usage sont un obstacle à l'œuvre du Saint Esprit pour la sanctification des âmes, Serafina répond par la distinction classique entre une prière formée par nous-mêmes et une prière accordée par le Seigneur. Cette dernière est pur don et on n'en doit pas présumer. Elle cite l'exemple des saints, mais surtout du Christ. Le Christ est venu sur terre pour être notre Voie, notre Vérité et notre Vie. Il est notre « grand Frère, notre Compagnon, notre Maître ». La voie la plus sûre est de le regarder, comme il a vécu, souffert, comment il est mort et est ressuscité pour notre salut. Elle conseille de méditer les mystères de la vie du Christ. Certains parviennent à la prière de quiétude, mais seulement après avoir parcouru la voie de la prière méditée qui utilise les facultés humaines et qui a été soumise à une grande purification. Elle est scandalisée à la simple idée que l'Humanité du Christ puisse être un obstacle à la prière.

Serafina insiste sur le fait que, lorsque la prière intérieure est simplifiée au point qu'il n'y a pas multiplicité d'actes individuels successifs, alors c'est Dieu qui agit en nous. Dieu n'est pas une monade passive ; il est suprêmement actif ; on doit accepter son don avec humilité et reconnaissance. Si ce n'est pas le cas, alors on doit demeurer ferme dans la voie ordinaire de l'Humanité du Christ.

Elle décrit la prière contemplative de foi dans laquelle on s'abandonne totalement aux avances de Dieu, avec une entière liberté et la simplicité d'un enfant (*Sum.*, p. 90). Utilisant des images nuptiales, elle fait remarquer que, pour une telle expérience, il faut porter la robe nuptiale de la plus noble pureté. L'âme ne doit pas diriger son attention sur elle-même et sur son indignité, mais plutôt sur Celui qui « la tiene addormentata come bambina nelle sue dolci braccia, e con facilità e propinquità se li dona spesso, ed è sempre Dio suo » (*ibid.*). L'initiative vient de Dieu et c'est lui qui agit ; la personne doit seulement adhérer entièrement à sa volonté en tout ce qui lui arrive.

5° Pour Serafina, la vie religieuse ou la *vie commune* est une manifestation eschatologique (*Trattato,* dans *Sum.*, p. 301). Elle applique le *psaume* 133 (« Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum ») à la vie commune ; celle-ci est sur terre une participation à la vie commune de la Trinité, que les élus dans le ciel partagent dans un état glorieux et définitif. Elle considère les communautés religieuses comme un prolongement de la communauté apostolique de Jérusalem. Les autres pratiques religieuses comme le jeûne, les mortifications, finiront un jour, mais la communauté se poursuit dans l'éternité. Cette vie communautaire est maintenue par l'esprit et par le vœu de pauvreté.

6° Avec son approche typiquement contemplative, Serafina envisage l'*humilité* du côté de Dieu. Son infinie bonté, pureté, vérité, sont une réalité ; elles sont la source de tout ce qui est bon, pur et vrai en elle. D'elle-même, elle ne peut même pas dire un « Ave Maria » correctement. Elle se compare à une trompette abandonnée dans un coin, qui ne produit de musique que si Dieu y souffle. « Tanto fo qualche cosa di bene, quanto Dio mi muove » (*Trattato,* dans *Sum.*, p. 350). Sa prière constante était : « Signore, liberatemi di me stessa ». On l'accusa d'être un tyran, perturbatrice, ivrogne, une pécheresse ignorante... Elle était convaincue que d'elle-même elle était pire que tout cela, mais elle refusait de se laisser embourber dans ses misères. Elle demandait courage et sagesse pour la poursuite de la perfection. Les saints nous montrent le chemin : « E così seremo veri umili, e abiteremo nella verità ; è questo, che dico, è verità chiara » (*Vita,* p. 356).

Procès de Capri : *Beat. et Canon. V. Servae Dei Seraphinae de Deo. Informatio super signatura Commissionis in introductionis Causae* (47 p.) et *Summarium super signatura...* (296 p.), slnd ; – *Positio super dubio an constet de validitate et relevantia processus,* Rome, 1779 et 1792 ; – *Positio super virtutibus,* Rome, 1865 (contient *Informatio,* 63 p., *Summarium super dubio an constet de virtutibus,* 487 p., *Summarium additionale,* 46 p., *Animadversiones R.P. Promotoris Fidei,* 47 p., *Summarium objectionale,* 42 p., *Responsio ad Animadversiones,* 268 p.).

N. Squillante, *Vita della V. M. Suor Serafina di Dio, Fondatrice di sette Monasteri dell'Ordine Carmelitano,* complétée par Tomaso Pagani, Naples, 1723 ; 2e éd., Venise, 1743. – Gabriel Wessels, *Vita V. Seraphinae de Deo (ex processu beatificationis),* dans *Analecta Ord. Carmel.*, t. 6, 1927-1929, p. 410-42. – Norman Douglas, *Siren Land,* West Drayton, 1948, p. 142-76. – Giancrisostomo d'Antonio, *Madre Serafina di Dio,* Naples, 1962. – Joachim Smet, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mt. Carmel* (4 vol., Darien-Illinois, 1975-1982), t. 3, p. 502-10. – R.M. Valabek, *Prayer life in Carmel,* Rome, 1982, p. 119-27.

Redemptus Maria VALABEK.

SÉRAPHINE-ANDRÉE BONASTRE, carmélite, 1571-1649. – Née à Valence (Espagne), le 9 novembre 1571 semble-t-il, Serafina Andrea Bonastre fut baptisée le 29 dans la paroisse de San Martin. Elle prit l'habit au Carmel valencien de la Encarnación (10 novembre 1587) et y fit profession le 25 janvier 1588 (détails donnés par Ximeno d'après les archives de la paroisse et du couvent).

Sous la direction de ses confesseurs Serafina fit de rapides progrès ; elle se confessa en particulier au carme Juan Sanz (DS, t. 13, col. 344-48) à partir de 1590 environ ; celui-ci l'introduisit peu à peu dans la pratique du recueillement intérieur et dans une vie spirituelle affective, alors que jusqu'alors elle cheminait par la méditation discursive à l'aide du *Libro de la oración y meditación* de Luis de Granada (DS, t. 9, col. 1043-54). Quelques années plus tard, Jérónimo Gracián (t. 8, col. 920-28), qui rencontra et confessa quelquefois Serafina, témoignera dans des lettres de sa profondeur spirituelle (*Obras,* éd. Silverio de Santa Teresa, t. 3, Burgos, 1933, p. 380-82).

En 1615, les supérieurs de l'ordre confièrent à Serafina la fondation du monastère de la Encarnación de Saragosse, fondé par Ana Carrillo, dirigée d'Antonio Oliván de Maldonado (DS, t. 11, col. 771-73), qui entrera elle-même dans ce couvent. Serafina y établit l'observance régulière selon les exemples de Thérèse d'Avila pour laquelle elle avait grande admiration et dévotion. Elle fut prieure à plusieurs reprises et aussi maîtresse des novices. Sous sa direction, le couvent connut une vie spirituelle intense dont témoignent divers textes dus à des Carmélites dont on a rédigé la biographie, comme María Josefa de Jesús Navarro et les trois sœurs Escobar : María, Margarita et Mariana. Serafina mourut le 7 avril 1649, âgée de 78 ans (et non de 82 comme écrit Lumbier).

Sur ordre de ses supérieurs et confesseurs, elle avait rédigé diverses relations de sa vie spirituelle qui ont été éditées sous le titre de *Favores celestiales* à la suite de sa biographie par le P. Raimundo Lumbier ; ces textes avaient été révisés et répartis en chapitre par le jésuite José Andrés † 1676 et commentés par un autre jésuite, Pedro de Oxea † 1683. Ces textes, brefs, simples et discrets, révèlent les dominantes de la vie spirituelle de Serafina : vie d'oraison, dévotion à l'Humanité du Christ et à sa Mère, souci des besoins de l'Église. L'influence de Thérèse et de Marie-Madeleine de Pazzi est évidente. On y lit aussi d'intéressants détails sur d'autres Carmélites du couvent et on y entrevoit la vitalité du monastère de la Encarnación en ces années.

Raimundo Lumbier, *Vida de la V.M. Sor Serafina Andrea Bonastre...*, Saragosse, 1675. – José Andrés, *Nueva maravilla de la gracia en la santa y penitente vida de... Sor Maria Josefa de Jesus* (Navarro), Saragosse, 1676, surtout p. 406-08, 424-38. – Jacobus a Passione Domini, *De stralen van... Elias*, Liège, 1684, p. 137-63. – R. A. Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva y Vicente, y de sus tres hijas* (les 3 sœurs Escobar), Pampelune, 1746, surtout p. 1-9. – V. Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia*, t. 2, Valence, 1749, p. 363-64. – Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 727-28.

P.M. Garrido, *El carmelita Juan Sanz...*, dans *Carmelus*, t. 17, 1970, p. 19-20 ; *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982, p. 27-30 ; *Una experiencia de espiritualidad mariana... El monasterio carmelita de la Encarnación de Zaragoza*, dans *Carmelus*, t. 35, 1988, p. 33-66.

Pablo M. Garrido.

SÉRAPION DE THMUIS (saint), moine puis évêque égyptien, 4e siècle. – 1. *Le personnage.* – 2. *Inventaire critique des œuvres.* – 3. *Enseignements.* – 4. *L'Euchologe dit de Sérapion.*

1. **Le personnage.** – Parmi les moines ou évêques d'Égypte qui ont porté le nom de Sérapion (les Grecs écrivent plus souvent Sarapiôn), il en est un que la tradition a sorti de l'ombre : Sérapion de Thmuis, dans le delta du Nil. Né vers le début du 4e siècle, on ignore la date de sa mort, sûrement après 362. On lui décèle neuf titres de notoriété : moine et confident de saint Antoine, ami de saint Athanase, polémiste, commentateur des Écritures, écrivain ascétique, épistolier, liturgiste, confesseur de la foi.

Le titre de « confesseur de la foi » repose sur l'affirmation de Jérôme (*De viris illustribus* 99, éd. E.C. Richardson, TU 16/1, Leipzig, 1896, p. 47) : « sub Constantio principe etiam in confessione inclytus fuit ». Il semble établi qu'il mourut dans les persécutions et en exil, en raison sans doute de sa solidarité avec Athanase. Son titre de liturgiste est contestable ; en tout cas il pourrait ne pas être le rédacteur final de l'*Euchologe*, par lequel il est pourtant plus connu.

Une lettre d'Athanase (*Ep. ad Dracontium* 7, PG 25, 622a) nous apprend que Sérapion fut *moine* et même supérieur d'un monastère. Il jouissait de la confiance d'Antoine, qui lui racontait fréquemment ses visions et, à sa mort, lui légua une de ses tuniques de peau (Athanase, *Vita Antonii* 82 et 91, PG 26, 957ab, 972b).

Plusieurs témoignages confirment qu'il devint *évêque*. La lettre d'Athanase à Dracontius (*loc. cit.*) propose à celui-ci l'exemple de Sérapion pour l'engager à accepter l'épiscopat. Une lettre d'Athanase à Sérapion lui enjoint, comme évêque, de communiquer aux fidèles la date de Pâques (texte latin traduit du syriaque en PG 26, 1412-13). G. Bardy (*S. Athanase*, 2e éd., Paris, 1914, p. 74-75) situe cette lettre en 340 ; G.H. Opitz (*Athanasius Werke*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1935, p. 178, n. 1) la situe en 336, lors de l'exil à Trèves ; mais l'*Index syriaque des lettres festales* (SC 317, 1985, p. 239 ; cf. p. 287-88, n. 37-38) conduit à la dater de 340. En 353, Sérapion, « homme très pieux dans sa vie et habile à parler », est envoyé, à la tête d'une délégation de cinq évêques et trois prêtres égyptiens, à Rome auprès du pape Libère et de l'empereur Constance pour tenter de le défendre contre ses adversaires ariens (Sozomène, *Hist. eccles.* IV, 9, 6 ; GCS 50, 1957, p. 149 ; cf. *Histoire acéphale*, SC 317, p. 140-42). De plus, dans la liste dressée par Athanase des évêques présents au synode d'Alexandrie en 346, l'un des deux Sérapion semble bien être celui de Thmuis (*Apologia contra Arianos*, éd. Opitz, t. 2, p. 128-30).

La sollicitude pastorale de Sérapion se révèle dans les questions qu'il adresse à quatre reprises à Athanase sur l'Esprit Saint pour combattre les Pneumatomaques de son diocèse ; nous avons seulement les réponses d'Athanase (PG 26, 529-676 ; trad. allem. J. Lippl, *Bibliothek der Kirchenväter*, 2e série, t. 13, Kempten, 1913 ; trad. franç. et introd. de J. Lebon, *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, SC 15, 1947). Ces questions attestent aussi l'activité de Sérapion comme polémiste, mais celle-ci se manifeste surtout dans le traité *Contre les Manichéens*.

2. **Inventaire critique des œuvres.** – Jérôme (*De vir. ill.* 99) attribue à Sérapion un traité *Contre les Manichéens*, un livre *Sur les titres des Psaumes* (perdu) et des *Lettres* « utiles à diverses personnes » (les fragments cités plus loin montrent que le recueil comprenait au moins 55 pièces). Ce catalogue est à compléter d'après des écrits ou fragments découverts, parfois seulement en traductions anciennes.

On reconnaît habituellement *l'authenticité* des œuvres suivantes : 1° Contre les Manichéens (*Kata Manichaiôn*). – L'éd. critique de R.P. Casey, *S. of Th. Against the Manichees* (Harvard Theological Studies xv), Cambridge Mass. et Londres, 1931, est seule valable ; les éd. antérieures (A. Gallandi, *Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 5, Venise, 1769, p. 52-61, reprise en PG 40, 900-24 ; P.A. de Lagarde, Berlin, 1859) relevaient toutes de mss dépendant du ms grec 27 de Gênes, Bibliotheca della Missione Urbana (11e s.) où le traité de Sérapion est mêlé à celui de Titus de Bostra (cf. sa notice, DS, t. 15) par suite d'une inversion des folios ; l'éd. de Casey est basée sur le ms Athos Vatopedi 236 (12e s.) où les deux traités ne sont pas confondus (cf. introd., p. 3-4).

R.P. Casey, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Th.*, dans *Harvard Theological Review*, t. 21, 1928, p. 97-111. – A. Peters, *Het Tractaat van S. van Th.*, dans *Sacris Erudiri*, t. 2, 1949, p. 55-94.

2° Lettres. – 1) *Ep. ad Eudoxium*, PG 40, 924-25, d'après A. Mai, *Classicorum Auctorum*, t. 5, Rome, 1833, p. 364. – 2) *Ep. ad monachos*, PG 40, 925-41, d'après A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. 4, Rome, 1840, p. xlv-lxvii (J. Paramelle estime que cette lettre est d'un autre Sérapion, cf. CPG 2, n. 2487). – 3) Fragment de l'*Ep.* 23, éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris-Rome, 1888, p. 47, tiré du *Coislin* 279 (également dans les *Sacra parallela*, PG 96, 512a). – 4) Deux fragments de l'*Ep.* 55, dans *Sacra parallela*, PG 96, 481d-484a. – 5) *Ep. ad Antonii discipulos* (après la mort d'Antoine en 356), en syriaque et en arménien ; éd. des deux textes et trad. lat. par R. Draguet, *Une lettre de S. de Th. aux disciples d'Antoine...*, dans *Le Muséon*, t. 64, 1951, p. 4-17. – 6) Fragment d'une *Lettre aux évêques confesseurs* ; éd. P. Martin, dans

Pitra, *Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, t. 4, Paris, 1883, p. 214-15 ; le fr. est tiré du *Florilegium Edessenum anonymum* en syriaque (British Mus. syr. Add. 12156, écrit avant 562) ; ce florilège a été édité par I. Rucker, *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss.*, 1933/5 ; cf. notre texte p. 28.

3° Fragments divers. – 1) D'une homélie *Sur la virginité*, éd. Rucker, *ibid.*, p. 27 (syriaque). – 2) D'un ouvrage incertain, éd. dans Pitra, *Anal. sacra Spicil.*, t. 4, p. 215, et dans Rucker, *ibid.*, p. 29. – 3) Trois fragments d'un *Commentaire sur la Genèse* ; éd. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (Studi e Testi 201), Rome, 1959, p. 104. – 4) D'après certains mss, le 4e des apophtegmes de la Série alphabétique mis sous le nom de Sérapion (PG 65, 416d-417a) serait de Sérapion de Thmuis ; L. Regnault, *Sentences des Pères du désert. Série alphabétique*, Solesmes, 1981, p. 301 (texte traduit p. 303), estime qu'il provient plutôt de Jean Cassien, *Conférences* 18,11.

Sont réputés *inauthentiques* : 1) La lettre dogmatique *Peri Patros kai Huiou* (à la suite de l'Euchologe dans le ms de l'Athos, cf. *infra*) ; éd. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke...*, TU 17/2, p. 21-25. – 2) La *Vie copte et syriaque de Macaire d'Égypte* ; la *Vie arabe de Jean Baptiste* ; le *Paschale Carmen* (cf. Peters, *Het Tractaat...*, p. 58). Nous traitons à part de l'Euchologe. – Cf. CPG 2, 1974, n. 2485-95 (œuvres authentiques), 2500-04 (*spuria*).

2. **Les enseignements.** – Ce que l'on a conservé des écrits de Sérapion est trop mince et trop hétérogène pour représenter une pensée vraiment originale. Il faut donc renoncer à une synthèse qui serait artificielle. Il suffit de recueillir les enseignements des principaux écrits.

1° Contre les Manichéens. – Sur la doctrine de Mani et de ses disciples, voir l'art. *Mani et Manichéisme*, DS, t. 10, col. 198-215 (avec sa bibliographie). Selon Bardy (DTC, t. 9/2, col. 18) et Casey (introd., p. 17), Sérapion n'avait qu'une connaissance plutôt vague de cette doctrine complexe. Il en connaissait cependant les bases, et surtout les « retombées » chez certains de ses moines et de ses fidèles. Il ne s'engage pas dans une discussion proprement philosophique, mais en réfute les fondements en s'appuyant surtout sur l'Écriture. Le manichéisme s'était largement répandu en Égypte. Si l'on en croit Eutychius, archevêque melkite d'Alexandrie au 10e siècle, les évêques et moines étaient si marqués par cette doctrine que le patriarche Timothée (380-385) dût ordonner à ses clercs de manger de la viande le dimanche pour qu'il pût distinguer ceux qui étaient ralliés à la secte (*Annales*, trad. lat. de Pococke, PG 111, 1023 ; mais le texte d'Eutychius a été largement interpolé ; la relation est bien simplifiée dans la trad. récente de M. Breydy, basée sur un ms probablement autographe ; cf. CSCO 472, 1985, p. 68-69). Même si l'on admet que ce récit est exagéré, il reste que le combat de Sérapion était justifié, et qu'il aboutit sans doute à remettre des fidèles dans le droit chemin.

Le traité compte 54 chapitres : les trois premiers et une partie du 4e servent d'introduction, puis la discussion s'étend jusqu'au ch. 53, dont la finale sert de conclusion avec le ch. 54.

La substance du corps n'est pas mauvaise ; en soi, il n'est ni bon ni mauvais, tout dépend de la libre volonté (*proairèsis*) du sujet (5-11). Il n'y a pas un double principe dans l'homme : le corps qui viendrait de Satan et l'âme qui viendrait de Dieu. Le corps comme l'âme peuvent être bons ou mauvais, selon le choix de la volonté (12-20). Sérapion rejette la thèse de deux âmes : l'une bonne, principe du bien, et l'autre mauvaise, principe du mal. La nature reste la même, les changements viennent de la volonté : les saints n'ont pas été vainqueurs par leur nature mais par leurs vertus (21-25).

Sérapion s'en prend alors aux bases mêmes du manichéisme et réfute l'affirmation de deux principes éternels et indépendants : Dieu comme principe du Bien et Satan comme principe du Mal. Il montre qu'il serait insensé de dire que le Mal pourrait ravir la Lumière, c'est-à-dire Dieu, car Dieu est éternel et impassible (26-35).

Vient ensuite la discussion sur la Loi. Les Manichéens acceptaient l'Évangile, mais rejetaient l'Ancien Testament comme œuvre du Principe du Mal. Cette thèse est amplement réfutée. Le Christ en effet est le but (*telos*) de la Loi ancienne ; c'est par elle que nous connaissons le Christ et lui-même s'est maintes fois référé à la Loi. Rejeter la Loi conduirait donc à rejeter aussi l'Évangile. La Loi vient de Dieu ; elle ne contient rien d'inconvenant : elle condamne le vice et encourage les vertus comme la prudence, la sobriété, la force et la justice (36-50). Enfin, le fait que le Christ ait pris un corps rend impossible la croyance que le corps trouve son origine dans le diable. Les Manichéens sont des charlatans et des faux prophètes ; nous pouvons échapper à leurs tromperies par un savoir éclairé (*epistèmè*) et par la vigilance (*grègorèsis*) (54).

2° Le commentaire biblique. – Sur *Gen.* 1,1, Sérapion affirme que « le Christ Jésus est le commencement de toutes choses ». « Par son Verbe, Dieu a fait le ciel et la terre » (cf. *Col.* 1,16 ; *Jean* 1,1-3). Sur *Gen.* 1,26, il tient que « ce qui est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu est l'homme intérieur, incorporel, invisible, incorruptible et immortel ». De *Gen.* 3,15, il tire que le singulier *tou spermatos* désigne le Christ, « enfanté, sans sperme, par la Vierge sainte ».

Ces trois brefs fragments ne permettent pas de caractériser la méthode exégétique de Sérapion. On reconnaîtra cependant qu'il s'appuie sur le sens littéral pour découvrir un sens spirituel, dans une orientation christologique (cf. aussi *Contre les Man.* 40, avec le terme *oikonomia*). Il se conforme ainsi à la tradition allégorisante de l'École d'Alexandrie.

3° L'écrivain ascétique. – La *Lettre à Eudoxe* est d'abord un encouragement à supporter courageusement sa maladie : il n'y a qu'un vrai mal, qui est le péché. La finale semble faire allusion aux épreuves de l'Église : « Il faut supporter les tempêtes et les tumultes de la vie, regarder vers la fin et savoir que Dieu est le maître : il relâche un moment puis reprend le gouvernail, il se retire un moment puis il préside à nouveau, et l'Église n'est jamais abandonnée, car les puissances de l'enfer ne prévaudront pas sur elle. Montre donc la constance de ta vertu devant le Dieu qui voit tout, afin que tu puisses exceller en toutes choses » (PG 40, 925a).

La *Lettre aux solitaires* après la mort d'Antoine révèle la sensibilité monastique de Sérapion. Un trait du personnage d'Antoine semble le fasciner : sa vocation d'intercesseur. « Il fut un grand intercesseur pour le monde », « un grand vieillard qui pria constamment pour le monde » ; « constamment, il gardait ses mains saintes élevées vers Dieu pour éviter que tombe sur le monde la colère de Dieu » ; à l'instar

d'Aaron, l'intercession d'Antoine « fut l'encens qui permit que la colère de Dieu ne tombât pas sur l'Égypte ». Ses disciples sont invités à « se conformer à son image et à sa doctrine... par une ascèse dure, vigilante, austère ». Nombreux, ils doivent unir leurs efforts pour perpétuer « l'immense puissance médicinale et transformatrice » du maître. Ils y arriveront par « la sainteté de leur vie » et « la pureté de leur prière » (trad. Lebon).

Les professions de foi. – On peut grouper sous ce titre trois fragments dont nous ignorons le contexte. Le premier affirme l'indéfectibilité de la foi : « Jamais aucune hérésie n'a vaincu l'Église ; toujours elle fait rage (*mainetai*), mais à peine a-t-elle un peu progressé qu'elle se dissipe aussitôt » (*Ep.* 23, fragment). Le second concerne l'enfantement virginal de Marie, et son caractère inouï : « Elle vit une nouvelle manière d'enfanter en dehors des habitudes des femmes, car celui qu'elle mit au monde était Dieu et celle qui enfanta était vierge » (Homélie *Sur la virginité*). Le troisième, dans la *Lettre aux moines confesseurs,* met en relief leur foi en la divinité du Fils : « Vous avez communié à ses souffrances, sachant qu'il est le Fils de Dieu, semblable au Père, toujours avec celui qui l'a engendré et à l'origine des choses visibles et invisibles. A la plénitude des temps, il se fit homme et endura les souffrances de la Croix pour toutes les générations » (*Florilegium Edessenum,* p. 28).

4. L'Euchologe dit de Sérapion. – 1° Éditions et traductions. – C'est A. Dimitrijevskij qui découvrit cet Euchologe dans la Bibliothèque de la Grande Laure de l'Athos (ms B 29, coté 149). Il le publia aussitôt : « Un Euchologe du 4e s. de Sérapion, évêque de Thmuis », dans *Trudy* (Revue de l'Académie ecclésiastique de Kiev), t. 2, 1894, p. 242-47, suivi d'une trad. en russe et de brèves notes. L'éd. est signalée et commentée par A. Pavlov, *Kronika Byzantina,* t. 1, 1894, p. 207-13 ; signalée seulement par E. Kurtz, *Byzantinische Zeitschrift,* t. 4, 1895, p. 193. Cette éd. passa inaperçue ; en 1898, Wobbermin découvrit le même ms et publia aussi l'Euchologe, suivi du texte *Peri Patros kai Huiou* : G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis,* TU 17/2, Leipzig, 1898, p. 4-25. L'éditeur donne un texte plus sûr et précise les citations bibliques ; en 10 pages de commentaire, il attribue l'ensemble à Sérapion de Thmuis et voit dans le document un bon témoin de la liturgie alexandrine au 4e siècle.

Le texte est à nouveau édité, avec notes, par F.E. Brightman, *The Sacramentary of S. of Th.,* dans *Journal of Theological Studies,* t. 1, 1899-1900, p. 88-113, 247-77 ; mais ici l'ordre des pièces est modifié, le texte restant pratiquement identique ; nouvelle éd. par F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* t. 2, Paderborn, 1905, p. XL-XLII, 158-203, qui suit l'ordre de Brightman.

Trad. angl. avec introd. et notes par J. Wordsworth, *Bishop Serapion's Prayer-Book,* Londres, 1899 ; éd. rev. 1923 (réimpr. Hamden, 1964). – Trad. all. par R. Storf, *Bibliothek der Kirchenväter* 5, Kempten et Munich, 1912, p. 135-57. – Trad. franç. de l'anaphore par L. Duchesne, 5e éd., Paris, 1925, p. 78-80, reprise avec le texte grec en regard par H. Leclercq, DACL, t. 11/1, 1933, col. 609-11 ; trad. complète (dans l'ordre de Brightman) par A. Hamman, *Prières eucharistiques des Premiers Chrétiens,* 17e éd., Paris, 1952, p. 179-200 (éd. revue, 1981).

2° Contenu. – Nous présentons les titres des 30 prières dans l'ordre du ms (= Wobbermin), avec entre parenthèses le numéro adopté par Brightman et Funk.

1 (13) Prière de prosphore (préface et anaphore) de l'évêque Sérapion. 2 (14) Après l'oraison (dominicale) : prière durant la fraction. 3 (15) Après la distribution du Pain fractionné aux clercs : imposition des mains sur le peuple. 4 (16) Prière après la communion du peuple. 5 (17) Prière sur l'huile et l'eau offertes. 6 (18) Après la bénédiction de l'eau et de l'huile : imposition des mains.

7 (19) Sanctification des eaux. 8 (20) Prière pour ceux qui vont être baptisés. 9 (21) Prière après la renonciation. 10 (23) Prière après l'accueil. 11 (24) Prière après le baptême et la remontée des fonts.

12 (26) Imposition des mains pour l'ordination des diacres. 13 (27) ...pour l'ordination des prêtres. 14 (28) ...pour l'ordination de l'évêque.

15 (22) Prière de Sérapion évêque de Thmuis : pour l'onction de ceux qui vont être baptisés. 16 (25) Prière sur l'huile dont sont oints les baptisés. 17 (29) Prière sur l'huile des malades ou sur le pain ou l'eau. 18 (30) Prière pour un défunt à son enterrement.

19 (1) Première prière du dimanche. 20 (2) Prière quand on se lève après l'homélie. 21 (3) Prière pour les catéchumènes. 22 (7) Prière pour les malades. 23 (9) Prière pour la fertilité. 24 (10) Prière pour l'Église. 25 (11) Prière pour l'évêque et l'Église. 26 (12) Prière de génuflexion. 27 (5) Prière pour le peuple.

28 (4) Imposition des mains sur les catéchumènes. 29 (6) ...sur les laïcs. 30 (8) ...sur les malades.

Nous sommes en présence d'un véritable sacramentaire, où l'on distingue facilement six groupes : 1) de la prière eucharistique à l'imposition des mains en finale de la célébration (1-6) ; 2) un rituel du baptême (7-11) ; 3) un rituel d'ordinations (12-14) ; 4) diverses bénédictions (15-18) ; 5) Prières pour la liturgie de la Parole (19-27) ; 6) trois prières d'imposition des mains (28-30).

3° Unité du recueil. – Tenir pour l'unité de l'Euchologe ne signifie pas qu'on puisse prouver que les 30 prières ont été composées par un seul et même auteur. Dans l'aire de la liturgie des formules et des prières circulent qu'un évêque peut apprécier et adopter pour constituer l'euchologe de son église. Il se peut cependant que l'évêque devienne rédacteur partiel, en modifiant les prières pour y introduire des formules théologiques, des accentuations pastorales, des tournures stylistiques auxquelles il tient particulièrement.

C'est pourquoi la seule méthode qui permette de vérifier l'unité d'auteur (ou de rédacteur final) d'un *corpus* liturgique est de mener une analyse contextuelle, à la manière non d'un index des mots mais d'une concordance des formules. En effet, le vocabulaire et le style constituent finalement un *système,* conscient ou non, dans lequel jouent des lois d'équilibre, de relation, d'opposition entre les idées et les mots. Pour avoir mené minutieusement cette analyse contextuelle, il nous semble permis de penser que les 30 prières forment un euchologe unifié, en tout cas à son dernier stade d'élaboration, par un rédacteur unique qui y a mis, consciemment, sa griffe personnelle.

C'est ainsi que l'Euchologe est traversé de part en part par des constantes stylistiques originales. On y relève de très fréquentes « trilogies » : autour de la même idée s'accumulent trois verbes, trois substantifs ou trois adjectifs. On y relève également de fréquentes « reprises » : l'auteur aime reprendre le même mot plusieurs fois. De plus, l'euchologe utilise des mots courants dans le vocabulaire néo-testamentaire et liturgique, mais avec une fréquence qui trahit des goûts propres au rédacteur. Enfin, et c'est de loin le plus important, l'Eu-

chologe est traversé par trois types d'expressions théologiques qui apparaîtront mieux dans la section suivante : le premier oppose résolument le « Père inengendré » au « Fils monogène » ; le second suggère des positions subordinationistes ; le troisième trahit une position pneumatomaque : au Logos est attribué le rôle qui revient normalement au Saint Esprit ; celui-ci n'est pas personnalisé par l'article *to* (sauf en 10, 13, 16) et figure parmi les autres dons divins ; l'emploi fréquent du terme *dunamis* suggère ainsi que l'Esprit est une force spirituelle envoyée par « le Dieu des puissances ».

4° Authenticité de l'Euchologe ? – Le recueil peut-il avoir eu Sérapion de Thmuis comme rédacteur final ? La question fut posée de manière abrupte par Bernard Botte : *L'eucologe de Sérapion est-il authentique ?*, dans *Oriens christianus*, t. 48, 1964, p. 50-56. Sa réponse est nuancée mais nette :

« Peut-on imaginer que Sérapion..., en pleine crise arienne..., ait composé des prières pour le moins ambiguës qui pouvaient être utilisées par les ariens et qui même leur fournissaient des arguments ? L'auteur n'est pas un orthodoxe maladroit qui accumule les bévues ; c'est un arien avisé qui use de l'équivoque et qui, malgré sa prudence, se trahit... La critique interne révèle que ces pièces n'ont pas pu être composées vers 350-360 par un nicéen convaincu. D'autre part, l'auteur n'est pas un homme simple qui reproduit de confiance les formules traditionnelles. C'est un théologien qui a des idées personnelles. Il faut ajouter que ces idées manifestent très clairement une tendance arienne... Faut-il supposer que le nom de Sérapion qui figure en tête de l'anaphore a tout de même quelque droit d'y figurer ? Le rédacteur arien a-t-il remanié une anaphore authentique de Sérapion ? C'est possible, mais nous n'en saurons jamais rien... » (*art. cité*, p. 56).

Si l'authenticité sérapionienne n'a été rejetée que 70 ans après la découverte de l'Euchologe, c'est, selon Botte, en raison du petit nombre de témoins de la liturgie égyptienne à cette époque ; l'aubaine que représentait la découverte a, pendant plus d'un demi-siècle, désarmé la critique. Pour avoir nous-même étudié le recueil dans le sillage de Dom Botte, nous avancerons ici quatre conclusions (on se reportera, pour le texte, aux traductions signalées plus haut ou, mieux, au grec original ; nous apporterions volontiers des modifications importantes aux traductions, mais les points essentiels apparaîtront assez ci-dessous).

1) Sérapion, évêque nicéen du 4e siècle, *ne peut être le rédacteur final* de l'anaphore qui porte son nom dans le ms de l'Athos. – Il n'est pas impossible, sans doute, que Sérapion ait composé une anaphore qui soit le substrat de celle qui nous a été transmise. La mention de son nom dans le ms pourrait suggérer qu'une tradition gardait le souvenir d'une prière composée par lui ou propre à son Église. Ce qui est clair, par contre, c'est que Sérapion ne peut être le rédacteur final du texte qui nous est parvenu. Il n'a pu l'écrire ni par naïveté, car il devait être suffisamment informé des controverses de son temps (en particulier par les lettres reçues d'Athanase), ni par goût des archaïsmes, car il devait savoir que les hérétiques en faisaient grand usage, ni par « génie créateur », hypothèse qui n'explique rien.

a) Un évêque nicéen, dans *l'action de grâce* anaphorique, ne peut s'adresser à Dieu comme « Père inengendré du seul Engendré » quand il sait que les questions de la « génération » du Fils sont les points les plus chauds de la controverse arienne. Il ne peut présenter le Père comme « incompréhensible pour toute hypostase créée », alors qu'il sait qu'« hypostase » est devenu le terme technique pour désigner les personnes au sein de la Trinité, et que les ariens considèrent le Fils et l'Esprit comme des créatures. Enfin, il ne peut se permettre de remplacer l'évocation du Fils par une adresse au seul Père, présenté comme la Source de la vie, de la lumière, de toute grâce et de toute vérité – insistance absente du Nouveau Testament et des autres témoins liturgiques de l'époque –, quand il sait que les ariens se sont emparés de l'image de la Source, qu'ils attribuent exclusivement au Père, pour faire passer leur tendance subordinationiste.

b) Un évêque nicéen, aux prises avec l'hérésie pneumatomaque dans sa propre Église et destinataire de lettres d'Athanase, ne peut avoir rédigé des *intercessions* où il est fait mention trois fois d'« un esprit » de lumière ou d'« un esprit saint » sans l'article défini *to*, alors qu'il sait l'importance qu'Athanase attache à cet article, à l'encontre des « Tropiques » qui n'écrivent pas l'article défini pour suggérer que l'Esprit est une puissance plutôt qu'une personne. Toujours dans les mêmes intercessions, comment un nicéen peut-il se permettre d'assigner au Fils et à « un esprit saint » le rôle de louer Dieu, entre autres manières par le *Sanctus* qui suit immédiatement, alors qu'il doit savoir que la tradition subordinationiste suggère précisément de cette manière l'inégalité entre le Père d'une part, le Fils et l'Esprit d'autre part ?

c) Un évêque nicéen ne transforme pas impunément une pièce aussi classique que le *Sanctus* en supprimant les Chérubins au profit des seuls Séraphins, alors qu'il sait qu'une tradition subordinationiste exploite le thème des seuls Séraphins pour suggérer l'infériorité du Fils et de l'Esprit. Et quand il omet, dans le *post-Sanctus*, de christianiser le *Sanctus* juif par l'évocation de l'épiphanie du Christ en la remplaçant par une adresse au seul Père sous le vocable « Seigneur des puissances », il doit savoir que cette retouche monarchisante peut faire le jeu des ariens.

d) Quand un évêque nicéen compose *deux épiclèses*, il doit, comme c'est la coutume, demander la plénitude du sacrifice par la *doxa* ou l'*eulogia* de Dieu, et non par sa *dunamis* ; il sait en effet que les Pneumatomaques et les Macédoniens nomment l'Esprit *dunamis*, d'une manière volontairement floue, pour suggérer qu'il est « une puissance divine et non point Dieu ». Et, dans une Égypte du 4e siècle, où on invoque déjà l'Esprit dans l'épiclèse, il ne peut se permettre de composer une épiclèse au *Logos*, quand il sait que les Pneumatomaques cherchent toutes les occasions de reléguer dans l'ombre le rôle spécifique de l'Esprit Saint.

2) *L'ensemble de l'Euchologe ne peut être attribué à Sérapion.* – Les 30 prières sont unifiées, nous l'avons dit, par une série de constantes stylistiques ou de vocabulaire. C'est donc le même auteur qui a écrit l'anaphore et les autres prières. Celles-ci sont marquées aussi par une série de constantes théologiques subordinationistes, ariennes, pneumatomaques. Dès lors, on se voit obligé de tirer pour l'ensemble les mêmes conclusions que pour l'anaphore : il ne peut, dans sa rédaction finale, être de la main de Sérapion, évêque nicéen et ami d'Athanase. L'intuition de B. Botte est vérifiée : dorénavant on devrait parler de l'Euchologe « dit de Sérapion ».

3) *L'Euchologe « dit de Sérapion » est d'un auteur inconnu*, mais on peut continuer à le dater de *la seconde moitié du 4e siècle égyptien*. Et cela moyennant quelques distinctions.

Dans le cas où l'Euchologe aurait été composé par un premier auteur et retouché ensuite par le rédacteur final arien et pneumatomaque, on peut dater ces retouches de la 2e moitié du 4e siècle, période où ces subtilités pouvaient représenter un intérêt. Quant aux thèmes eucharistiques, ils témoignent d'une liturgie égyptienne antérieure à la plupart des témoins de l'anaphore de saint Marc.

Dans le cas où l'Euchologe aurait été composé d'une seule venue par le seul auteur arien et pneumatomaque, – hypothèse la plus plausible parce que les passages incriminés sont trop bien insérés dans la structure doctrinale et théologique pour être de simples retouches –, la rédaction doit également se situer entre 350 et 400. Bref, alors que l'Euchologe, parce qu'attribué à Sérapion, pouvait être daté entre 320 et 350, il faut désormais se résoudre à une date plus floue, mais qui ne peut aller au-delà des premières décennies du 5e siècle.

4) L'anaphore « dite de Sérapion » reste *un témoin valable de la pratique anaphorique égyptienne au 4e siècle* ; cela est confirmé d'ailleurs par d'autres témoins fragmentaires, découverts plus tard.

a) Elle contient de nombreux *éléments* de l'anaphore égyptienne traditionnelle, dans leur succession habituelle : action de grâces, intercessions, *pré-Sanctus, Sanctus, post-Sanctus,* première épiclèse, récit de l'Institution, seconde épiclèse, doxologie. Par contre, certains éléments devront désormais être tenus pour des « particularités » : absence de l'offrande après l'action de grâce, développement inhabituel avant les paroles de l'Institution (« nous t'avons offert ce pain, figure du corps de l'Engendré, ce pain qui est la figure du saint corps »), excursus qui semble pallier l'absence d'offrande. Un développement semblable réapparaît avant les paroles sur la coupe. En outre, les paroles sur la coupe sont séparées des paroles sur le pain par une citation de la *Didachè,* remaniée en prière pour l'unité de l'Église (*Dêr Balizeh* intègre également la *Didachè,* mais dans l'épiclèse). L'anamnèse est absente après le récit de l'Institution, mais elle semble avoir été précédemment répartie en deux sections, introduites chacune par la charnière typique de l'anamnèse : « C'est pourquoi nous aussi... ». Enfin, réapparaissant après la seconde épiclèse, les intercessions occupent plutôt l'endroit que leur réserve une anaphore syro-byzantine.

b) L'anaphore du pseudo-Sérapion contient la plupart des *charnières* typiques de l'anaphore égyptienne : celle de l'action de grâce, des intercessions, du *pré-Sanctus,* du *post-Sanctus,* de la première épiclèse, de l'Institution, enfin de la doxologie. Mais il faut tenir pour des particularités l'absence des charnières de l'offrande (puisque celle-ci manque), de l'anamnèse (en tout cas à sa place habituelle), de la seconde anamnèse, remplacée ici par une charnière originale (« Que vienne, Dieu de vérité... »).

c) Enfin, malgré la présence des éléments essentiels de l'anaphore et de leurs charnières, leur *contenu* n'est pas entièrement conforme à l'usage égyptien : le *pré-Sanctus* ne contient pas les deux derniers paragraphes, celui de la louange incessante et celui de la reprise par le peuple du *Sanctus* du célébrant (*Dêr Balizeh* ne les ayant pas non plus, ce développement peut être tardif) ; le *post-Sanctus* ne contient pas l'évocation de l'épiphanie du Christ. La première épiclèse ne contient pas l'appel à l'Esprit. La doxologie est amputée de sa première partie et ne commence qu'avec la conclusion classique : « Comme il était, il est et sera... ». Certaines pièces, dans leur contenu, sont totalement originales : action de grâce, premières intercessions, seconde épiclèse, secondes intercessions. Deux pièces sont proprement ajoutées au contenu traditionnel : l'excursus théologique avant les paroles de l'Institution et la citation de la *Didachè.*

Outre les études signalées dans l'article : P. Drews, *Über Wobbermins « Altchristliche liturgische Stücke... »,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. 20, 1900, p. 219-328, 415-41. – A. Baumstark, *Eine Aegyptische Messe und Taufliturgie vermutlich des VI. Jahrh.,* dans *Oriens christianus,* t. 1, 1901, p. 1-45 ; *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion,* dans *Römische Quartalschrift,* t. 18, 1904, p. 123-42. – A.D. Nock, *Liturgical Notes. The anaphora of S.,* dans *Journal of Theological Studies,* t. 30, 1929, p. 381-90. – B. Capelle, *L'anaphore de S. Essai d'exégèse,* dans *Le Muséon,* t. 59, 1946, p. 425-43. – P. Rodopoulos, *The Sacramentary of S.* (thèse d'Oxford), dans *Theologia,* t. 28, 1957, p. 252-75, 420-39, 578-91 ; t. 29, 1958, p. 45-54, 208-17. – Kl. Gamber, *Die Serapion-Anaphora nach ihrem ältesten Bestand untersucht,* dans *Ostkirchliche Studien,* t. 16, 1967, p. 33-42. – G.J. Cuming, *Thmuis Revisited: Another Look at the Prayers of Bishop S.,* dans *Theological Studies,* t. 41, 1980, p. 568-75 (tient pour l'authenticité, sans soupçon d'arianisme). – A. Verheul, *La prière eucharistique dans l'Eucologe de S.,* dans *Questions liturgiques,* t. 62, 1981, p. 43-51. – E. Mazza, *L'Anafora di S. : una ipotesi di interpretazione,* dans *Ephemerides Liturgicae,* t. 95, 1981, p. 510-28. – M.-D. Dufrasne, *Les tendances ariennes et pneumatomaques de l'Eucologe de Sérapion* (dissert. doctorale de théologie, dactyl.), Louvain-la-Neuve, 1981.

Dictionary of Christian Biography, t. 4, 1887, p. 613 (G. Stokes). – *Kirchenlexikon,* t. 11, 1899, col. 179-82 (O. Bardenhewer). – *Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche,* t. 18, 1906, p. 219-20. – DTC, t. 14/1, 1941, col. 1908-12 (G. Bardy) ; Tables, col. 4031. – Pauly-Wissowa, *Supplement,* t. 8, 1956, col. 1260-67 (H. Dörrie). – J. Quasten, *Patrology,* t. 3, Utrecht, 1960, p. 80-85 (trad. franç., ital., espagn.). – LTK, t. 9, 1964, col. 682-83 (A. Hamman). – BS, t. 11, 1968, col. 858-60 (J.M. Sauget). – *Dizionario Patristico...,* t. 2, Casale Monferato, 1983, col. 3150 (A. Hamman).

Dieudonné Dufrasne.

1. SERGE DE RADONÈJE (saint), moine, † 1392. Voir surtout DS, t. 10, col. 1594-95 ; t. 2, col. 1800 ; t. 5, col. 758 ; t. 6, col. 966 ; t. 11, col. 357, 979.

2. SERGE DE RESHAINA, écrivain syriaque, † 536. – 1. *Vie.* – 2. *Traductions.* – 3. *Le Traité sur la vie spirituelle.*

1. Vie. – Les informations sur Serge de Reshaïna (évêque à l'extrémité orientale de l'Osroène) proviennent d'une *Histoire ecclésiastique* (achevée vers 569) en syriaque attribuée à Zacharie le rhéteur, mais dont les livres iii-vi seulement sont de lui ; notre texte est au l. ix, ch. 19 (éd. E.W. Brooks, CSCO 84, 1921, p. 136-38 ; 87, 1924, p. 93-94 : trad. latine).

Médecin (et prêtre ?) de Reshaïna, Serge avait une connaissance étendue des « livres grecs et de la doctrine d'Origène » ; il séjourna un temps à Alexandrie pour étudier l'interprétation des Écritures et la médecine ; il connaissait et parlait le syriaque. L'auteur le dit « fidèle à la foi » (monophysite), mais de mœurs corrompues et ami de l'argent. Venu à Antioche pour se plaindre de son évêque auprès du patriarche Éphrem, celui-ci le chargea d'une ambassade à Rome. Serge y fut bien reçu par le pape Agapet Ier qui le prit avec lui pour aller à Constantinople (sur les motifs de ce voyage, voir J.P. Kirsch, art. *Agapet,* DHGE, t. 1, 1912, col. 887-90). L'action du pape eut pour résultat la déposition du patriarche Anthime et l'exil des monophysites influents, dont Sévère d'Antioche. Serge mourut à Constantinople, quelques jours avant le décès d'Agapet (22 avril 536).

2. Traductions. – De nombreux mss syriaques attribuent à Serge la traduction de divers ouvrages de philosophie (dont l'*Organon* d'Aristote et le traité pseudo-aristotélicien *Peri kosmou*) et de médecine ; voir A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922, p. 167-69. Serge traduisit également en syriaque le *Corpus Dionysiacum* = CD (trad. conservée dans le *Sinaiticus 52,* 7e-8e s.) et le fit précéder de son *Traité sur la vie spirituelle* (cf. *infra*).

La version de Serge fut supplantée deux siècles plus tard par celle de Phocas, conservée dans plusieurs mss (cf. P. Sherwood, *Sergius of R. and the Syriac versions of the Pseudo-Denys,* dans *Sacris Erudiri,* t. 4, 1952, p. 174-84 ; DS, t. 3, col.

290) ; la traduction du CD par Serge ne suppose pas un original grec différent de celui que nous connaissons ; elle est plus libre que celle de Phocas, qui suit littéralement l'original, mais la différence tient au progrès des techniques de traduction dans l'intervalle (cf. S. Brock, *Towards a History...*). Serge ne peut cependant être *l'auteur* du CD, comme l'avait un moment suggéré I. Hausherr (*Doutes au sujet du « Divin Denys »*, OCP, t. 2, 1936, p. 489, n. 1 ; cf. DS, t. 3, col. 255).

D'autre part, en se basant sur un passage de Joseph Hazzâyâ (8e s. ; DS, t. 8, col. 1341-49), A. Guillaumont a émis l'hypothèse que Serge pourrait bien être l'auteur de la version S_2, la plus hétérodoxe, des *Kephalaia gnostica* d'Évagre (*Les « Kephalaia Gnostica » d'É. le Pontique,* coll. Patristica Sorbonensia 5, Paris, 1962, p. 215-27).

La valeur des traductions de Serge est discutée (cf. P. Sherwood, *Sergius...*, p. 175). On le donne plutôt comme un traducteur médiocre ; cependant V. Rissel, qui a étudié de près la version du *Peri kosmou,* la considère comme excellente (cf. A. Guillaumont, *Les « Kephalaia »...*, p. 225).

3. Le « Traité sur la vie spirituelle », signalé par le Pseudo-Zacharie, a été édité avec trad. franç. par P. Sherwood : *« Mimro » de S. de R. sur la vie spirituelle,* dans *Orient Syrien,* t. 5, 1960, p. 433-57 ; t. 6, 1961, p. 95-115, 121-56. C'est le seul écrit original de Serge qui soit conservé (un « discours sur la foi », mentionné aussi par le Pseudo-Zacharie, est perdu).

Le *Mimro* est composé de 124 courts chapitres, selon la tradition orientale des *kephalaia* ; il est divisé assez nettement en deux parties. La première (1-67) traite de « l'exercice et de la pratique des commandements ». L'itinéraire spirituel comporte l'acquisition de trois « vertus » : la vertu primaire, grâce à laquelle l'âme domine ses passions et ses désirs par la *sainteté* ; la vertu intermédiaire, où l'âme acquiert la *force* ; la vertu parfaite, qui est la *justice,* avec « la sérénité, la douceur et la divine ressemblance de Jésus » (13-20). L'auteur illustre ce progrès par une interprétation allégorique des *Ps.* 118, 144, et des *Lamentations,* textes divisés selon les 22 lettres de l'alphabet hébreu et syriaque (27-34). Dans les *Lamentations* l'alphabet est repris huit fois ; or le chiffre *huit* figure la Résurrection, car le Dimanche « est le premier et le huitième jour du Seigneur » (36). L'âme sainte suit le Christ, « le seul chemin qui nous fait devenir fils de Dieu, par la grâce de l'Esprit d'adoption » (47) ; après être passée par la purification du Vendredi saint, elle participe aux fruits de la Résurrection et débouche « dans les hauteurs de la vie nouvelle des œuvres de l'Esprit » (61).

La seconde partie (68-124) énumère les degrés de « la sagesse et de la connaissance de la contemplation » (68) : connaissance des créatures visibles, des créatures spirituelles, enfin de la Trinité (71-88). La contemplation de la Trinité est fondée sur « l'image cachée et la ressemblance... du Créateur..., pour autant que la Trinité accepte de s'abaisser jusqu'à (l'homme) et pour autant qu'il est permis à (l'homme) de s'élever par la purification de sa personne jusqu'aux hauteurs de sa manifestation incommensurable » (88). Cette « science divine » (99) est « joie dans l'Esprit Saint » (91) ; elle suppose la réalisation préalable des béatitudes que le Christ « notre Vivificateur » a proclamées et que les saints apôtres ont vécues à sa suite (92-100). Une telle connaissance reflue ensuite sur celle des créatures, saisies en profondeur par la grâce du « Père des lumières » (101-113).

Serge compare enfin cet itinéraire aux écrits pseudo-dionysiens (114-118). Il avait probablement commencé la rédaction de son traité avant d'avoir eu connaissance du CD, qu'il dit avoir reçu pour le traduire (69 ; mais le texte explicite à ce sujet ne figure pas dans tous les mss) ; à la fin du traité seulement, il s'efforce d'y rattacher son exposé. Le *Traité* de Serge est conservé en tête de la trad. du CD dans plusieurs mss qui donnent la version de Phocas (cf. P. Sherwood, *Sergius...*, p. 181-83).

Plus que cette influence du Pseudo-Denys, celle d'Évagre est fondamentale : l'itinéraire spirituel passe, comme chez Évagre, de la *praktikè* à la *gnostikè,* et les degrés de la contemplation (connaissance naturelle, connaissance spirituelle, contemplation de la Trinité) sont analogues ; cf. art. *Évagre,* DS, t. 4, col. 1737-41 ; art. *Contemplation,* t. 2, col. 1775-85. La familiarité de Serge avec « la doctrine d'Origène », dont parle le Pseudo-Zacharie, serait donc plutôt une familiarité avec la doctrine d'Évagre ; cependant le rôle important donné à la médiation et à l'imitation du Christ pourrait bien relever d'Origène.

La personnalité et l'œuvre de Serge de Reshaïna appellent encore de nouvelles recherches. Mais cet auteur mérite la considération des historiens de la spiritualité ; c'est lui en effet qui a fait connaître au public de langue syriaque l'œuvre du Pseudo-Denys, peu après que celle-ci ait été publiée.

Outre les études signalées dans l'article, voir : J. M. Hornus, *Le corpus dionysien en syriaque,* dans *Parole de l'Orient* (suite d'*Orient chrétien*), t. 1, 1970, p. 69-93. – G. Wiesner, *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum,* dans *Nachrichten von der Akad. der Wissensch. in Göttingen,* 1972/3, p. 165-216. – S. Brock, *Towards a History of Syriac Translation technique,* dans *III. Symposium Syriacum. 1980* = OCP 221, 1983, p. 1-14.

J.-B. Chabot, *La littérature syriaque,* Paris, 1934, p. 71-72. – I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca,* 2e éd., Rome, 1965, p. 110-11. – LTK, t. 9, 1964, col. 687-88 (P. Sherwood). – NCE, t. 13, 1967, p. 114-15 (D.B. Evans).

Aimé Solignac.

SERGUIEV (Ivan), prêtre orthodoxe, † 1908. Voir Jean de Kronstadt, DS, t. 8, col. 447-49.

SERIO (Dominique), dominicain, † après 1781. – Domenico Serio naquit à Saracena, dans la province de Cosenza, à la fin du 17e siècle. Il entra chez les Dominicains, vraisemblablement très jeune. Aussitôt après son ordination, il se consacra à l'enseignement et en 1728 il fut « institué maître des études » à Cosenza. En 1734, il devint vicaire général de la province des deux Calabres, puis examinateur synodal et consulteur du Saint-Office. En 1739 il reçut le grade de maître en théologie.

Il consacra le reste de sa très longue vie à prêcher les missions populaires ; il condensa les thèmes et les expériences de son apostolat en un vaste ouvrage intitulé : *Esercizi di Missione,* qui eut au moins six éditions, depuis la première à Naples en 1722, jusqu'à la dernière, Bassano, 1781 (un exemplaire de cette édition se trouve dans la Biblioteca domenicana de S. Maria Novella à Florence). Ce nombre élevé d'éditions pendant plus d'un demi-siècle, pour une œuvre de prédication, est un signe de sa valeur.

L'ouvrage, adressé spécialement aux jeunes Dominicains, est un document significatif de la manière

dont les missions populaires étaient organisées au 18e siècle. On y trouve l'ébauche des différents sermons donnés durant dix jours (durée ordinaire d'une mission), et une très intéressante introduction donnant des directives concrètes pour les prédicateurs.

Ainsi la prédication d'une mission doit avoir un ton différent de celle du carême : la première doit user d'un langage concentré, fort, vigoureux, pour essayer de secouer et de convertir les fidèles en peu de jours, alors que le prédicateur du carême peut utiliser une démarche tranquille, reposante, discursive. On trouve ces styles divers même dans les évangiles, avec des effets divers : « Si saint Matthieu avait prêché dans le style mystérieux de saint Jean, et non dans son style facile... une chose est sûre, c'est que l'Église ne serait pas dans la situation où elle se trouve aujourd'hui » (p. 12). L'auteur recommande ensuite de ne pas sauter d'un sujet à l'autre, mais de choisir un point central « et là, tu dois toujours demeurer, et bien que tu dises plusieurs choses, toutes cependant doivent converger vers ce point, soit pour le définir, le diviser, le prouver, ou le développer, etc. » Le style doit être personnel, naturel, sincère, et non pas affecté.

Pour éteindre un incendie, on utilise « l'eau ordinaire, et non celle qui est parfumée ». Il est utile, d'après le conseil de saint Charles Borromée, « que nous proposions comme exemples les Saints Pères, imitant leurs qualités, comme la morale de saint Grégoire le Grand et de Jean Chrysostome, la gravité de saint Basile et de saint Léon, la force de Grégoire de Nazianze, la subtilité de Grégoire de Nysse, la pénétration d'Augustin, la douceur de Bernard et par-dessus tout l'ardeur de saint Paul ; mais nous devons surtout nous arrêter sur celui qui nous est le plus connaturel ». En condamnant les vices, il faut unir la charité à la rigueur, afin que ce soit un véritable remède et non pas une « passion bilieuse ». Prêcher toujours doucement ou toujours âprement est un grand défaut. La mission ne consiste pas à crier, comme si on devait « faire fuir les péchés comme des moineaux du nid », mais il faut alterner vigueur et douceur selon le sujet. La prédication ne doit jamais durer plus d'une heure.

Cette introduction méthodologique, fruit de l'expérience, est un abrégé pénétrant et délicieux. A la fin, on trouve une note autobiographique : Serio dit qu'il écrit ces pages « en volant le temps à l'emploi que m'a fixé l'obéissance, d'enseigner dans ce *Deserto del Sagittario* les jeunes cisterciens ».

De plus, Serio a écrit des *Riflessi sulla vita e virtù di San Vicenzo Ferrerio* (Naples, 1739), document important sur la dévotion à ce saint dans l'Italie méridionale. Un exemplaire de ce volume de 272 pages se trouve à la bibliothèque de l'université Saint Thomas à Rome.

A. Zavarroni, *Biblioteca calabra*, Naples, 1753, p. 198. – L. Accattatis, *Le biografie degli uomini illustri della Calabria*, Cosenza, 1870, t. 2, p. 402. – G. Esposito, *S. Domenico di Cosenza, 1447-1863*, Pistoie, 1974, p. 79,345.

Innocenzo Colosio.

SERIPANDO (Jérôme), ermite de Saint-Augustin, évêque, 1493-1563. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Aspects spirituels.*

1. Vie. – Seripando naquit le 6 mai 1493 à Troia delle Puglie, mais ses parents étaient originaires de Naples et y habitaient ; lui-même se reconnaîtra plusieurs fois comme napolitain (« Civitas quae una nos genuit aluitque », *Diarium*, éd. D. Gutiérrez, p. 12). Orphelin de père et de mère à la fin de 1501, il grandit sous la tutelle d'un oncle et de son frère Antoine. En 1506 il commença l'étude du droit, mais, bientôt attiré par la vie religieuse, il entra chez les Dominicains. Cette tentative n'aboutit pas. En 1507 il fut reçu au couvent des Augustins de San Giovanni à Carbonara, qui appartenait à la congrégation observante de Naples ; il y prit le nom de Girolamo.

A partir de 1508, il étudie le grec, les arts, la philosophie et la théologie ; en 1513 il est ordonné prêtre. Puis il poursuit ses études en vue d'obtenir les grades académiques ; il est « scriptor » du supérieur général Gilles de Viterbe ; en 1516, il commence à enseigner la théologie au *studium* des Augustins à Bologne, où il devient bachelier (1518), puis maître régent (1519-1523). A Bologne il acquit une solide préparation en théologie scolastique, selon le thomisme de Gilles de Rome (DS, t. 6, col. 385-90) ; il en donnera encore la preuve dans les discussions du concile de Trente, en 1546, bien qu'il ait adopté alors la théologie biblico-augustinienne.

A trente ans, Seripando doit abandonner sa carrière de professeur pour remplir des charges de supériorat. Le 1er mai 1523 le supérieur général Gabriele della Volta le prit comme vicaire pour la congrégation de San Giovanni a Carbonara, charge qu'il remplit jusqu'en 1538. Durant cette période de sa vie, Seripando fut davantage en rapport avec les cercles humanistes et sa renommée de prédicateur s'accrut ; ce qui attira sur lui le regard et l'estime de Paul III, lequel fut en 1532-1534 cardinal protecteur des Augustins. A la mort du supérieur général (10 décembre 1538), le Pape nomma Seripando vicaire de l'Ordre et président du futur chapitre destiné à élire le nouveau général. Ce chapitre le choisit pour cette charge (1539).

Seripando commença rapidement la visite canonique des provinces de l'Ordre pour y rétablir la discipline. Dans les années 1539-1542, il visite ainsi la majorité des provinces italiennes, les quatre de France, les quatre d'Espagne (qu'il ramène à 3), et celle de Portugal. A chacune il laissait des statuts écrits pour réformer le culte divin, la formation spirituelle et scientifique des jeunes religieux, la vie commune, et des instructions adressées aux supérieurs sur le soin à apporter pour faire observer ces dispositions (cf. *Hieronymi Seripando Registrum generalatus*, 5 vol., Rome, 1982-1988). Cette longue visite ne lui fit pas seulement connaître son Ordre dans les pays restés catholiques, mais aussi l'état de l'Église en ces régions, comme il le montrera plus tard dans les délibérations conciliaires en vue des réformes. Seripando sera réélu par les chapitres de 1543 et de 1547. A celui de 1551 il demanda de ne plus l'être parce que, comme il l'écrit au cardinal protecteur Marcello Cervini, « ho visto et quanto alle forze dell'animo et quanto a quelle del corpo sì notabile mancamento, che non posso dubitare di non poter più tener il collo sotto questo giogo senza grave offesa di Dio e della Santa Sede Apostolica » (cité dans *Analecta augustiniana*, t. 9, 1922, p. 368).

Le 27 mai 1551, il apprit avec joie qu'il avait un successeur, mais deux jours plus tard il sut que Charles Quint l'avait proposé à Jules III pour l'évêché de L'Aquila. Aussitôt il écrivit à l'empereur qu'il ne pouvait accepter cette dignité parce qu'il se trouvait gravement malade (*Diarium*, p. 85). On le crut et il put se soigner et reprendre ses études, mais cela ne dura que deux ans.

Le 3 mars 1553, il fut sollicité par les députés de la noblesse napolitaine de demander à Charles Quint, souverain du royaume, d'améliorer le gouvernement. Bien qu'encore faible, bien qu'il sût l'accueil glacial reçu par deux ambassades précédentes, il partit à cheval de Naples pour Bruxelles ; il obtint beaucoup de ce que désiraient ses conci-

toyens nobles, mais aussi s'entendit dire que, n'étant plus malade comme deux ans auparavant, il devait devenir archevêque de Salerne : « E la presentia mi fece rispettoso a renuntiarla » (*Diarium,* p. 99).

Préconisé par Jules III le 30 mars 1554, consacré le 15 mai, il alla rendre compte d'abord de son ambassade à Rome et à Naples, puis gagna Salerne où il entra le 23 septembre. Aussitôt il s'attacha à remplir ses nouveaux devoirs selon les orientations de la réforme catholique : résidence, prédication les dimanches et jours de fête, examen des candidats au sacerdoce et des curés, promulgation de constitutions synodales, visite pastorale du diocèse selon les normes données par lui à son vicaire épiscopal (cf. Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 1-31).

Appelé à Rome par Pie IV le 12 septembre 1560, Seripando s'y rendit le 13 octobre après avoir pris des dispositions en vue de consolider la réforme de son diocèse. Le 21 décembre il fut nommé théologien membre de l'Inquisition et, le 24 janvier 1561, réviseur de l'*Index librorum prohibitorum* de Paul IV. Pie IV, décidé à continuer jusqu'à son terme le concile de Trente, crée cardinal Seripando (26 février 1561) ; le 4 mars, « voluit Pontifex quod dicerem sensum huius propositionis : ' Sola fide iustificamur ' ; quod et feci », nous dit Seripando (cf. *Concilium Tridentinum,* t. 2, p. 464).

On se souvenait encore à Rome des accusations qui avaient été portées contre lui en 1546, alors que se préparaient à Trente les décrets sur le péché originel et la justification, accusations alors repoussées par Paul III et ses légats comme elles le sont en 1561 par Pie IV. Sepirando poursuit : « Die 5 martii vocat me Pontifex bene mane et suum consilium de Tridentina legatione aperit... ascribitque me omnibus deputationibus et congregationibus » ; c'est-à-dire que Seripando devait prendre part au concile comme légat aussi bien pour les délibérations dogmatiques que pour celles de réforme. Partant de Rome le 26 mars, il arriva à Trente le 16 avril avec le premier légat, Ercole Gonzaga, « quem principem ab ineunte eius aetate semper suspexi et veneratus sum » (p. 465). Seripando loue aussi le 3e légat, le polonais Hosius (« pietate, eruditione, mansuetudine vir insignis ») ; mais sur le 4e, Ludovico Simonetta, il note seulement : « Psalmus Miserere mei Deus » (p. 466).

Le concile rouvrit le 18 janvier 1562. Seripando dut diriger les premiers travaux, car Gonzaga et Hosius n'avaient encore participé à aucune des sessions antérieures. On commença par discuter un article de réforme : l'obligation de résidence pour les évêques est-elle de droit divin ? Dans les congrégations générales comme dans le vote du 20 avril, les Pères conciliaires apparurent divisés en deux partis ; les légats de même : Gonzaga et Seripando répondaient affirmativement ; Hosius hésitait ; Simonetta non seulement répondait négativement, mais envoyait à Rome des informations selon lesquelles le concile lui paraissait tendre à diminuer le pouvoir pontifical, « alors qu'il s'agissait seulement d'ouvrir la voie à une vraie réforme..., de sauvegarder et revivifier la fonction apostolique, compromise par les excès du papalisme » (H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient,* t. 4/1, p. 132). Pie IV écouta Simonetta, ordonna aux légats de laisser l'article sur la résidence des évêques et rejeta la faute de ce qui était arrivé sur Seripando. Celui-ci présenta sa défense dans sa lettre du 17 mai au cardinal Carlo Borromeo (*Concilium Trident.,* t. 3, p. 182-87). En juin et en juillet on lui fit connaître d'abord l'« animo mitigato » du pape à son égard, puis ses « paroles élogieuses ». Il fut loué par Borromeo lui-même, au nom du pape, de la « continua fatica ch'ella usa in questo santo negotio » du concile et particulièrement « nel formar la dottrina et canoni della Messa, di che Nostro Signore sente grandissima satisfattione et la benedice et commenda con tutto l'affetto del cuor suo » (*Analecta august.,* t. 26, 1963, p. 148).

Seripando participa avec sa compétence habituelle à la préparation du décret sur le sacrement de l'ordre, au sujet duquel se renouvela, encore plus grave, une division en deux partis qui paralysa le concile de janvier à juillet 1563. Le 2 mars le légat Gonzaga mourait pieusement. Le 3, Seripando priait le pape de lui donner un successeur parce que lui-même n'était plus en état de soutenir le poids de sa charge augmenté de celle du défunt. Le 8, il ressentit les symptômes de la pneumonie qui le mena à la mort le 17 mars 1563.

A partir du 9 mars, Hosius et Simonetta informèrent le pape du développement de la maladie, de la dévotion avec laquelle Seripando reçut le viatique et l'extrême-onction et comment « sta aspettando l'hora che Dio lo chiami con tanta quiete d'animo, ch'è incredibile a chi nol vede » (*Analecta august.,* t. 26, p. 167 ; cf. p. 168-73 divers autres témoignages de témoins oculaires). – Sur le discours que le moribond aurait adressé aux assistants et sur son décès, voir Jedin, *Geschichte...,* t. 4/1, p. 266-68.

2. Œuvres. – Seripando n'a pas écrit d'ouvrages concernant directement la spiritualité ; c'est un théologien, mais il a exercé la direction spirituelle collective, d'abord comme supérieur de son Ordre, puis comme évêque, et il a laissé des textes de direction individuelle adressés à des personnes qui se confièrent à sa piété et à sa doctrine, des notes à son usage personnel et des schémas de sermons.

Le catalogue de ces écrits a été dressé par G. Calenzio (*Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul Concilio di Trento,* Rome, 1874, p. 325-66), par S. Merkle (*Concilium Tridentinum,* t. 2, Fribourg/Br., 1911, p. LXXV-CVIII) et, mieux, par H. Jedin (*Seripando,* t. 2, p. 335-439). J. Mercier (DTC, t. 14, col. 1927-30) ne suit pas Jedin d'assez près.

Pour les œuvres inédites, nous donnerons seulement l'indication des mss qui les conservent ; presque tous sont à la Biblioteca Naz. de Naples, sauf deux. Pour les œuvres éditées, nous indiquerons la première édition.

Juvenile, ms XIII AA 62, f. 82-83v : distiques latins en l'honneur des saints Pierre et Paul composés à Rome en 1510 ou 1513. – *De summo bono,* ms VIII E 40, f. 1-44v : autographe, vers 1528-1536 (index des 24 chapitres dans Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 382). – *Lettere sulla predestinazione,* à Marcantonio Flaminio, et *sulla prescienza divina e libero arbitrio,* au prince de Salerne, éd. Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 468-88. – *Annotationes in epistolas ad Corinthios et Thessalonicenses,* ms VIII A 36, f. 3-120v, autographe, 1540/41. – *Trattato della giustificatione,* écrit en 1543 en réponse à L. Tolomei qui lui avait demandé si la doctrine de Luther était conforme à celle de saint Augustin ; la réponse est négative (éd. dans *Concilium Trident.,* t. 12, p. 824-49).

De potestate concilii, Bibl. Vaticane, ms Barb. lat. 817, f. 3-46v, de 1545. – Dans *Concilium Tridentinum* (éd. de la Görres-Gesellschaft), on trouve divers textes de Seripando : *Commentarii historici* (t. 2, p. 399-488),

des discours et des vota (t. 4 à 6), des normes pour les délibérations conciliaires (t. 8-9), des lettres (t. 10-11), des traités (t. 12-13) ; les textes les plus éclairants sur ses positions théologiques se trouvent aux t. 5 et 12.

Commentarius in epistolam Pauli ad Galatas : Eiusdem ad nonnullas quaestiones ex textu epistolae catholicae responsiones, Anvers, 1567 : ce sont les *Quaestiones 67,* plusieurs fois rééditées et qui ont été jugées un excellent exemple de théologie biblique. – *In divi Pauli epistolas ad Romanos et ad Galatas commentaria,* Naples, 1601. – *De iustitia et libertate christiana,* éd. A. Forster, coll. Corpus Catholicorum 30, Münster, 1969 (trad. ital. par A. Marranzini, dans *Dibattito Lutero-Seripando,* Brescia, 1981, p. 127-294).

In memoriae subsidium : 6 cahiers conservés dans les mss VIII AA 21-26, auquel il faut ajouter le ms VIII A 3 (index dans Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 404-27 ; textes choisis, p. 441-532). – *Prediche sopra il simbolo degli Apostoli, dichiarato con i simboli del concilio Niceno et di santo Athanasio,* Venise, 1567 : 15 sermons prêchés à Salerne en 1556. – *Oratio in funere Caroli V imperatoris,* Naples, 1559 (unique écrit publié du vivant de Seripando, mais il le fut par le vice-roi de Naples). – *Prediche sul Pater noster,* ms XIII AA 46 (éd. du ms XIII AA 44 dans R.M. Abbondanza, *Girolamo Seripando tra evangelismo e riforma cattolica,* Naples, 1981, p. 85-299) ; éd. latine : *Doctrina orandi sive expositio Orationis Dominicae,* Louvain, 1661, par l'augustin belge Ioannes Rivius. – *Legatio pro urbe Neapolitana ad Carolum V...,* Bibl. Vaticane, ms Barb. lat. 2284, f. 6-71v. – Les 7 codices du *Registrum generalatus,* éd. en 5 vol., Rome, 1982-1988. – *Constitutioni sinodali della Chiesa Salernitana,* Naples, 1557.

De nombreuses *lettres* de Seripando ont été publiées par Calenzio et Jedin (ouvrages cités *supra*) ; 31 autres adressées à son vicaire en Allemagne sont éditées par N. Paulus (*Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister,* Fribourg/Br., 1891, p. 396-438) ; d'autres par J. Šusta (*Die römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV,* t. 1-4, Vienne, 1904-1914). Mais le recueil des lettres est conservé à Naples, mss XIII AA 47-63, auquel il faut ajouter les mss de Vienne 5558-5560 (revenus à Naples en 1920). L'ensemble de cette correspondance est remarquable (cf. Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 31-63, 355-62, 369).

3. Aspects spirituels. – De nombreux textes font connaître les luttes intérieures soutenues par Seripando à certains moments décisifs de sa vie : en décembre 1538 quand Paul III le nomme vicaire de son Ordre, il hésite à accepter. Le 2 juillet 1550, frappé d'une attaque d'apoplexie qui lui tord la bouche et paralyse les extrémités de la main et du pied gauches, peut-il renoncer à sa charge, qu'il porte depuis presque douze ans ? Dans ces débats, aucune trace de l'inquiétude de certains humanistes contemporains, mais une tension plus efficace et plus digne qui cherche dans la prière à connaître la volonté de Dieu pour s'y conformer. C'est dans ces dispositions qu'il accepte le généralat en 1539 et qu'il l'abandonne en 1551, qu'il renonce à l'épiscopat en 1551, qu'il assume la difficile ambassade de Bruxelles en 1553. Aucune trace de lutte intérieure n'apparaît quand il accepte l'archevêché de Salerne ou quand le pape l'appelle à Rome.

Sur les vies contemplative et active, Seripando est spontanément enclin vers la première ; il écrit cependant : « La vie chrétienne ne peut ni ne doit être totalement contemplative ou active. La raison : parce que dans le chrétien n'est pas seulement requis l'amour de la vérité, d'où s'origine la contemplation, mais aussi l'*affectus caritatis,* d'où naît l'action. Les deux doivent donc être mêlés dans la vie chrétienne. De plus, comment le chrétien peut-il, si tendu qu'il soit vers la contemplation, quand il entend son prochain manquer d'un service quelconque de charité, ne pas laisser aussitôt sa contemplation pour se porter à l'action ? » (cité par Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 316).

Selon Jedin, la spiritualité de Seripando « est inséparable de sa théologie ; et celle-ci, connue à partir de ses nombreux traités, votes conciliaires et discours des vingt-cinq dernières années de sa vie, est dominée par le thème de la justification ». Le concile pourtant ne reçut pas dans son décret sur cette question deux brèves requêtes de notre augustin, pas plus qu'une autre sur le péché originel. Dans ses écrits postérieurs aux décrets, Seripando manifeste la volonté de se conformer à la doctrine conciliaire, devenue norme indiscutable. Mais ce serait une erreur de penser qu'il ait abandonné ses trois positions, d'ailleurs défendues par de bons théologiens, et qu'il n'ait pas gardé ses idées fondamentales sur la justification : la conviction de l'incapacité de l'homme dans l'ordre du salut, le mal de la concupiscence présent aussi dans le juste, l'absolue gratuité de la rédemption dans le Christ (cf. Jedin, *Seripando,* t. 2, p. 239-52 ; A. Trapè, *La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia,* dans *La Ciudad de Dios,* t. 159, 1946, p. 501-33 ; D. Gutiérrez, dans *Analecta augustiniana,* t. 26, 1963, p. 174-84 ; *La Ciudad de Dios,* t. 178, 1965, p. 93-103).

La vie spirituelle selon Seripando, vivifiée par l'Écriture, en particulier par les Épîtres pauliniennes, par l'*Enchiridion* de saint Augustin, offre toutes les notes spécifiques de la spiritualité catholique. L'Eucharistie y tient la place centrale. Dans les *Constitutioni sinodali* de 1557, 22 prescriptions concernent la célébration de la Messe. Les curés doivent expliquer les évangiles des dimanches et des fêtes, appeler les fidèles à la confession et à la communion ; on y trouve encore des instructions sur les autres sacrements, sur le culte de la Vierge Marie et des saints, sur les reliques et les images saintes, le jeûne et l'aumône. Dans l'Église, disait-il aux chrétiens de Salerne, il y a des laïcs et des religieux, lesquels observent aussi les conseils évangéliques, mais il n'y a pas deux classes de chrétiens, parce que tous ont reçu le commandement d'imiter le Christ et de tendre à la perfection de la charité, ce qui est la plénitude de l'Évangile.

Sur Seripando directeur spirituel et évêque, voir H. Jedin, *Seelenleitung und Vollkommenheitsstreben bei Kardinal Seripando,* dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister,* t. 2, Rome, 1959, p. 389-410 ; A. Balducci, *G. S. arcivescovo di Salerno,* Cava dei Tirreni, 1963 ; E. Pontieri, *Figure e aspetti della riforma... G.S. a Salerno,* dans *Divagazioni storiche,* t. 2, 1971, p. 281-403.

Bibliographie : *Augustiniana,* t. 26, 1976, p. 218-20 ; t. 28, 1978, p. 491-92 ; t. 31, 1981, p. 100-01 ; t. 35, 1985, p. 124-25.

Vie. – Sources : *Hieronymi Seripandi Diarium de vita sua,* Bibl. Naz. de Naples, ms IX C 42, f. 1-50 ; éd. partielle et sans notes par Calenzio, *Documenti inediti...,* p. 153-254 ; éd. annotée du *Diarium* des années 1546-1562 par S. Merkle, *Concilium Trident.,* t. 2, Fribourg/Br., 1911, p. 432-68 ; éd. complète par D. Gutiérrez dans *Analecta augustiniana,* t. 26, 1963, p. 15-149 ; t. 27, 1964, p. 334-40. Voir aussi les lettres. – Biographies : les anciennes sont recensées par Jedin (*Seri-*

pando, t. 1, p. 4-16) et J. Mercier (DTC, t. 14, col. 1938-40). Relevons la préface biographique rédigée par Felice Milensio (en tête de son éd. des commentaires de Seripando sur les épîtres aux Romains et aux Galates, 1601). Au-delà des apports de Calenzio, la première biographie critique de Seripando est due à S. Merkle (*Concilium Trident.*, t. 2, Fribourg/Br., 1911, p. LXI-CVIII). Celle de H. Jedin est la meilleure : *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* (2 vol., Wurtzbourg, 1937 ; rééd. inchangée, 1984 ; trad. anglaise, St. Louis-Londres, 1947, sans la documentation de l'original allemand).

Études diverses. – A. Forster, *Gesetz und Evangelium bei G.S.*, Paderborn, 1963. – G. Crisci, *Il cammino della Chiesa salernitana nell'opera dei suoi vescovi*, t. 2, Naples, 1977 (sur Seripando). – V. Grossi, *La giustificazione secondo G.S. nel contesto dei dibattiti Tridentini*, dans *Analecta august.*, t. 41, 1978, p. 7-24. – R.M. Abbondanza, *Le prediche di G.S. sul simbolo degli Apostoli*, dans *Studi di storia sociale e religiosa*, in onore di G. De Rosa, Naples, 1980, p. 469-93. – M. Bendiscioli, *Il S. in polemica con Martin Lutero*, dans *Humanitas*, t. 37, 1982, p. 324-27. – A. Marranzini, art. dans *Parola e Spirito*, in onore di S. Cipriani, Brescia, 1982, p. 1087-1106.

J. Paquier (DTC, t. 9, col. 1205), suivi par J. Mercier (DTC, t. 14, col. 1923), L. Cristiani (*Histoire de l'Église* de Fliche-Martin, t. 17, Paris, 1948, p. 53) et d'autres, parle d'une rencontre entre Seripando et Luther en décembre 1510 ou janvier 1511 ; il n'en existe aucune preuve. Seripando n'avait d'ailleurs que 17 ans et n'avait pas commencé sa théologie. J. Rivière (DTC, t. 8, col. 2168 ; t. 10, col. 739) et St. Lyonnet (*Verbum Domini*, t. 29, 1951, p. 88-97) sont mieux informés.

DS, t. 4, col. 991-92, 994, 996-1000 *passim*, 1003, 1005-06, 1008, 1011, 1017, 1148 ; t. 6, col. 420 ; t. 7, col. 583 ; t. 9, col. 1036 ; t. 10, col. 1044. – Voir encore les principaux dictionnaires ou encyclopédies catholiques.

David Gutiérrez.

SERLON DE SAVIGNY, bénédictin puis cistercien, † 1158. – Né à Vaubadon, dans le Calvados (France), Serlon fut lié d'étroite amitié avec un certain Geoffroy, avec lequel il fréquenta les écoles. Il entra au monastère bénédictin de Cerisy (dioc. de Bayeux, aujourd'hui Coutances), puis, en 1113, rejoignit Vital de Mortain qui, vers 1112, avait réuni des disciples à Savigny (dioc. d'Avranches, aujourd'hui Coutances). On ne sait pratiquement plus rien de Serlon jusqu'à son élection au siège de Savigny, en 1140.

Cette charge, que son ami Geoffroy avait exercée de 1122 à 1138, était lourde. C'est que la fondation du bienheureux Vital avait rencontré grand succès et les fondations s'étaient multipliées en Normandie, Bretagne, France, et dans les Îles britanniques. L'abbé Geoffroy en avait fait véritablement une congrégation dont l'observance était assez proche de la réforme cistercienne, elle aussi en pleine efflorescence. La vie cependant ne circulait pas toujours très bien dans la famille savignienne : plusieurs maisons avaient des difficultés économiques, les distances étaient assez grandes, et le jour vint où, en Angleterre, des tendances séparatistes, un peu favorisées par les circonstances extérieures, se firent jour. Serlon fit de son mieux dans ces circonstances.

Homme de recueillement, chercheur de Dieu et, par ailleurs, fasciné par saint Bernard, il sollicita l'incorporation de toute sa congrégation dans l'Ordre de Cîteaux : ceci fut accordé par le chapitre général de Cîteaux, en 1147, auquel Eugène III en personne prenait part. Savigny passait dans la filiation de Clairvaux. Père de trente-deux monastères (dont trois de moniales), l'abbé de Savigny recevait, dans l'Ordre, rang après l'abbé de Morimond, avant celui de Preuilly.

Ce n'est pas le lieu ici d'exposer plus au long ces événements d'histoire, ni de s'étendre sur la répercussion non négligeable pour l'histoire ultérieure de l'Ordre, d'une incorporation aussi « massive » de monastères qui pouvaient garder certaines particularités pourtant non conformes à l'uniformité cistercienne des débuts.

Qu'il suffise de signaler quelques travaux, où l'on trouvera également une bibliographie plus ample : Cl. Auvry, *Histoire de la congrégation de Savigny*, éd. A. Laveille, 3 vol., Rouen-Paris, 1896-1898 (pour Serlon, en particulier, t. 2, p. 313-88 ; t. 3, p. 5-64). – L. Guilloreau, *Les Fondations anglaises de l'abbaye de Savigny*, dans *Revue Mabillon*, t. 5, 1909, p. 290-335. – Gr. Müller, *Vom Cistercienser Orden...*, t. 3 : *Vom Generalkapitel des Jahres 1147 bis zum Tode des hl. Bernhard*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 37, 1925, p. 177-78. – J. Huot, *L'abbaye normande de Savigny, chef d'Ordre et fille de Cîteaux*, dans *Le Moyen Âge*, t. 46, 1936, p. 1-19, 104-21, 178-90, 249-72. – P. Lambert [Vandermeulen], *La date de l'affiliation de Savigny et de La Trappe à l'Ordre de Cîteaux*, dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 3, 1936-37, p. 231-33. – A. Dimier, *Savigny et son affiliation à l'Ordre de Cîteaux*, *ibid.*, t. 9, 1947, p. 351-58. – B.D. Hill, *English Cistercian Monasteries and their Patrons in the XII Century*, Urbana, 1968 ; *The Beginnings of the First French Foundations of the Norman Abbey of Savigny*, dans *The American Benedictine Review*, t. 31, 1980, p. 130-52.

Serlon aurait voulu se démettre de sa charge abbatiale, mais son vœu ne put se réaliser qu'en 1152. Il se retira à Clairvaux en 1153, où il arriva très peu de temps avant la mort de saint Bernard (20 août 1153). Le successeur de celui-ci, Robert de Bruges (1153-1157), tenait Serlon en grande estime, et lui confiait volontiers, entre autres, le ministère de la prédication. Serlon mourut à Clairvaux le 10 septembre 1158, il fut inhumé au chapitre, d'où ses restes furent transportés par la suite dans le cloître. Quelques parcelles de ces restes furent données à Savigny en 1184. Le ménologe cistercien fait mention du bienheureux Serlon le 10 septembre.

C. Henriquez, *Menologium cistertiense*, Anvers, 1630, p. 307-08. – AS, *oct.*, t. 8, p. 1011-14 (V. de Buck). – A. Zimmermann, *Kalendarium benedictinum*, t. 3, Metten, 1937, p. 56-58. – S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 222-23 (dans la catégorie de *cultus immemorialis* ; bonne bibliographie). – *Vies des saints et bienheureux*, t. 9, Paris, 1950, p. 214-17. – *Menologium cisterciense*, Westmalle, 1952, p. 206.

Les œuvres de Serlon, essentiellement des sermons, pas très nombreuses au demeurant, ont été quelque peu oubliées par suite d'une étrange omission de Migne. Celui-ci a repris, dans sa *Patrologie latine*, tous les textes édités par Bertrand Tissier dans sa *Bibliotheca Patrum cisterciensium* (Bonnefontaine, 1662-1664), mais n'a pas repris, du t. 6, p. 107-30, les *Beati Serlonis Savigniacensis quondam Abbatis opera* ! André Wilmart a repris le dossier en mains : *Le recueil des discours de Serlon abbé de Savigny*, dans *Revue Mabillon*, t. 12, 1922, p. 26-38. Wilmart appuie son travail sur quelques mss : Troyes, B.M. 1771 (12e s., provenant d'Ourscamp, sur lequel se base l'édition de Tissier, passé assez tardivement à Clairvaux) ; –

Troyes, B.M. 227, f. 117v-132v (12e s., écrit à Clairvaux, ms que Wilmart juge supérieur au précédent) ; – Paris, B.N., ms lat. 2681A, f. 108r-176v (peut-être du 12e s.) ; – secondairement, puisqu'il ne comporte qu'un seul sermon, Paris B.N., ms lat. 2594, f. 11v.

Un ms signalé par C. de Visch (*Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis,* Cologne, 1656, p. 298) n'a pas été retrouvé. – Wilmart a dressé une liste de 34 « pièces » (citées *infra* par *W.*, suivi du numéro d'ordre) : il donne un bref résumé de chacune et publie (p. 36-38) un sermon tenu au chapitre de Fontenay, sur la *lectio* (*W.*25).

J.-B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters...*, coll. BGPTM 43/5, Münster, 1974, p. 374-76) donne également la liste de toutes ces pièces, mais la numérotation est différente de celle de Wilmart.

On peut ajouter à la base manuscrite utilisée par Wilmart deux mss de Bruxelles B.R., 1223 et 1872, tous deux du 16e s., ne livrant, il est vrai, aucun texte « nouveau » (renseignement trouvé dans les papiers de Raymond Milcamps † 1986).

Il faut ajouter surtout Oxford, Bodleian, Jesus College, ms 19, f. 12, c. 1-2, où l'on trouve, entre deux extraits de *W.* 13 et 32, un texte nouveau : *De oliveto prelatus sumi debeat non spineto* (inc. *Precipe filiis israel* ; des. *luceat omnibus in domo sunt*) ; on peut le lire dans *Serlo of Savigny and Serlo of Wilton seven unpublished Works,* ed. and transl. by Lawrence C. Braceland, Kalamazoo, 1988, p. XIII-XIV. Braceland donne à ce texte le numéro 35 (suite de la liste de Wilmart), bien qu'il fasse remarquer que, dans cette liste, les numéros 33 et 34 sont à rayer des œuvres de Serlon, car il s'agit de deux textes de Hugues de Saint-Victor, tirés, l'un (*W.*33) de l'*Explanatio in canticum Mariae* (PL 175, 422c-423a), l'autre (*W.*34), du *Didascalicon* v, c. 9 (éd. C.H. Buttimer, Washington, 1939, p. 109-11 ; PL 176, 797).

Il y a donc, au total, trente-trois textes de Serlon : *W.*1 à 14, *W.*16 à 24, *W.*27 à 32 édités par Tissier ; *W.*15 et *W.*26 sont édités par Braceland (cité *supra,* p. 2-20), qui édite également n. 35 (p. 22-23) ; *W.*25 est édité par Wilmart lui-même (art. cité, p. 36-38).

Ces textes ne semblent guère avoir été traduits, sinon, l'une ou l'autre fois, par des extraits plutôt courts : p. ex. en néerlandais dans *Wij prediken U Christus* (La Haye, 1953, p. 189-91), trois extraits des sermons III, I et V pour la Pentecôte, *W.* 10,8,12 ; – en français dans *Vies des saints et bienheureux...* cité *supra,* p. 215-16 (extrait de *W.*25) et dans les articles de M. Pigeon cités *infra.* – En anglais, quatre textes sont traduits intégralement : John Higgins a traduit *W.*25 (dans *Life of the Spirit,* t. 14, 1959-60, p. 38-41), et L.C. Braceland (cité *supra,* p. 1-23) a édité et traduit *W.*15, pour la fête des saints Pierre et Paul, *W.*26, sermon prononcé à Reims *ad populum,* et le n. 35, sur les qualités requises pour le choix d'un prélat.

Voici un rapide aperçu du contenu de l'œuvre de Serlon, en suivant la liste de Wilmart, et avec pagination dans Tissier, où se trouvent la plupart des textes :

*W.*1-7 (Tissier, p. 119-30) : *Dicta seu sententiae,* constitués par de brefs commentaires de textes scripturaires. Peut-être s'agit-il de « miettes » de sermons ?

F. Stegmüller (*Repertorium biblicum Medii Aevi,* t. 5, Madrid, 1955, p. 210, n. 7625/1) mentionne une *Expositio super dominicam orationem,* plus d'une fois attribuée à Serlon de Savigny, mais qui revient, en fait, à un autre cistercien, Serlon de Wilton ou de l'Aumône : voir, par exemple, Braceland, cité *supra,* p. XVIII-XXII, et p. 76-105 : texte et traduction anglaise.

*W.*8-12 (Tissier, p. 107-11) : cinq sermons pour la Pentecôte, suivis, *W.*13 et 14 (Tissier, p. 111-12), de deux sermons pour la nativité de Jean-Baptiste. – *W.*15 et 16 sont deux sermons pour Pierre et Paul, dont le premier a été édité par Braceland (p. 2-8) et le deuxième par Tissier (p. 113-15). Suivent alors, par groupes de deux, des sermons pour l'Assomption de la Vierge Marie (*W.*17-18, Tissier, p. 115-17), pour la Nativité de Marie (*W.*19-20, Tissier, p. 117-18), pour la fête de tous les Saints (*W.*21-22, Tissier, p. 118-21), pour la dédicace (*W.*23-24, Tissier, p. 124-25 et 123-24).

*W.*25, sur la *lectio,* n'a pas été donné par Tissier ; Wilmart l'édite (*Revue Mabillon,* p. 36-38). – *W.*26 n'a pas non plus été donné par Tissier, mais Braceland l'édite (p. 11-21) : il s'agit d'un sermon donné au peuple de Reims et qui est consacré au symbolisme de la cithare et surtout du psaltérion (décacorde) : les trois premiers commandements sont relatifs à l'amour de Dieu, les sept autres concernent l'utilité du prochain.

*W.*27-28 (Tissier, p. 126-27 ; 128-29) traitent, l'un du Verbe venu sur terre avec le feu et le glaive, l'autre du Christ comme pain des anges, pain de vie, vraie manne. Wilmart récuse, comme inadéquats, les titres de *in nativitate Domini* et *de sacramento altaris,* repris par Tissier, le premier, au ms d'Ourscamp, le second à une inscription manuelle du 14e s. dans ce même ms.

*W.*29 (Tissier, p. 125-26) est un sermon pour l'Avent. – *W.*30 (Tissier, p. 127-28), pour Noël. – *W.*31 et 32 (Tissier, p. 121-23) sont deux sermons pour la Toussaint.

*W.*33-34 sont inauthentiques : Tissier, sans doute inconsciemment, a été bien inspiré de ne pas les reproduire.

De quand datent ces textes ? On peut supposer, mais non prouver, qu'ils remontent à l'époque claravallienne de Serlon. On sait, d'après le ms Troyes 227, que *W.*12 a été donné à Clairvaux, *W.*25 et 28 ont été donnés au chapitre de Fontenay, *W.*26 à Reims *ad populum.* L'un ou l'autre de ces sermons est assez manifestement incomplet : *W.*11,17,30, peut-être 25.

On remarque aisément que la grande majorité de ces sermons sont donnés pour des fêtes liturgiques, et dans ces cas le point de départ est tout naturellement un texte scripturaire ayant trait à la fête. Mais dans tous les textes, y compris les *Dicta seu sententiae,* le genre littéraire est le même. Toujours les textes de l'Écriture sont « interprétés » de façon à pouvoir exprimer la pensée de l'auteur. On trouve l'une ou l'autre fois des choses comme : « Tres sunt sensus in sancta scriptura : hystorialis, moralis et allegoricus. Hystoria rem gestam narrat ; moralitas vitam et mores auditorum informat ; allegoria Christum et ecclesiam significat », etc. (*W.*25) ; ou : « quod enim legitur de Elia historialiter in beato Ioanne et in multis sanctis invenitur spiritualiter » (*W.*14, Tissier, p. 113) ; ou « intravit Iesus in quoddam castellum etc. Visa historia, videamus spiritualem intelligentiam » (*W.*18, Tissier, p. 116). Le P. de Lubac a du reste fait référence plus d'une fois dans son *Exégèse médiévale. Les quatre*

sens de l'Écriture, 4 vol., Paris, 1959-1964, à notre Serlon (t. 1/1, p. 83,152,350 ; t. 1/2, p. 400, 441,507,637,669 ; t. 2/1, p. 261,406 ; t. 2/2, p. 51). A lire toutefois les écrits de Serlon, on garde l'impression d'un symbolisme exubérant, foisonnant, saisissant toute occasion, tout texte ou mot pour proposer son opinion. Il est même arrivé qu'un sermon pour la Pentecôte soit pratiquement tout entier « construit » à partir de l'exégèse du titre du psaume 59 : « Pro his qui commutabuntur ipsi David, cum succendit Idumaeam in valle Salinarum duodecim millia » (*W.*11, Tissier, p. 110). On peut dire de Serlon ce qui a été dit des moines du moyen âge, « qu'ils ont acquis une telle habitude de penser avec elle [la Bible] qu'ils se dégagent sans peine du carcan de la lettre pour arriver sans la trahir à l'expression de leur propre pensée » (J. Dubois, dans *Le Moyen Âge et la Bible,* Paris, 1984, p. 298).

Serlon, au gré des circonstances et des textes, a touché beaucoup de sujets : il parle de la Trinité, du Christ très souvent, de l'Église aussi, de la mission des apôtres, de la charge d'un prélat, de la louange de Dieu, de la *lectio* et de la prière, etc. De Marie fréquemment, au sujet de laquelle il a des expressions assez fortes (à ne pas mal comprendre) et dont il semble bien admettre l'Assomption corporelle, qui annonce la nôtre : Marie est « caput et principale membrum Ecclesiae, et spes prima post Deum » (*W.*17, Tissier, p. 115) ; « Ipsa caput et exemplum nostrum, unde ipsa in Ecclesia et Ecclesia in ipsa figuratur » (*W.*19, Tissier, p. 117) ; dans ce même sermon on lit : « Peperit filium masculum [*Apoc.* 12,5], Maria scilicet Christum corporaliter, et Ecclesia eundem in verbo et exemplo in cordibus fidelium spiritualiter ». Voir H. Barré, *Marie et l'Église. Du vénérable Bède à saint Albert le Grand,* dans *Bulletin de la société franç. d'études mariales,* t. 9, 1951, p. 88, 92-93, 120.

On aura une bonne connaissance des thèmes principaux abordés par Serlon en lisant les articles, brefs très généralement, élaborés avec sympathie et compétence, de Michel Pigeon : *Les anges dans l'œuvre de Serlon abbé de Savigny,* dans *Les Annales du Mont Saint-Michel,* t. 98, 1972, p. 58-64 ; – *La prière de Serlon,* dans *Savigny l'Abbaye, Bull. paroissial de Savigny-le-Vieux,* t. 15, 1973, n. 85 ; – *L'échelle de Jacob et de ses anges selon Serlon de Savigny,* dans *Les Annales du Mont Saint-Michel,* t. 101, 1975, p. 23-26 ; – *Marie dans l'œuvre de Serlon de Savigny,* dans *Cîteaux,* t. 26, 1975, p. 48-56 ; – *Serlon de Savigny et Thérèse de Lisieux à propos de la Vierge Marie,* dans *Vie thérésienne,* t. 15, 1975, p. 273-78 ; – *Notes sur le Saint Esprit dans les sermons de Serlon de Savigny,* dans *Cîteaux,* t. 26, 1975, p. 331-36 ; – *Le mystère pascal dans l'œuvre de Serlon de Savigny, ibid.,* t. 29, 1978, p. 333-36 ; – *Serlon de Savigny et l'Eucharistie, ibid.,* t. 30, 1979, p. 267-71 ; – *Action et contemplation chez Serlon de Savigny,* dans *Mélanges... Anselme Dimier,* t. 3, Arbois, 1984, p. 391-97.

Serlon est un bon représentant d'un milieu monastique lisant et savourant la Bible au fil des époques et fêtes liturgiques, sans que chacune de celles-ci soit nécessairement présente dans l'œuvre telle que nous la connaissons (le Carême et Pâques n'y figurent pas explicitement). Il n'est pas particulièrement pénétrant, ni très original ; il lui est arrivé l'une ou l'autre fois de citer Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand. On pressent une influence diffuse de son ami Bernard, qu'il n'égale certainement pas pour le style. Serlon apparaît surtout lui-même, si l'on peut dire : avide de Dieu, cherchant à communiquer avec conviction ce qu'il croit pouvoir aider ses auditeurs dans leur amour de Dieu, du Christ, de Marie, de l'Église, dans leur vie monastique. Sans vouloir le comparer (d'ailleurs l'œuvre est plutôt réduite) à Aelred de Rievaux ou à Baudouin de Ford, Wilmart le placerait volontiers au rang d'un Isaac de l'Étoile, et même un peu avant celui-ci. Ce n'est pas un mince éloge.

Histoire littéraire de la France, t. 12, Paris, 1869, p. 521-23. – DTC, t. 14/2, col. 1940 (J. Mercier). – LTK, t. 9, 1964, col. 690 (B. Griesser). – *Dictionnaire des auteurs cisterciens,* Rochefort, 1975, col. 653-54 (É. Brouette. Peu satisfaisant). – DS, t. 1, col. 1457 ; t. 4, col. 155 ; t. 9, col. 473,483 ; t. 13, col. 749.

Maur STANDAERT.

SERMON SUR LA MONTAGNE. Voir art. *Béatitudes,* DS, t. 1, col. 1298-1310 ; *Matthieu* (saint), t. 10, surtout col. 787-89.

SERNIN-MARIE DE SAINT-ANDRÉ, carme déchaux, 1831-1892. – Saturnin, Jean, André Moura, né à Miglos (Ariège) de Jean Moura et de Jeanne Mourica le 21 juin 1831, fut attiré au Carmel par la prédication du P. Hermann Cohen (DS, t. 7, col. 291-93) ; il y fait profession le 23 mai 1855. Ordonné prêtre en 1856, il est nommé lecteur en théologie en 1858, prieur de Lyon en 1861, définiteur provincial et professeur de théologie en 1864. Provincial de la province d'Avignon alors restaurée en 1867, son triennat connaît un drame : la bruyante défection du P. Hyacinthe Loyson. En 1873, après une interruption au cours de laquelle il se retire dans la solitude du Laghet, Sernin-Marie est à nouveau provincial. A partir de 1876, il est frappé par la maladie. Il donne alors de grands exemples de patience, d'aménité de caractère. Durant la période des expulsions des religieux, il réside à Monaco, puis à Pau où il meurt le 28 janvier 1892.

On lui doit les œuvres suivantes : *Vie de la Bienheureuse Marie des Anges, carmélite déchaussée,* Paris, 1865, ouvrage composé à l'occasion de la béatification (DS, t. 10, col. 482) ; augmenté sous le titre : *Vie et opuscules spirituels de la Bienheureuse Marie des Anges...,* Paris-Bruxelles, 1868. – *Voix qui prient,* Paris, 1875, 1882. – *Théa, poème sur la vie chrétienne,* Paris, 1887, 1889. – *Nouvelles voix qui prient,* Paris, 1890. – *De l'inquiétude du cœur,* Paris, 1893 (posthume).

Tous ces ouvrages, rédigés selon l'expression de H. Bremond (*Histoire du sentiment religieux,* t. 10, p. 367), dans un style « trop fleuri... et d'une dévotion trop poétique », veulent chanter « l'ineffable gémissement de l'exilé » (Préface aux *Voix qui prient*). Ils ont passé, comme l'époque dont ils reflètent discutablement le goût.

Sernin-Marie a donné une contribution plus valable à la spiritualité avec sa *Vie du Vénérable Frère Jean de Saint-Samson, religieux carme de la Province de Touraine,* Paris, 1881. L'ouvrage est qualifié d'excellent par H. Bremond (*loc. cit.*) : « ce que l'on a écrit de mieux sur ce rare sujet ». Avec des réserves néanmoins sur l'utilisation des documents cités : S. Bouchereaux, qui a confronté l'ouvrage avec ses sources, se montre plus sévère : « (Sernin-Marie de Saint-André) publie en 1881 une nouvelle *Vie.* Il utilise celles du P. Joseph et du P. Donatien, connaît le fonds d'archives de Rennes mais n'en tire rien de nouveau. Il travaille

sans esprit critique, reproduit même, faute de vérifications, les erreurs de ses prédécesseurs... ». En 1883, Sernin publia encore *Les maximes spirituelles du V.F. Jean de Saint-Samson* (Paris).

Les Chroniques du Carmel, Alost, 1892, p. 32-35. – Joachim de l'Immaculée-Conception, *L'Ordre du Carmel,* Paris, 1912. – Élisée de la Nativité, *Annales brèves des Carmes déchaux de France,* 2e p., *1839-1918,* Avon, s d. – S. Bouchereaux, *Jean de Saint-Samson et la Réforme des Carmes en France,* Paris, 1948. – DS, t. 4, col. 2150 ; t. 8, col. 708.

Louis-Marie.

SERRANO (Georges de Saint-Joseph), mercédaire, 1566-1636. – Jorge Serrano naquit à Lisbonne en 1566 et dans sa jeunesse fut page du cardinal Albert d'Autriche, vice-roi du Portugal. Il prit l'habit des Mercédaires chaussés au couvent de Séville et y fit profession en 1594. Lors de l'épidémie de peste de 1599, il se signala par sa charité au chevet des malades à Séville et à Jerez de la Frontera. En 1604, il passa aux Mercédaires déchaux et prit le nom de Jorge de San José. Il fut commandeur des couvents de El Viso del Marqué et d'Osuna ; c'est dans ce dernier couvent qu'il mourut le 16 octobre 1636, après une longue maladie très douloureuse.

Serrano a manifesté une bonne intelligence et de la pénétration dans le domaine des choses spirituelles et fut un homme d'oraison, comme en témoigne son ouvrage principal : *El vuelo del espíritu y escala de perfección y oración* (Séville, 1632, 179 f. ; 1647 ; certains bibliographes mentionnent une édition en 1612, qui n'a pas été repérée). Serrano publia aussi *El solitario contemplativo y guía espiritual, sacada de diversos santos y padres espirituales* (Lisbonne, 1616, 1617 ; trad. portug., Lisbonne, 1678), dont nous n'avons trouvé aucun exemplaire.

El vuelo se compose de sept dialogues entre un maître et son disciple : sur l'oraison mentale, la mortification et la pénitence, la contemplation « surnaturelle », le dénuement de l'âme et de tout le créé, l'union divine, les fiançailles et le mariage spirituels. En tous ces points, Serrano suit les enseignements de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, mais en donnant grande place aux explications théologiques.

Pedro de San Cecilio, *Anales del Orden de Descalzos de N.S. de la Merced,* 2e partie, Barcelone, 1669, col. 733-41 et 884-86. – D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* t. 2, Lisbonne, 1747, p. 808. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 538.

J.A. Gary y Siumell, *Bibl. Mercedaria,* Barcelone, 1875. – M. Ortuzar Arriga, *Místicos mercedarios : El P. Jorge de San José,* dans *La Merced,* Madrid, t. 5, n. 30, 1948, et t. 6, n. 31, 1949. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, n. 5691-98. – DS, t. 4, col. 76, 1175 ; t. 6, col. 1160 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés.

SERSALE (Thomas), théatin, 1612-1691. – Tommaso Sersale naquit à Naples en 1612 ; il entra chez les Théatins de cette ville et fit profession le 19 septembre 1638, dans la maison des Saints-Apôtres, où il mourut le 20 janvier 1691. Entre-temps, il exerça différentes charges importantes dans sa congrégation, dont celle de supérieur général à laquelle il fut élu par le chapitre général de 1680.

Sersale fit imprimer un livre d'exercices spirituels donnés aux religieuses des deux instituts, l'un de vie contemplative et l'autre de vie active : les *Romite* et les *Oblate dell' Immacolata Concezione,* fondés par la vénérable Ursule Benincasa à Naples. L'ouvrage a pour titre : *Ragionamenti divoti e fruttuosi detti a Monache, e Meditazioni date alle medesime, nel tempo degli Esercizi Spirituali di dieci giorni. Quali possono ancora servire alle persone religiose e divote, che vogliono unirsi con Dio per mezzo di questo santo ritiramento* (Naples, 1690).

Ce sont dix conférences et autant de méditations sur la nature et les obligations de la vie consacrée. Chaque journée est placée sous le patronage d'un mystère ou d'un saint (Trinité, Verbe Incarné, Vierge Marie, Michel l'archange, les saints Jean-Baptiste, Thérèse, Gaëtan, Joseph, Anne, les saints ermites). Les thèmes sont ceux alors en usage dans ce genre de prédication. Saint Ignace est cité pour sa doctrine sur les 3 degrés d'humilité et pour la méditation des « deux étendards ».

Le style est simple, direct, tendant à solliciter le dynamisme intérieur de la retraitante. Les citations bibliques, les témoignages des Pères, surtout de saint Augustin, sont nombreux et appropriés. Les développements sur la « jalousie divine » sont intéressants, mais l'approfondissement de la psychologie du cœur humain est plutôt rare (Rag. VII, p. 223-26).

Sans céder aux courants quiétistes et de « pur amour » de l'époque, Sersale exalte l'amour d'amitié envers Dieu, bien supérieur à l'amour de concupiscence (Rag. IX, p. 266-82). La conférence sur la « présence divine », qui met en évidence avec saint Paul sa force transformante, est riche d'observations pénétrantes (Rag. X, p. 295-317). Sersale recommande l'usage fréquent des oraisons jaculatoires, pratiquées par les Pères du désert. Traçant, enfin, les grandes lignes d'un « Testament spirituel », et parlant du « fruit satisfactoire » des œuvres du chrétien, il se montre favorable à l'« Acte héroïque » de charité envers les âmes du Purgatoire, une des caractéristiques de la spiritualité des Théatins (cf. p. 282-87).

Acta originalia capitulorum generalium Congregationis Clericorum Regularium, t. 5 (1658-1710), à l'*Archivio generale dei Teatini,* Rome, ms 8, f. 137-155. – Luigi Guarini, *Catalogo dei PP. Generali dei CC.RR., ibid.,* ms 15, f. 22. – F. Vezzosi, *I scrittori de'chierici regolari detti Teatini,* t. 2, Rome, 1780, p. 304. – DS, t. 6, col. 46.

Francesco Andreu.

SERTILLANGES (Antonin-Gilbert ; en religion : Dalmace), dominicain, 1863-1948. – 1. *Vie.* – 2. *Principales publications.* – 3. *Écrits de spiritualité.*

1. Vie. – Né à Clermont-Ferrand le 16 novembre 1863, Sertillanges fit ses études secondaires chez les Frères des Écoles chrétiennes. Sans renier le meilleur de ses ambitions d'adolescence dans le domaine de l'art ou de la science, mais marqué par les influences religieuses du collège, le combat qu'il mène pour fixer sa vocation se dénoue à l'occasion de la prédication à Clermont du dominicain M.-J. Ollivier (DS, t. 11, col. 785-86). Ainsi est-il conduit à revêtir l'habit des Frères Prêcheurs en Espagne, le 8 septembre 1883, au couvent de Belmonte ; en effet, dans ce château de Vieille-Castille, propriété de la Princesse Eugénie, la province dominicaine de France a établi son noviciat

depuis les expulsions de 1880. Profès le 21 novembre 1884, Sertillanges rejoint le couvent de Corbara (Corse) pour le cursus régulier des études ecclésiastiques, au cours desquelles il est ordonné prêtre le 14 octobre 1888. Reçu lecteur en théologie (1890), il enseigne pendant trois ans à Corbara d'abord, puis à Amiens et de nouveau à Corbara. Assigné en octobre 1893 au couvent du Saint-Sacrement à Paris, il accomplit préalablement un voyage de quelques semaines en Italie ; cette expérience forte, qui inspire son premier ouvrage (*Un pèlerinage artistique à Florence,* 1896), ouvre un secteur assez important à ses futures activités de conférencier et d'écrivain. Dans l'immédiat, secrétaire de la *Revue thomiste* dès sa fondation (1893) et titulaire de la chaire de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris (1900), Sertillanges concentre sa vigueur intellectuelle sur une étude approfondie de la pensée philosophique de Thomas d'Aquin, non sans un vif souci d'information sur la philosophie universitaire contemporaine qui le rend plus spécialement attentif aux développements du kantisme. Plusieurs ouvrages importants sont le fruit de ce labeur : *Les sources de la croyance en Dieu* (1903), *Saint Thomas d'Aquin* (dans la collection universitaire « Les grands philosophes », 2 vol., 1910), *La philosophie morale de s. Thomas d'Aquin* (1916).

Lorsqu'en 1903 la persécution confisque les couvents et disperse les religieux, contraignant ceux-ci à la vie privée, la rigueur exceptionnelle que Sertillanges apporte à l'organisation de son existence quotidienne de travail lui permet de mener de front sa recherche intellectuelle et la préparation des séries de sermons ou conférences qu'il donne, des années durant, non seulement en différentes paroisses parisiennes (Saint-Pierre-du-Gros-Caillou, Saint-Étienne-du-Mont, Saint-Jacques-du-Haut-Pas), mais encore à la Société de Géographie, aux Semaines sociales de France, etc. Lui qui plus tard conseillera aux jeunes prédicateurs de viser toujours les curieux ou hésitants qui, dans les églises, préfèrent rester debout à la hauteur des bénitiers plutôt que de s'avancer dans la nef, il est déjà habité, dès ces premières années d'activité, par cette vive préoccupation de « ceux du dehors », qui expliquera le large éventail de ses relations personnelles et la note apologétique de la plupart de ses écrits.

La crise moderniste le trouve sur la brèche, sans imprudence tapageuse mais aussi sans dérobade devant les vrais problèmes. A la question d'Édouard Le Roy, « *Qu'est-ce qu'un dogme ?* » (dans *La Quinzaine,* 16 avril 1907), il croit de son devoir d'apporter une réponse dont l'ouverture d'esprit et les nuances sont inégalement comprises et acceptées. Sur demande du cardinal Richard, archevêque de Paris, Sertillanges cesse de participer au débat ainsi engagé.

La guerre 1914-1918 est l'occasion pour Sertillanges d'initiatives diverses, dont certaines conditionneront douloureusement la suite de sa carrière. En 1915, lorsque le P. Mathieu Barge (1878-1926), mobilisé, ne peut plus assurer la direction de la *Revue de la jeunesse,* qu'il a fondée en 1909, Sertillanges prend la relève en changeant le titre de la publication qui devient la *Revue des jeunes.* Le rayonnement s'en élargit par l'organisation régulière de conférences et un centre d'éditions. Continuant non seulement son enseignement à l'Institut catholique mais aussi son activité oratoire, Sertillanges donne régulièrement à la Madeleine des sermons qu'il publie au fur et à mesure et dont le recueil s'intitulera *La vie héroïque.*

C'est dans le cadre de ces prédications que le 10 décembre 1917 il se fait en quelque sorte le porte-parole des dirigeants politiques et religieux en exprimant publiquement les réticences de l'opinion officielle française devant les efforts du pape Benoît XV pour hâter la fin de la guerre, au besoin par une paix séparée avec les Empires centraux. Les paroles qu'il prononce alors, non sans l'accord préalable du cardinal Amette archevêque de Paris, « Très saint Père, nous ne pouvons, pour l'instant, retenir vos appels de paix » (*La paix française,* Paris, 1917, p. 8), ont un retentissement considérable. Les approbations arrivent des horizons les plus divers, y compris de l'épiscopat en la personne de l'évêque de Versailles Mgr Gibier, mais un blâme sévère est presque immédiatement exprimé par le cardinal secrétaire d'État Pietro Gasparri, exigeant des sanctions que le cardinal Amette et Mgr Baudrillard, recteur de l'Institut catholique, réussissent à atténuer.

Conservant sa chaire de philosophie morale, dirigeant toujours la *Revue des jeunes,* élu le 30 novembre 1918 à l'Académie des sciences morales et politiques en remplacement du psychologue Théodule Ribot, Sertillanges n'en demeure pas moins l'objet d'inimitiés, d'intrigues et de trahisons. Après la mort du cardinal Amette (1920) et du pape Benoît XV (22 janvier 1922), il est l'objet d'un procès à Rome, au terme duquel parole publique et séjour habituel en France lui sont interdits. Cet exil physique et spirituel durera dix-sept ans.

Après un séjour d'un an (1923) au couvent Saint-Étienne de Jérusalem – il écrit alors *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix* (1924) – , il enseigne théologie et morale sociale au couvent d'études de la province dominicaine de Lyon, à Ryckholt (Hollande) (1924-1928), puis, à partir de 1929, dans sa propre province, au Saulchoir (Kain, près de Tournai). En 1939, sur intervention du maître de l'Ordre M.-S. Gillet auprès de Pie XII, Sertillanges peut de nouveau vivre en France ; le 5 novembre, il recommence à prêcher.

Traversant ensuite à plusieurs reprises d'assez douloureuses épreuves de santé, il disait volontiers, tout en évoquant ses longues années de silence obligé : « Tant que ma main peut tenir un stylo et la Sainte Hostie, mon bonheur est assuré ». Exprimant ainsi ses fidélités profondes, il n'aura jamais cessé en effet de méditer et d'écrire. Le deuxième tome d'un gros ouvrage, historique et doctrinal, sur le problème du mal sera encore en chantier sur sa table de travail lorsque la mort viendra subitement le chercher, mais non le surprendre, quelques minutes avant l'heure de sa messe, au Chalet Sainte-Anne, à Sallanches, le 26 juillet 1948.

2. PRINCIPALES PUBLICATIONS. – Surabondante et apparemment dispersée, la production littéraire de Sertillanges (bibliographie de plus d'un millier de titres) aura été en fait dominée par le problème de Dieu : la pensée humaine aux prises avec la question de Dieu, la vie humaine sous la mouvance concrète de Dieu.

Avec le traité de *Dieu* (3 vol., 1926) puis celui de *La création* (1927), il inaugure la collection entreprise par M.-S. Gillet, aux Éditions de la Revue des jeunes, d'une traduction commentée de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Suivent : *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (1928), *Dieu ou Rien* (2 vol., 1933), *Le Christianisme et les philosophies* (2 vol., 1939-1940), *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (1945), *Le problème du mal* (2 vol., 1949-1951). Plus directement apologétiques : *Catéchisme des incroyants* (2 vol., 1930), *Le miracle de l'Église* (1933). – Sertillanges a communiqué ses propres méthodes et conditions de travail dans *La vie intellectuelle* (1921), *L'Orateur chrétien* (1931).

3. Écrits spirituels. – Rédigeant presque au jour le jour d'innombrables billets spirituels et notant sans cesse sur des morceaux de papier pensées et formules de toutes sortes, Sertillanges en fit plusieurs recueils dont plusieurs furent sous-titrés « dix minutes de culture spirituelle par jour » : *Notre vie* (1926), *Recueillement* (1934), *Affinités* (1935), *Devoirs* (1936), *Spiritualité* (1938). On lui doit aussi un *Mois de Marie* (1935).

Quoi qu'il en soit de ces publications, c'est par la qualité même de sa vie et, finalement, de son exemple, que Sertillanges peut être considéré comme un grand spirituel, remarquable par « son esprit de foi, son amour de l'Église, la délicatesse de son obéissance, son humilité, sa force d'âme, son éloignement de toute intrigue, la dignité de son caractère et son absolu désintéressement » (J. Tonneau). En septembre 1945, prêchant la retraite à ses jeunes frères du Saulchoir, Sertillanges déploya en quelque sorte devant eux une méditation sur sa propre expérience de la vie dominicaine. Ce texte, entièrement rédigé et demeuré inédit, constitue un témoignage de grand intérêt, qui a pu être complété par les souvenirs de ses meilleurs confidents, F. Moos et M.-H. Lelong.

M. Pradines, *Notice sur la vie et les œuvres du R.P. Antonin Sertillanges,* Institut de France, 1951. – Marie-Fabien Moos, *Un maître de la vie spirituelle. Le T.R.P. Sertillanges, O.P.,* VS, t. 80, 1949, p. 607-23 ; à part, 1957. – DTC, tables, col. 4034-35 (J. Tonneau). – M.-H. Lelong, Introd. à *A.-D. Sertillanges, Pensées sur la souffrance et la mort,* 1963. – A. Piolanti, *P. Antonin Dalmace Sertillanges O.P. Un tomista da non dimenticare,* dans *Doctor communis,* t. 41, 1988, p. 79-90.

André Duval.

SERVASANCTUS DE FAENZA, franciscain, † vers 1300. – Originaire de Castello Oriolo près de Faenza, Servasanctus prit l'habit franciscain dans la province de Bologne, où il fit ses études et reçut les ordres sacrés entre 1244 et 1260. Il n'est pas démontré qu'il étudia à l'université de Paris ni qu'il prit les grades et enseigna la théologie. De son œuvre il ressort qu'il exerça le ministère de la prédication et des confessions en Toscane, surtout à Florence.

Ses écrits, tous à l'usage des prédicateurs, sont conservés dans nombre de manuscrits, ce qui dénote qu'il eut une large audience et explique d'autant moins que son œuvre abondante soit restée inédite dans l'ensemble, sauf quelques extraits et des sermons.

L'écrit le plus répandu dans les fonds manuscrits d'Italie, de France, d'Allemagne et d'Angleterre, le *Liber de exemplis naturalibus,* divisé en trois livres, traite successivement des articles de la foi (21 ch.), des sacrements (17 ch.), des vertus et des vices (92 ch.) ; voir le Prologue et la table dans *Franziskanische Studien,* t. 7, 1920, p. 95-101. Il s'agit en fait d'un recueil d'*exempla,* de récits, de miracles, de visions, de légendes, etc., utiles pour les prédicateurs.

La *Summa de poenitentia,* intitulée aussi *Antidotarium animae,* n'est pas davantage un traité de théologie, mais également un recueil d'anecdotes, de proverbes, de fables, etc., pour les prédicateurs ; elle est divisée en 17 distinctions et constitue une sorte de supplément au *Liber de exemplis.*

Un troisième écrit, le *Liber de virtutibus et vitiis,* réparti de même en 17 distinctions, est un remaniement du livre III du *Liber de exemplis* ; voir le prologue, l'épilogue et la table des chapitres dans les *Miscellanea Ehrle,* t. 1, p. 173-76.

Du *Mariale,* ou *Liber de laudibus B. Mariae Virginis,* est édité le *De duplici sanctificatione B. Mariae Virginis,* dans CF, t. 24, 1954, p. 399-402.

On a encore de Servasanctus 4 cycles de sermons : *De proprio sanctorum, De communi sanctorum, De dominicis et festivitatibus, De festivitatibus B. Mariae Virginis.* Diverses pièces ont été publiées, certaines attribuées par erreur à saint Bonaventure et insérées dans ses *Opera omnia.*

Resterait à retrouver deux autres écrits que Servasanctus cite comme étant de lui, un *Dialogus* et un condensé de la *Summa Monaldina.*

B. Kreutwagen, *Das « Antidotarium animae » von Fr. Servasanctus,* dans *Festgabe K. Haebler,* Leipzig, 1919, p. 80-106 ; *De « Summa de poenitentia » van Fr. Servasanctus,* dans *Neerlandia Franciscana,* t. 2, 1919, p. 55-66. – M. Grabmann, *Der « Liber de exemplis naturalibus » des Franziskanertheologen Servasanctus,* dans *Franziskanische Studien,* t. 7, 1920, p. 85-117. – L. Oliger, *Servasanctus de Faenza, O.F.M. e il suo « Liber de virtutibus et vitiis »,* dans *Miscellanea Ehrle,* t. 1, Rome, 1924, p. 148-89 ; *De duobus novis codicibus Fr. Servasancti de Faventia,* dans *Antonianum,* t. 1, 1926, p. 465-66. – Meinolfus ab Oberhausen, *Servasanctus de Faventia, O. Min. ; De duplici sanctificatione B. Mariae Virginis,* CF, t. 24, 1954, p. 397-402. – Balduinus ab Amsterdam, *Servasanctus..., sermones de proprio sanctorum,* dans *Laurentianum,* t. 6, 1965, p. 73-102 ; *Servasanctus..., sermones de B. M. Virgine et de sanctis, ibid.,* t. 8, 1967, p. 108-37 ; *Servasanctus..., sermones dominicales,* CF, t. 37, 1971, p. 3-32. – V. Gamboso, *I sermoni festivi di Servasanto da Faenza,* dans *Il Santo,* t. 13, 1973, p. 3-88. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 5, Münster, 1974, p. 376-99 (372 numéros). – C. Guardiola, *La Summa de Poenitentia de S. de F., una de la fuentes del Libro de los exemplos por ABC,* dans *Antonianum,* t. 43, 1988, p. 259-77.

Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores,* t. 3, Rome, 1936, p. 98-99. – DTC, t. 14, col. 1963-67. – EC, t. 11, 1953, col. 403-04. – AFH, t. 47, 1954, p. 167. – LTK, t. 9, 1964, col. 692. – DS, t. 5, col. 1274-75, 1280-81, 1283, 1287-88, 1291, 1293, 1302.

Clément Schmitt.

SERVET (Michel), 1511-1553. – « Michel Servet eut la singulière infortune d'avoir été brûlé deux fois, en effigie par les catholiques, et par les protestants en chair et en os » (Roland H. Bainton). En effet, pour ce médecin espagnol, plus marquante que sa découverte de la circulation pulmonaire, plus angoissante que son analyse décapante du dogme traditionnel de la Trinité débouchant sur une position radicalement antitrinitaire, est la marche au supplice dans la cité de Calvin ou la flamme du bûcher de Champel. – 1. *Vie.* – 2. *Positions théologiques et spirituelles.*

1. Vie. – Les derniers travaux sur Servet (ou plutôt Miguel Serveto Conesa, ou encore Miguel Serveto y Reves) semblent avoir tranché pour la date et le lieu de sa naissance : le 29 septembre 1511 (et non en 1509), à Tudela, en Navarre, et non à Villanueva de Sigena dont sa famille, noble et pieuse, était originaire, dans la province de Huesca et le diocèse de Lerida. Il a dû passer son enfance et sa jeunesse dans sa province, sur les bords de l'Alcanadre.

Son père était notaire, il avait un frère prêtre, et il adopta vite le pseudonyme de *Villanovanus,* du nom de la bourgade de sa famille. C'était le temps où l'Espagne, après la période de violente intolérance qui lui avait fait expulser les Juifs en 1492, connaissait une période d'accalmie. Mais l'Inquisition n'en était pas pour autant une institution périmée. C'était le

temps où dominait la figure du cardinal Ximénès de Cisneros, ce réformateur franciscain, chancelier du royaume, humaniste consommé (université d'Alcalá de Henarès, Bible polyglotte). C'était aussi le temps où le mysticisme, non encore suspect, des *alumbrados* inclinait vers une chrétienté rénovée, où les valeurs d'amour et de paix auraient plus de prix que l'observance rigoureuse et desséchante des prescriptions et restrictions héritées de l'Église médiévale.

En 1525 ou 1526, le jeune Michel se trouve au service de Juan de Quintana, docteur de la Sorbonne et membre important des Cortès d'Aragon. Celui-ci était un esprit libéral, ouvert à l'influence d'Érasme, qui dominait alors presque toute l'Espagne cultivée ; cependant il se prononça contre Érasme à la Conférence de Valladolid de 1527, à propos de la question du *Comma Johanneum*. Le jeune Michel eut-il connaissance de cette « dispute », qui concernait un texte lié à la doctrine de la Trinité ?

Quintana accorda à son « famulus » un congé de deux ans, qui lui permit de suivre des cours de droit à l'université de Toulouse, dont la réputation d'orthodoxie jointe à celle d'hostilité à l'égard des belles-lettres et de l'humanisme en général eut peut-être sur l'esprit du jeune homme un effet contraire. Toujours est-il qu'elle n'avait pas sa pareille dans le domaine juridique et que Servet ne pouvait recevoir de meilleure introduction à la pensée d'Accurse ou au *Codex Justinianus*. Mais la Bible l'attirait davantage, sans doute celle de Ximénès, et c'est de cette époque que date sa conviction qu'elle est la clé de toute espèce de connaissance.

On peut fixer aux années 1528-1530 la période d'étude intensive de la Bible par le jeune Servet. En même temps il parachève ses études humanistes (spécialement le latin, le grec et l'hébreu). Il lit aussi les scolastiques, en particulier les nominalistes, tels que Robert Holcot, Grégoire de Rimini, Pierre d'Ailly et son contemporain Jean Mair. C'est sans doute aussi à cette époque qu'il approfondit la connaissance des œuvres d'Érasme et de Lorenzo Valla : on sait notamment qu'il connaissait l'édition érasmienne des *Annotationes in Novum Testamentum* de Valla.

En juillet 1529 Charles Quint quitte l'Espagne pour se faire couronner par le pape à Bologne (24 février 1530). Quintana, devenu le confesseur de l'empereur, le suit, ainsi que son protégé. Le voici donc à Bologne : le faste de la cérémonie lui laissera un profond sentiment de dégoût. Servet suit encore Quintana à la Diète d'Augsbourg, mais il le quitte ensuite définitivement. Il séjourne à Bâle pour dix mois à partir de juillet 1530. Bâle est passée à la Réforme (ce qui avait fait fuir, entre autres, Érasme dès avril 1529). Il est même l'hôte « pour longtemps » (lit-on sous la plume de Calvin) d'Oecolampade, le réformateur bâlois. Tout en poursuivant ses lectures religieuses, il est en contact permanent avec des réformés. Période décisive au cours de laquelle vont prendre forme ses idées majeures, alimentées par sa lecture de la Bible et des Pères de l'Église, notamment Irénée et Tertullien, et par la vaste correspondance qu'il entretient avec les réformateurs de Suisse et de Strasbourg, notamment Bucer, Capiton, Zwingli, Bullinger. Ses idées radicales au sujet de la Trinité effraient certains de ses interlocuteurs ou correspondants, et Zwingli lui conseille la prudence et le secret. En mai 1531, il est à Strasbourg, cité plus tolérante que Bâle. Il en profite pour faire publier en juillet son premier grand ouvrage de controverse religieuse, le *De Trinitatis erroribus*, en sept livres. Il n'a alors que vingt ans. L'œuvre suscite dès sa parution une immense clameur, aussi bien dans les milieux protestants que chez les catholiques. Elle est bientôt suivie, après son retour à Bâle et les admonestations d'Oecolampade, d'une œuvre, plus atténuée dans la forme, mais exprimant les mêmes convictions : les *Dialogorum de Trinitate libri duo* (Haguenau, 1532), accompagnés d'un important appendice en 4 chapitres, intitulé *De justicia regni Christi, ad justiciam legis collata, et de charitate*. On a parfois voulu y voir une rétractation de Servet, négateur de la Trinité ; en fait, elle est plus apparente que réelle. Les deux œuvres seront unanimement condamnées par les réformateurs comme par les catholiques, par Luther (qui ne les avait pas lues), par Mélanchthon, par Aléandre (qui fit brûler en avril 1532 les ouvrages et l'effigie de Servet), par l'Inquisition espagnole (à partir du 24 mai 1532). A Toulouse, l'Inquisition est également mise en mouvement, et le 17 juin 1532 est lancé contre lui un mandat d'arrêt. Dès lors va commencer pour l'antitrinitaire espagnol la vie errante d'un homme traqué.

Adoptant définitivement le nom de Michel de Villeneuve, il passe les années 1532 à 1535 à Paris ou à Lyon, enseignant à Paris les mathématiques au collège des Lombards, publiant à Lyon en 1535 une édition de Ptolémée, suivie l'année d'après d'une édition de *In Leonardum Fuchsium Apologia*, pamphlet qui s'ouvrait sur une argumentation théologique, bien qu'il traitât ensuite de questions médicales. Pendant ses études d'anatomie à Paris ou à Lyon, Servet gagnait sa vie grâce à des publications, comme ce *Traité sur les sirops* (qui connut six éditions) ou à des conférences de géographie et d'astronomie. Le lundi 18 mars 1538, il fut convoqué devant le Parlement de Paris pour répondre de son accusation de pratiquer l'astrologie judiciaire, qu'interdisaient le droit canon et le droit civil, attendu que la connaissance du futur est réservée à Dieu. Il se défendit de son mieux. Il n'en publia pas moins son *Apologetica disceptatio pro astrologia*.

Le fruit principal de ses études de médecine fut, à défaut d'un diplôme, la découverte de la circulation pulmonaire du sang. Les dissections qu'il effectua lui firent découvrir, contre les idées de Galien, le mécanisme des échanges entre la veine pulmonaire et l'artère pulmonaire, et celui de l'aération du sang et son changement de couleur. La première mention *imprimée* de cette théorie nouvelle se trouve dans la *Christiani Restitutio* de 1553, année de l'exécution de son auteur.

Quittant Paris pour la province (Lyon, Avignon, Charlieu, où il manque de se marier), il s'installe, à partir de 1541, à Vienne dans l'Isère, où il demeura jusqu'à son procès. Il traduit en espagnol des ouvrages grammaticaux et saint Thomas, s'occupe de ses malades (puisqu'il est médecin), compose en 5 livres une *Declaratio Jesu Christi filii Dei*, où il reprend les thèmes théologiques de ses œuvres juvéniles. Il s'attaque ensuite à un immense labeur, qui lui prendra 4 ans, la publication en 7 volumes d'une édition de la Bible (sous le nom de Villeneuve) en 1545 (Lyon, Trechsel), qui reprenait celle de Sante Pagnini (parue en 1528 ; DS, t. 12, col. 38-39) ; le numérotage des versets, les annotations marginales, l'insertion des gloses médiévales, les « originalités » de la typologie, devaient lui causer bien des ennuis. Il avantageait la méthode historico-philologique au détriment de l'exégèse allégorique.

En 1546 commence une correspondance avec Calvin : il souhaite lui faire partager ses idées. Cette restauration (*Restitutio*) du christianisme, où il mêle

des intuitions néo-platoniciennes, un mysticisme christologique, des concepts émanationnistes et une théorie immanentiste dans laquelle Dieu est identifié à la lumière, le met en conflit ouvert, non seulement avec les catholiques, mais avec les principaux réformateurs, d'autant plus qu'il n'admet plus le baptême du nouveau-né, et qu'il souhaite le reporter à la trentième année, âge qu'avait le Christ quand il fut baptisé. La correspondance de « Villeneuve » et de « Charles d'Espeville » (*alias* Calvin) tourna peu à peu au malentendu, à l'agacement, aux commentaires injurieux. Tous les hauts lieux du christianisme – catholique ou réformé – avaient rejeté ses idées : Rome, Saragosse, Toulouse, Bâle, Strasbourg, Wittenberg, Genève. La correspondance cessa entre Servet et Calvin, qui avait conservé le manuscrit de la *Restitutio.* Finalement Servet fit publier ce dernier livre anonymement à Vienne par les imprimeurs lyonnais Arnoullet et Gueroult le 3 janvier 1553.

Au cours de cette année terrible les choses se précipitent. Une dénonciation en règle est faite par un protestant de Genève ; tous les documents compromettants sont soumis à l'inquisiteur Mathieu Ory ; le cardinal de Tournon est avisé : réunion des juges, convocation de Villeneuve, perquisition à son domicile, fouille de la maison et des presses des imprimeurs, maigres résultats. Calvin, cédant aux instances de ce protestant de Genève qui avait déclenché toute l'affaire, fournit des pièces à conviction à l'Inquisition catholique : ainsi la correspondance de Servet avec Calvin (17 lettres manuscrites de Servet). Celui-ci est arrêté, mais il réussit à s'échapper au matin du 7 avril. Le tribunal civil le condamne par contumace : à défaut d'être « brûlé vif à petit feu », son effigie sera pendue, puis brûlée. Le tribunal ecclésiastique ne rend sa sentence que le 23 décembre. Les imprimeurs font détruire en secret tous les exemplaires restants de la *Restitutio* : il en subsiste aujourd'hui seulement trois, dont un mutilé, et dont un autre, celui de la Bibliothèque nationale de Paris, porte le nom d'un juriste genevois.

Servet, en fuite, est reconnu, arrêté à Genève. Le procès dure 2 mois. On en retiendra les *38 Sententiae vel propositiones excerptae ex libris Michaeli Serveti,* la riposte de Servet (5 septembre), et enfin la *Refutatio* de Calvin (avec les réponses de Servet). Contre Servet, agressif, imprudent, traitant Calvin d'imposteur et de fourbe, le conseil municipal de Genève, le 27 octobre 1553, requit la peine capitale pour antitrinitarisme et antipédobaptisme. C'est bien en tant qu'hérétique que Michel Servet devait expirer, après une demi-heure de tortures et après avoir crié en gémissant : « Jésus, Fils de Dieu éternel, aie pitié de moi ! ».

2. Positions théologiques et spirituelles. – On peut retenir les thèses suivantes :

1° Servet dénonce les sophismes de la doctrine traditionnelle de la Trinité, et la difficulté de concilier cette doctrine avec l'affirmation de l'Ancien Testament (jamais infirmée par l'Église) que Dieu est un. Comment faire coexister l'affirmation de l'unicité de Dieu et celle de la divinité du Christ ? Si le Christ est un simple mode de l'action divine, comment faire de lui également un homme authentique ? Comment distinguer entre la génération du Fils et la procession du Saint Esprit ?

2° Le caractère de la nature humaine veut que Dieu puisse lui impartir de la divinité, non point par une dégradation du divin, mais par une exaltation de l'humain. Dieu nous envoie sa lumière et c'est là Dieu lui-même (*Trin. Err.* 102a). Dieu lui-même est notre esprit, demeurant en nous, et cela est le Saint Esprit à l'intérieur de nous (67a). Le Saint Esprit n'est pas un être distinct, ce n'est qu'en tant que Dieu qu'on l'appelle la source de la lumière (31b).

3° L'Un, source ultime d'un être dynamique, se créant perpétuellement soi-même à travers ses émanations, et s'exprimant par la raison, la sagesse et le verbe, est l'extrémité suprême d'un processus de l'être dont l'homme forme l'anneau central. L'Un s'identifie à Dieu l'innommé (*Declaratio Jesu Christi...*).

4° Le Christ remplit toutes choses. C'est en pensant à lui que Dieu a créé le monde, et le monde est plein de lui. Il descend jusqu'aux plus basses profondeurs, et monte jusqu'aux hauteurs les plus élevées (*Christ. Rest.,* p. 128).

5° Notre homme intérieur n'est rien d'autre que le Christ lui-même, ce qui ne revient pas à dire que nous sommes égaux au Christ. Mais le Christ nous communique sa gloire. Notre homme intérieur se compose d'un élément divin qui vient du Christ et de l'élément humain de notre nature ; nous participons donc de la nature divine (*ibid.,* p. 557-59).

6° Développement de la thèse néo-platonicienne et dionysienne s'accordant aux théologies négatives, du Dieu caché : l'esprit qui essaye de penser Dieu échoue, car Il devient dès lors incompréhensible, et l'œil ne le voit pas, car Il devient invisible. L'oreille ne l'entend que lorsqu'Il s'exprime par la voix humaine. En un mot, Dieu transcende toutes choses, dépasse tout intellect. Il ne peut même être défini que négativement (*Rest.,* p. 110-11).

7° Dieu contenant en lui-même les essences de toutes choses, il se montre à nous dans la réalité de toutes choses, dans celle du feu, de la pierre, d'une baguette, d'une fleur, etc. La pierre perçue en Dieu est une vraie pierre, car Dieu dans la pierre est pierre, comme il est bois dans le bois (*Rest.,* p. 589). « Dieu remplit toutes choses, et même l'Enfer » (*ibid.,* p. 240).

8° Assimilation des principes métaphysiques de la tradition platonicienne et des métaphores bibliques de la lumière, par un transfert de l'image du soleil de la *République* de Platon (« Le soleil est le rejeton du Bien que celui-ci a engendré à sa semblance pour qu'il soit dans le monde visible, pour la vie et les objets qui s'offrent à la vue, ce que le Bien est dans le monde des Idées à la pensée et aux objets de la pensée »), à l'identification plotinienne de la lumière et du Logos, et à la conception de Philon le Juif et d'Hermès Trismégiste (« Dieu est la vie et la lumière, et le Père de qui l'homme est né. Si donc vous connaissez que vous provenez vous-même de la lumière et de la vie, alors vous retournerez à la vie », *Corpus Hermeticum* I, 21).

9° Interrelation des concepts physiques, métaphysiques et religieux sous le signe de la lumière : la matière terrestre (qualifiée dans la *Genèse* de *tohu-bohu*) est vide et sans forme, car elle n'a pas encore participé à la lumière. Ainsi la forme dérive de la lumière, de même que les âmes et les esprits. Seule la lumière, céleste et terrestre, spirituelle et corporelle, informe et transforme. Le Seigneur a imposé des formes de lumière aux choses. La lumière est la forme visible de toutes choses, « transforme l'argile en pierres resplendissantes et l'eau en perles miroitantes » (*Rest.,* p. 151).

10° C'est une abomination que de donner le baptême à des enfants qui n'ont pas éprouvé le mystère de la régénération. Baptiser les enfants à leur naissance, c'est ne plus vouloir que le Christ règne parmi les saints. L'interprétation de l'explication du Christ à Nicodème sur la naissance nouvelle implique la nécessité de retarder le baptême jusqu'à l'âge adulte, pour que l'esprit comprenne le mystère du Royaume de Dieu (*Rest.,* p. 575).

Cette répartition des principales thèses de Servet en dix rubriques ne prétend pas couvrir la totalité du champ de sa pensée, à la fois très riche, nuancée, mais aussi abrupte, voire contradictoire. Du moins elle permet de voir sur quelles bases et à partir de quels présupposés ou de quelles prémisses reposait sa philosophie de Dieu et de l'homme, ou, si l'on peut se per-

mettre cette expression, sa théologie anthropologique. En bon humaniste chrétien, Servet fait de la liberté de l'homme et de sa dignité le fondement même de sa philosophie. S'il privilégie la charité par rapport à la foi, c'est en vertu de sa conviction que l'homme a plus de chance d'assurer son salut en pratiquant la vertu active de l'*amour*. C'est ainsi qu'il sera peu à peu amené à définir un processus de la *déification* de l'homme : certes, la grâce divine est indispensable, mais non moins nécessaire l'union de la volonté et de l'amour chez l'homme. Position qui s'écarte totalement de la théorie de la prédestination, chère à Calvin. La toute-puissance du libre-arbitre humain, il l'attribue aussi, bien entendu, au Christ. On peut lire dans la *Restitutio* : « Dieu agissait dans le Christ, et néanmoins le Christ agissait librement ». Et il ajoute : « C'est ainsi que nous-mêmes, nous agissons librement en Dieu selon notre propre module ». Importance capitale de l'amour, prédominance des œuvres. Autonomie spirituelle de la conscience de l'homme, mais dans la mesure, certes, où Dieu a créé l'homme libre. Du péché originel, il n'est guère question dans l'œuvre de Servet. Ces thèmes sont assez communs dans la pensée religieuse, de Valla à Lefèvre d'Étaples, ou de Ficin à Érasme. Mais de cette anthropologie, Servet va tirer une théologie antitrinitaire.

Sa théologie serait une sorte de syncrétisme entre le néoplatonisme, la *pia philosophia* de Ficin, et l'héritage de la théologie négative. Le Verbe est, pour lui, le mode primordial de la manifestation divine. « Hic est modus plenitudinis substantiae », écrit-il. Le Verbe de Dieu correspond au monde archétypal ou monde des idées, qui a préexisté de toute éternité au monde créé. Le Verbe est *sapientia Dei*. Quant au *Spiritus Dei*, il est le lien fondamental entre Dieu et le monde créé, d'une part, entre Dieu et l'homme d'autre part. Nous sommes plus près de l'*Anima mundi* des néoplatoniciens que du Prologue de l'évangile de Jean. Quant à l'incarnation du Christ, l'homme-Dieu, elle est pour lui davantage une nécessité métaphysique (sa possibilité existait de toute éternité, si elle a été réalisée matériellement par l'intermédiaire de Marie) qu'un mystère lié à la doctrine du salut et au péché originel. Même sans la faute d'Adam, pense Servet, l'incarnation aurait eu lieu. Sur ce point, il est proche de Duns Scot. L'homme a besoin du Christ, homme parfait, pour se réaliser lui-même dans toutes ses potentialités. L'homme peut croire dans le Christ, car le Christ est composé réellement d'une âme et d'un corps. Sans la réalité du Christ, Dieu serait, au sens propre, incompréhensible. D'où l'importance pour Servet de l'*Imitation du Christ*, fondement de sa doctrine de la charité. C'est là le centre de la théologie anthropologique de Servet que l'on pourrait aussi bien qualifier d'humanisme christocentrique.

Si la position de Calvin, approuvée par Mélanchthon (*Opera Calvini*, dans *Corpus Reformatorum*, t. 15, p. 268), est si dure contre Servet, c'est sans doute parce qu'il voyait en lui le modèle pernicieux de tous ces italiens, qui n'auraient fait que le suivre (position contestée notamment par Antonio Rotondo, qui croit à l'existence d'un courant italien autonome, sinon autochtone). En outre, la conception servetienne du processus de l'expansion divine dans la nature et dans les hommes était considérée par Calvin, selon ses propres expressions, comme « omnium errorum maxime execrandum », équivalant à un panthéisme négateur ou oublieux de la Révélation. Les positions adoptées par Servet étaient-elles, compte tenu de l'esprit du temps à l'égard des blasphémateurs, de celles qui se situaient en deçà ou au-delà des limites assignables aux fautes ou aux erreurs humaines ?

Œuvres : *De Trinitatis Erroribus Libri septem*, Haguenau, 1531 (exempl. à Yale, Paris B.N., Genève) ; – *Dialogorum de Trinitate libri duo ; de justicia regni Christi, capitula quatuor*, Hagueneau, 1532 ; – *Claudius Ptolemaeus, Geographicae enarrationis libri octo (« ex Bilibaldi Pirckeymheri tralatione... a Michaele Villanovano jam primum recogniti »)*, Lyon, 1535 ; – *In Leonardum Fuchsium Apologia defensio apologetica pro Symphoriano Campegio*, Lyon, Huguetan, 1536 ; – *Syruporum Universa Ratio, ad Galeni censuram diligenter expolita...*, Paris, 1537 (reprod. anast., Francfort, 1971) ; trad. esp., Madrid, 1943 ; – *Michaelis Villanovani in quendam medicum Apologetica Disceptatio pro Astrologia*, Paris, 1538 ; nouvelle éd. de Henri Tollin, Mecklenburg, Berlin, 1889.

Declarationis Jesu Christi filii Dei libri V (ms conservé aux Archives d'État de Stuttgart, A 63, B 25, découvert par Stanislas Kot ; préface d'Alphonsus Lyncurius Tarraconensis, un prétendu ami et compatriote de Servet ; ms trouvé dans les affaires d'un étudiant polonais assassiné). Sur ce ms et les circonstances de sa découverte, voir R.H. Bainton, *Michel Servet...*, p. 133-34) ; – *Biblia Sacra ex Santis Pagnini translatione...*, Lyon, 1542 (1re éd.) ; reprod. anast. Minerva, G.M.B.H., Francfort, 1972 ; *Biblia Sacra. Ex postremis Doctorum...*, Lyon, 1542 (2e éd.) ; *Biblia Sacra cum Glossis...*, 7 vol., Trechsel, Lyon, 1545 ; – *Christianismi Restitutio*, Vienne en Dauphiné, 1553 ; reprod. anast. Minerva, G.M.B.H., Francfort, 1966 ; Paris, B.N., Rés. D 11274 ; pour les mss et les exemplaires imprimés subsistants, voir Bainton, *op. cit.*, p. 134 ; réimpression partielle à Londres en 1723. Trad. espagnole par A. Alcalá et L. Betes, Madrid, 1980.

Bibliographie : E. Morse Wilbur, *A Bibliography of the Pioneers of the Socinian-Unitarian Movement...*, dans *Sussidi Eruditi*, t. 1, Rome, 1950. – R. H. Bainton, *Michel Servet, hérétique et martyr 1553-1953*, Genève, 1953, bibliographie, p. 133-45 (notamment les 75 contributions de H. Tollin entre 1874 et 1894). – B. Becker, *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, recueil de travaux collectifs, Haarlem, 1953. – Cl. Manzoni, *Umanesimo ed Eresia : M. Serveto*, Naples, 1974, bibliogr., p. 247-55. – J. Freidman, *Michael Servetus : Exegete of divine History*, dans *Church History*, t. 43/4, 1974, p. 460-9.

Études : Outre les ouvrages de Bainton, Becker et Manzoni : A.G. d'Artigny, *Mémoires pour servir à l'histoire de Michel Servet. Nouveaux mémoires d'histoire, de critique et de littérature*, t. 2, Paris, 1749, art. 40, p. 55-154 (Bibl. Osleriana, n. 858). – A. Chauvet, *Étude sur le système théologique de Servet* (Fac. de théologie protestante, Académie de Strasbourg), Strasbourg, 1867. – F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin*, 2 vol., Heidelberg, 1839-1844, vol. 1, *Michael Servet und seine Vorgänger*. – Cl. Bouvier, *La question Michel Servet*, coll. Questions historiques, Paris, 1908, 3 vol. – William Osler, *Michael Servetus*, Oxford, 1909. – Carl Theo. Odhner, *Michael Servetus. His Life and Teachings*, Philadelphie, 1910.

Sigismundo Pey-Ordeix, *Miguel Servet. El sabio victima de la Universidad, El santo victima de las Iglesias*, Madrid, 1911. – L. Ruffet, *Calvin et Servet*, Genève, 1910. – P. L. Ladame, *Michel Servet*, dans *Bulletin Institut national genevois*, t. 41, 1914, p. 225-319. – A. Bruining, *Het Anti-Trinitarisme in den Hervormingstijd : Servetus, De Socinianen, Verzemelde Studien*, Dogmenhistorische Studien, t. 1, Groningue, 1923. – José Goyanes, *Miguel Serveto, teólogo, geografo y médico...*, Madrid, 1933. – C. J. Francken, *Michael Servet en zijn Marteldood*, Haarlem, 1937. – A. Hollard, *Michel Servet et Jean Calvin*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 6, 1945, p. 171-209. – G. C. Luck, *Calvin and Servetus*, dans *Bibliotheca Sacra*, 1947, p. 236-41. – J.F. Fulton, *Michael Servetus. Humanist and*

Martyr, New York, 1953. – J. Sarton, *Deux centenaires : Servet et Castellion,* dans *Cahiers d'Histoire mondiale,* 1954, p. 139-97. – S. Kot, *Michel Servet et Sébastien Castellion. Martyre et tolérance,* dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* t. 15, 1954, p. 222-34. – J. Gauss, *Der junge Michael Servet,* dans *Zwingliana,* t. 12/5, 1966, p. 410-59. – G. Haldas, *Passion et mort de Michel Servet, chronique historique et dramatique,* Lausanne, 1975. – J. Aiguadar, *M. Servet* (appendice bibliogr. par J.T. Cabot), 2e éd., Barcelone, 1981. – A. Pérez Gónzalez, *M. Servet, aragonés o navarro ?,* dans *Principe de Viana,* t. 43, 1982, p. 387-437.

Nous ne pouvons mentionner ici la bibliographie concernant les travaux scientifiques de Servet. Nous renvoyons à Franco Garcia Bragado, *Miguel Servet y su descubrimiento de la circulación pulmonar,* Instituto de Estudios Sijenenses « Miguel Servet », 1977 (bibliogr.).

Sur les positions théologiques et spirituelles de Servet on consultera : A. Dide, *Michel Servet et Calvin,* Paris, 1907. – E. Emerton, *Calvin and Servetus,* dans *Harvard Theological Review,* t. 2, 1909, p. 139-60. – Pompeyo Gener, *Servet, Reforma contra Renacimiento,* Barcelone, 1911. – L. I. Newman, *Michael Servetus the anti-Trinitarian Judaizer,* dans *Jewish Influence on Christian Reform Movements,* dans *Columbia University Oriental Studies,* t. 23, New York, 1925, p. 511-609. – A. Gordon, *Servetus on Church and Scripture,* dans *Christian Life,* 23 janv. 1926. – M.A. Larson, *Milton and Servetus : a study in the sources of Milton's theology,* dans *Publications of the Modern Language Association of America,* décembre 1926, p. 891-34. – St. Dunin-Borkowski, *Quellen zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts,* dans *75 Jahre Stella Matutina, Festschrift,* Feldkirch, 1931, t. 1, p. 91-138. – H.M. Stuckelberger, *Calvin und Servet,* dans *Zwingliana,* 1934. – E. Wolf, *Deus Omniformis. Bemerkungen zur Christologie des Michael Servet,* dans *Theologische Aufsätze Karl Barth...,* Munich, 1936, p. 443-6. – R. H. Bainton, *New documents on early Protestant rationalism,* dans *Church History,* t. 7/2, 1938, p. 179-87. – Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* Florence, 1939, p. 3-49.

W. Emde, *Michael Servet als Renaissance Philosoph und Restitutions-Theologe,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1941, p. 96-131. – E. Wilbur, *A History of Unitarianism : Socinianism and its antecedents,* Boston, 1945, 2 vol. (notamment vol. 1, p. 49-75 ; 113-85). – J. Jacquot, *L'affaire Servet dans les controverses sur la tolérance au temps de la Révocation de l'Édit de Nantes,* dans *Autour de Michel Servet,* 1953, p. 131-41. – R. H. Bainton, *Michael Servetus and the trinitarian speculation of Middle Ages, ibid.,* p. 29-46. – V. Gitermann, *Der Prozess des Michael Servetus,* dans *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* 1954, p. 147-61. – Fr. Secret, *Postel et Servet,* dans *Bibl. d'Humanisme et Renaissance,* t. 22, 1961, p. 132-4. – Fr. Sanchez Blanco, *M. Servets Kritik an der Trinitätslehre,* Berne, 1977. – J. Friedmann, *M. Servetus. A Case Study in total Heresy,* Genève, 1978.

Deux séries de documents de premier ordre : A. Rilliet de Candole, *Relation du procès criminel intenté à Genève, en 1553, contre Michel Servet,* Genève, 1844, extrait du vol. 3 des *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève,* 1844. – *Calvini Opera* (dans *Corpus Reformatorum*), t. 8 : lettres de Servet à Calvin, p. 645-720 ; pièces du procès, p. 721-56 ; *Refutatio orthodoxae fidei,* p. 453-64 ; lettres contemporaines de Calvin à des amis, p. 857-72. – Les lettres de Servet à Calvin ont été traduites en espagnol par A. Alcalá (Madrid, 1981).

Jean-Claude MARGOLIN.

SERVICE, SERVITEUR. – I. ÉCRITURE SAINTE. – II. RÉFLEXIONS.

I. Écriture Sainte

Le substantif français « serviteur » correspond pratiquement à un seul mot de l'Ancien Testament hébreu : *'ebed.* Dans le Nouveau Testament par contre, il traduit quatre mots grecs qui, malgré leur parenté, ne sont pas synonymes, à savoir *doulos, diakonos, hypêretês* et *pais.* Ces termes, avec leur famille respective, n'ont pas le même degré d'enracinement vétéro-testamentaire, surtout si l'on s'intéresse à leur portée spirituelle et religieuse. Mais tous les quatre reçoivent chez les premiers auteurs chrétiens un usage au moins partiellement théologique. C'est à ce dernier que s'attacheront les lignes qui vont suivre. Centrées sur le Nouveau Testament, elles n'omettront pas de signaler les antécédents bibliques et juifs.

1. SERVITEURS DE DIEU ET DU CHRIST. – 1° *Chez les Grecs,* y compris les représentants tardifs de l'hellénisme, le vocabulaire de l'esclavage (*douleuein, doulos,* etc.) est exclu le plus souvent du langage religieux. On l'explique en partie d'après la valorisation extrême de la liberté individuelle dans la conception grecque de l'homme, ce qui, par voie de conséquence, affecte le vocabulaire en question d'une note de mépris. L'idéal cynique, qui pourtant n'est pas sans côtoyer le christianisme à plus d'un titre, est d'établir un individu « roi » et « maître » (Épictète, *Entretiens* III, 22, 49), dégagé de tout ce qui ferait obstacle à son autonomie. Seul le sage incarne ce type, les autres sont des « esclaves » (*douloi*), fussent-ils sénateurs, consuls et amis de César (*ibid.,* IV, 1, 7-23). Par ailleurs, les Grecs se représentent les dieux moins comme des personnages majestueux et inaccessibles que sous les traits familiers voire familiaux (Zeus, père des dieux et des hommes), peu conformes aux rapports que crée la condition servile. La prostration, geste de l'esclave devant son maître, est exclue des cérémonies païennes. Diogène s'efforça, dit-on, d'en guérir les dévôts (Diogène Laërce, VI, 37) et Plutarque se gaussait des Juifs et de leurs imitateurs qui la pratiquaient (*De superstitione,* 3 [166a]). Vis-à-vis des dieux l'ambition de l'homme n'est pas l'esclavage mais l'intimité, l'amitié, voire même de devenir « un associé du gouvernement de Zeus » (Épictète, *Entr.* III, 22, 95).

2° Par contre, *la Septante* n'a éprouvé aucun scrupule à adopter le vocabulaire de l'esclavage pour exprimer l'état de l'homme par rapport à Dieu. C'est que, selon la conception israélite, être *doulos* (*'ebed*) de Dieu ne lèse aucunement la dignité de l'homme, mais, à l'inverse, la consacre. Dans le cadre du despotisme oriental, dont la Bible offre un reflet (1 *Sam.* 18,5.30 ; 29,3 ; 2 *Sam.* 14,19-20 etc.), les plus hauts fonctionnaires étaient nommés de la sorte. Il est pareillement glorieux pour les anges (*Job* 4,18), Abraham (*Ps.* 105, LXX 104,42), Moïse (*Jos.* 14,7a ; Josèphe, *Ant.* V, 39), Josué (*Jos.* 24,29 ; *Jug.* 2,8), David (*Ps.* 78, LXX 77,70 ; 89, LXX 88,3.20 etc.), Isaac (*Dan.* LXX Th 3,35), les prophètes (1 *Rois* 14,18 ; 2 *Rois* 10,10 ; 17,23 ; *Jér.* 7,25 etc.), Jacob-Israël (*Is.* 41,8-9 ; 42,19 ; 48,20 etc.) et d'autres encore d'être ainsi mis en état de dépendance et de priorité vis-à-vis de Dieu. L'action cultuelle, dont les emprunts aux usages de cour sont patents (cf. l'association « servir » – « se prosterner » en *Jér.* 13,10), et le culte en général se traduisent entre autres à l'aide de ce même vocabulaire (*douleuein, 'abad* : *Ps.* 2,11 ; 100, LXX 101,23 ; *Jug.* 10,16 ; de même pour le culte des idoles : *Jug.* 10,6.10.13). Dans le judaïsme le culte est le « service » (*'abodah*).

3° *Le Nouveau Testament* prolonge, avec les adaptations requises, la ligne tracée par ses antécédents israélites dont il reprend à l'occasion les formules (*Apoc.* 10,7 ; 15,3 ; cf. *Actes* 2,18 ; 4,29).

Concernant les rapports avec Dieu, l'exclusivité que le radicalisme évangélique réclame du croyant le détourne d'un double esclavage : « Vous ne pouvez servir (*douleuein*) Dieu et Mamon » (*Mt.* 6,24 par. *Luc* 16,13). Les paraboles de Jésus mettent en scène des « serviteurs » (*douloi*) qui n'ont pas toujours de signification symbolique (ainsi en *Mt.* 13,24-30 ; *Luc* 14,16-24 ; 15,11-32), mais en revêtent une sous la plume des évangélistes. En *Mt.* 22,1-10, l'unique serviteur de la version primitive (cf. *Luc* 14,16-24) s'est multiplié pour illustrer l'envoi répété des messagers divins à Israël puis aux païens. Parmi ces messagers, ce sont spécialement les prophètes de jadis que représentent les « serviteurs » de la parabole des vignerons (*Marc* 12,1-9 par. *Mt.* 21,33-46 ; *Luc* 20,9-19). Luc, en 17,7-10, pourrait avoir repris à son compte les nuances du vocabulaire paulinien (voir *infra*), mais pour détourner les prédicateurs de l'Évangile et les chefs de communautés (cf. 17,5), « esclaves misérables » (cf. 2 *Sam.* 6,22 LXX), de toute « glorification » devant Dieu (cf. 1 *Cor.* 1,29 ; *Rom.* 3,27 ; *Eph.* 2,9). Outre ces connotations fonctionnelles, Matthieu, dans la parabole du serviteur sans pitié (18,23-35), utilise le même motif pour traduire le double rapport du chrétien avec Dieu et les membres de la communauté, « co-esclaves » (*syndouloi* : 18,28.29.31.33 ; cf. 24,49) au service de Dieu : celui qui a expérimenté le pardon divin se gardera de refuser le sien à son « frère » (cf. 18,21-22).

L'incorporation du thème aux réalités typiquement chrétiennes est pareillement claire quand, dans le « Magnificat », Marie déclare que Dieu « a considéré la bassesse de sa servante » (*doulê*) (*Luc* 1,48). Ici en effet Marie ne se contente pas de réemployer un cliché (cf. 1 *Sam.* 1,11) : cette phrase est l'écho de celle qui met un terme à la scène de l'Annonciation : « Je suis la servante (*doulê*) du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole » (*Luc* 1,38). Marie incarne le type même de la disponibilité croyante (1,45) à la Parole et au programme du salut qu'elle annonce (cf. L. Legrand, *L'Annonce à Marie, Luc 1, 26-38. Une apocalypse aux origines de l'Évangile,* Paris, 1981, p. 217-29).

Mais la centralisation de la personne du Sauveur glorifié dans la conscience et la foi des chrétiens a pour effet le net recul que prend, dans le Nouveau Testament, le service direct de Dieu en regard de celui du Christ. Les paraboles de la Parousie en témoignent (*Marc* 13,33-37 ; *Luc* 12,35-38 ; *Mt.* 24,45-51 par. *Luc* 12,42-46) qui identifient les « serviteurs » (*douloi*) avec les chrétiens dans l'attente du *Kyrios.* De même quand les apôtres s'attribuent le titre de « serviteurs (*douloi*) de Jésus-Christ » (*Rom.* 1,1 ; *Phil.* 1,1 ; 2 *Pierre* 1,1 ; *Jude* 1 ; cf. *Col.* 4,2 ; *Jacq.* 1,1a a les deux : « esclave de Dieu et du Seigneur Jésus Christ »). C'est là, en fait, plus qu'une titulature, si l'on en croit Paul pour qui une telle situation entraîne d'impérieux devoirs : livré à son Maître comme sa propriété, l'apôtre n'a d'autre obligation que de réaliser le plan qu'il lui impose, que cela plaise ou non aux hommes (*Gal.* 1,10). Le lien à la rédemption est ici évident : les apôtres n'agissent et n'écrivent que pour en communiquer les fruits, susciter ou parfaire des « esclaves (*douloi*) du Christ » (*Éph.* 6,6 ; cf. *Rom.* 14,18 ; 16,18 ; *Col.* 3,24).

Le paradoxe n'échappe à personne : l'œuvre exodiale de Dieu en Jésus Christ conduit les hommes non « de la servitude au service », mais, si l'on s'en tient au grec, de l'esclavage à l'esclavage. Le premier de ces deux esclavages fait de l'homme la propriété et le jeu de puissances qui mènent à la mort : corruption (*Rom.* 8,21), péché (*Rom.* 6,6.17.20 ; *Jean* 8,34), impureté et iniquité (*Rom.* 6,19), convoitises et plaisirs (*Tite* 3,3), fausses divinités (*Gal.* 4,8), régime de la loi (*Rom.* 7,25 ; cf. *Gal.* 4,3.9), peur de la mort (*Héb.* 2,15). D'un pareil esclavage le Christ « affranchit » l'homme (*Gal.* 3,13 ; 4,4-5). Bien plus, il fait de lui un « fils » de Dieu (*Gal.* 4,5-7 ; *Rom.* 8,15.23). Mais cette liberté et cette filiation qui caractérisent l'existence chrétienne n'ont rien à voir avec l'arbitraire de l'autonomie individuelle. La rédemption n'a d'autre effet que de mettre l'homme en état de dépendance par rapport au Christ, d'en faire un *doulos Christou* (1 *Cor.* 7,22 ; *Éph.* 6,6 ; cf. *Rom.* 14,18 ; 16,18 ; *Col.* 3,24), pratiquement de l'asservir à la volonté de Dieu en Christ, à la « justice » en vue du salut (*Rom.* 6,18-23). L'homme libéré vit sa liberté dans l'obéissance (*Rom.* 6,16-17).

Sur ce point le quatrième évangéliste ne se sépare pas de Paul. Sans doute, le Christ johannique bannit entre lui et les siens tout rapport servile, au bénéfice d'une intimité que prouve une révélation sans limite (*Jean* 15,15). Mais c'est aussitôt après avoir défini l'amitié qui l'unit aux disciples comme la conséquence d'une obéissance inconditionnelle (15,14). Aussi bien, d'après Jean, l'appartenance à Jésus, c'est « servir » (*diakonein*) (12,26) celui qui s'affirme solennellement comme « le Seigneur et le Maître » (13,14), pour un itinéraire qui, à travers la souffrance, s'épanouit en vie éternelle, car « où je suis, là aussi sera mon serviteur » (12,26).

2. LE « SERVICE » À L'INTÉRIEUR DE L'ÉGLISE. – L'idée de « service » à l'intérieur des communautés chrétiennes s'exprime dans le Nouveau Testament pour l'essentiel à l'aide du verbe *diakonein* et des termes qui lui sont apparentés.

La référence primitive de ce verbe est « servir à table », puis, par dérivation, subvenir à l'entretien de quelqu'un, enfin assurer le service d'un autre quelle que soit la nature de ce service. Ce vocabulaire et la situation qu'il évoque, sans inclure l'esclavage proprement dit et la perte de la liberté personnelle, ne suppose pas moins une infériorité que ne saurait ambitionner l'homme grec. Dans le monde juif, la Septante n'emploie jamais *diakonein* et, quant aux mots *diakonos* (*Prov.* 10,4 ; 4 *Macc.* 9,17) et *diakonia* (1 *Macc.* 11,58 ; *Esth.* 6,3 ; 6,5 var.), leur sens, dans cette version, n'est pas religieux. Le « service » de Dieu est rendu soit par *douleuein* (voir plus haut) soit (quand il s'agit spécialement de service cultuel) par *leitourgein* et *latreuein.* Cependant la portée religieuse de *diakonein* n'est pas inconnue du judaïsme hellénistique puisqu'on la trouve chez Josèphe (*Ant.* VII, 365 ; X, 72). Par ailleurs l'ancien judaïsme montre à l'occasion qu'il s'écarte des vues grecques en faisant honneur à la « diaconie » interhumaine.

A propos d'*Ex.* 18,12, le Targum de Jérusalem I (Pseudo-Jonathan) nous rapporte que « Moïse se tenait debout servant (*meshammesh*) » les hôtes de son beau-père Jéthro. La Mekhilta sur l'Exode (18,12 : Horovitz-Rabin, p. 195), ayant rappelé ce trait, ajoute que Rabban Gamaliel fit de même à l'égard de ses hôtes, ce que R. Josué justifie en alléguant l'exemple d'« Abraham, notre père, le plus grand du monde, qui servit les Anges du service, pensant que c'étaient des hommes, des Arabes idolâtres » (voir encore *b. Qid.* 32b). Non sans connexion avec le Targum sur ce point, la litté-

rature judéo-grecque d'origine égyptienne se signale en faisant des patriarches les paradigmes de l'hospitalité et de la philoxénie. C'est le cas du Testament d'Abraham (cf. M. Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Leyde, 1973, p. 35-38) et, plus particulièrement parce qu'en liaison avec notre sujet, du Testament de Job : ici apparaît en effet le vocabulaire qu'utilise avec prédilection le Nouveau Testament dans un contexte analogue. Job, avant sa ruine, était un remarquable et généreux organisateur de secours publics, suscitant de multiples bonnes volontés jusqu'à y inclure des étrangers : « Il y avait aussi des étrangers qui, voyant mon zèle, désiraient eux aussi remplir ce service (*hypêretein tê diakonia*). D'autres encore, qui se trouvaient dans le besoin et qui ne pouvaient faire de dépense, venaient faire cette demande : Nous t'en prions, ne pourrions-nous pas, nous aussi, assurer ce service (*tautên tên diakonian*) ? Seulement, nous ne possédons rien ! Aie pitié de nous et prête-nous de l'or pour que nous allions faire des affaires dans les grandes villes et que nous puissions contribuer au service (*diakonian*) des indigents » (11,1-3 ; tr. M. Philonenko, dans *Semitica*, t. 18, 1968, p. 31 ; texte grec édité par S.P. Brock, coll. Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece, t. 2, Leyde, 1967, p. 26). Voir également 15,1.8.

Dans le Nouveau Testament le verbe *diakonein* s'en tient parfois au sens originel de « servir à table », de donner ou de préparer à manger (*Marc* 1,13.31 ; *Mt.* 4,11 ; *Luc* 10,40 ; 17,8 ; *Jean* 2,5-9 ; 12,2). Mais la portée s'étend aussi à l'organisation de la vie matérielle de la communauté chrétienne (*Actes* 6,2 ; cf. déjà *Luc* 8,2-3). Loin d'être purement administratif, ce service est régi par la charité selon la grâce qui a été donnée à chacun (*Rom.* 12,7 ; *Héb.* 6,10). Il vise plus particulièrement les pauvres, comme ceux de l'Église de Jérusalem dont la « diaconie » fut un des grands soucis de Paul (2 *Cor.* 8,4.20 ; 9,1.12-13 ; *Rom.* 15,25.31 ; *Actes* 11,29 ; 12,25). La notion se précise quand, dans les écrits apostoliques, des fonctions sont nommées que l'on peut désigner du nom de « ministères », en se gardant toutefois d'une assimilation pure et simple à ce qui est apparu ou s'est particularisé ensuite. Il est significatif en tout cas que soient ainsi désignées non seulement des tâches de type caritatif mais encore celles qui ont trait tout aussi bien à la prophétie et autres dons exceptionnels (1 *Cor.* 16,15 ; 1 *Pierre* 4,11 ; *Col.* 4,12.17 ; *Éph.* 4,11-12). Il n'est pas non plus sans intérêt que dans les paraboles de la vigilance, en *Luc* 12,42-46 par. *Mt.* 24,45-51 ; *Luc* 12,47-48, le responsable de communauté soit visé et rappelé à ses devoirs sous le couvert d'un « esclave » (*doulos*).

C'est à tel point que le terme de « serviteur » (*diakonos*) en viendra à revêtir une certaine technicité dès le temps de la vie de Paul (*Phil.* 1,1) et dans les décennies suivantes (1 *Tim.* 3,8.12 ; *Didachè* 15,1), même si, à ce stade, on ne saurait être pleinement explicite sur le sens à lui donner.

L'usage qui vient d'être évoqué relève d'un esprit où l'on reconnaît l'envers même des aspirations du monde grec. Les évangiles en témoignent. D'après *Marc* 10,41-45 par. *Mt.* 20,24-28, Jésus prononce une critique sévère de l'ambition et de la course aux charges parmi les disciples : lié à la troisième annonce de la Passion et à l'épisode des fils de Zébédée (*Marc* 10,32-45 par.), ce morceau énonce sous forme paradoxale la règle qui doit présider à l'exercice de toute responsabilité dans l'Église. A l'inverse des potentats qui « font sentir leur pouvoir », les dirigeants ecclésiastiques doivent s'effacer en se mettant au service des communautés. On notera dans Marc le parallèle en crescendo : « Celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera *votre serviteur* (*hymôn diakonos*), et celui qui voudra être le premier parmi vous se fera l'*esclave* de *tous* (*pantôn doulos*) » (10,43-44 ; comp. *Mt.* 20,26-27). Ainsi, « la hiérarchie est mise sens dessus dessous : être premier, ce n'est rien d'autre qu'être dernier et s'établir dans la situation de dépendance du serviteur et de l'esclave, sans exclure personne du service qui lui est dû » (J. Delorme, dans *Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 175). Luc rapporte la même scène, avec certains aménagements sans doute actualisants (*ho hêgoumenos*, « celui qui gouverne », désigne le responsable ecclésiastique en *Héb.* 13,7.17.24 ; 1 *Clém.* 1,3), dans le cadre du dernier repas (22,24-27). Le tout se fonde sur un exemple souverain (*Marc* 10,45 par. *Mt.* 20,28 ; *Luc* 22,27) dont on verra plus bas le rôle déterminant dans l'élaboration de cet aspect du christianisme.

3. L'APOSTOLAT COMME SERVICE. – Serviteur (*doulos*) de la communauté, puisque au service désintéressé de l'Évangile (2 *Cor.* 4,5 ; 11,8), l'apôtre n'hésite pas à s'adapter aux divers milieux dans leur intérêt. Usant de la comparaison de l'esclavage, Paul souligne qu'en raison même de la « liberté » que lui octroie sa qualité de chrétien, il accepte de se faire « l'esclave (*doulos*) de tous », prenant des risques et allant au bout des concessions possibles dans sa fréquentation des Juifs, des païens et des faibles parmi les chrétiens (1 *Cor.* 9,19-23). Dans le même « service » de l'Évangile Paul s'associe des collaborateurs (*Phil.* 2,22 : Timothée ; *Col.* 1,7 ; 4,7 : Épaphras et Tychikos, *syndouloi* ; cf. *Apoc.* 6, 11). Loin d'impliquer la nuance honorifique que revêt à l'occasion ce vocabulaire dans l'Ancien Testament (voir *supra*), on doit y lire l'entière possession dont l'apôtre est l'objet de la part du message à annoncer et, partant, la disponibilité sans limites envers ceux auxquels ce message est destiné.

En fait cela est la conséquence d'une « servitude » fondamentale : comme on l'a vu, l'apôtre est le « serviteur du Christ ». Il en va de même quand Paul et d'autres écrivains du Nouveau Testament appliquent la « diaconie » à l'évangélisation : l'apôtre en tant que « serviteur de l'Évangile » (*Col.* 1,23), est un exécutant et un intermédiaire (1 *Cor.* 3,5 ; *Actes* 20,24 ; 21,19), choisi par la « miséricorde » (2 *Cor.* 4,1) et par le « don de la grâce » (*Éph.* 3,7) de Dieu. Il n'empêche qu'investi d'une pareille tâche, il est en droit de se montrer ferme et a le devoir de bannir silence et couardise (2 *Cor.* 4,1), honorant ainsi son « service » (*Rom.* 11,13 ; 2 *Cor.* 6,3). La « gloire » qui l'entoure et que Paul n'hésite pas à célébrer en la comparant à l'ancienne alliance (2 *Cor.* 3,6.9.10) affecte une lourde charge et d'incessants labeurs (2 *Cor.* 6,4-10 ; 11,23-29 ; 12,10). L'apôtre est un homme livré à la volonté de son Maître et qui, tout pénétré de la grandeur du rôle que celui-ci l'appelle à jouer, fait la rude expérience d'une carrière où les maux physiques ne lui sont pas plus épargnés que l'angoisse morale.

Mais dans ces conditions il n'a de comptes à rendre qu'à Dieu et au Christ. S'il n'est qu'« employé (*hypêretês*) et intendant (*oikonomos*) des mystères de Dieu », sa fonction, si modeste soit-elle, le met à l'abri du contrôle des hommes (1 *Cor.* 4,1-3). Dieu seul évaluera, lors du dernier jugement, la qualité du ministère accompli (1 *Cor.* 3,12-14).

La comparaison de l'« intendant » (*oikonomos* : cf. *Tite* 1,7 ; 1 *Pierre* 4,10), impliquant la gestion pour le compte d'un maître, est liée à l'idée de fidélité (cf. *Luc* 12,42 ; 16,1-8). Le mot *hypêretês* (cf. K. Rengstorf, dans Kittel, TWNT, t. 8, p. 531-35 ; C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. 2, Fribourg-Tübingen, 1978, p. 901-06) désigne une personne volontairement au service d'autrui, mais souvent revêt une portée officielle, voire juridique, indiquant des « fonctionnaires subalternes de l'administration civile et judiciaire » (C. Spicq, *op. cit.*, p. 903, avec la documentation). Ainsi également à plusieurs reprises dans les évangiles (*Mt.* 5,25 ; *Jean* 7,32.45.46 ; 18,3.12.22 ; 19,6) et les Actes (5,22.26). Dans la Septante le terme ne concerne qu'exceptionnellement (*Sag.* 6,4) les rapports de l'homme avec Dieu. On comparera cet usage avec celui de *doulos* dans la même Bible grecque (voir *supra*) ainsi qu'avec la description de l'idéal cynique par Epictète : père et frère de tous, le Cynique, quand il gourmande les gens, « agit comme ' employé ' (*hypêretês*) du Père commun, Zeus » (*Entr.* III, 22, 82) ; il a ainsi le cœur en paix, conscient de n'avoir d'autres pensées que celles « d'un ami et d'un ' employé ' (*hypêretês*) des dieux » (*Entr.* III, 22, 95). L'Israélite pieux se complaît dans un service qui fait de lui la propriété divine, car il sait la distance infinie qui le sépare du Tout Autre. Le Grec met son autonomie à la disposition des dieux, heureux d'accentuer par ce moyen une intimité déjà acquise.

Dans les écrits lucaniens l'emploi du mot *hypêretês* mérite une attention particulière. Non qu'il soit toujours marqué d'une empreinte religieuse (en *Luc* 4,20 il s'agit du bedeau de la synagogue et Jean Marc, d'après *Actes* 13,5, peut n'être simplement qu'un domestique de Paul et de Barnabé : cf. la variante dans D : « ils avaient avec eux Jean qui les servait »). Mais ce terme concourt avec *diakonia*, à l'expression d'un « service » sans doute diversifié, mais dont les aspects s'éclairent aussi en partie les uns les autres. D'après *Actes* 6,4, les douze apôtres se dégagent du « service des tables » (*diakonein trapezais*) pour se consacrer à la prière et au « service de la parole » (*diakonia tou logou*), c'est-à-dire à la prédication de la Résurrection (cf. *Actes* 1,21-22 ; 10,39-42), en vue de gagner à la communauté chrétienne de nouveaux adeptes (4,2.4.29.31 ; 6,7 etc.). Paul, dans le récit qu'il fait de sa vocation devant Festus et Agrippa, rapporte cette phrase de Jésus : « Voici pourquoi je te suis apparu : pour t'établir serviteur et témoin (*hypêretên kai martyra*) de la vision dans laquelle tu viens de me voir et de celles où je me montrerai encore à toi » (*Actes* 26,16). Ici « témoin » explicite « serviteur », lequel préside au sens (cf. 26,19 : « je n'ai pas été *désobéissant* à la vision céleste ») et met en relief la tâche subalterne qu'entraîne l'expérience initiale de Paul. Celle-ci, toutefois, reste fondamentale : Paul prêche celui qu'il a *vu* comme *Kyrios* en gloire (*Actes* 8,3.7 ; 22,14-15 ; 1 *Cor.* 9,1 ; 15,8). Enfin Luc, dans le prologue de son évangile, évoque ceux qui, avant lui, ont entrepris de relater les faits de la vie de Jésus tels que les ont rapportés ceux qui « furent dès le début les témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (*Luc* 1,1-2).

La phrase *autoptai kai hypêretai genomenoi tou logou* mentionne un seul groupe, comme l'indique l'unique article, et un seul stade : celui des origines de la prédication apostolique (non de celle de Jésus, malgré *Actes* 1,1.21-22), quand les apôtres furent amenés à annoncer ce dont ils étaient les témoins oculaires. La référence, apparemment nécessaire, de la « Parole » non seulement à « serviteurs » mais également à « témoins oculaires » est dure, mais elle ne saurait entraîner une conception « hypostatique » de la « Parole » comparable au Logos du prologue johannique, ni même établir un contact avec 1 *Jean* 1,1 (voir pourtant dans ce sens A. Feuillet, « *Témoins oculaires et serviteurs de la Parole* » (*Luc 1 2b*), dans *Novum Testamentum*, t. 15, 1973, p. 241-59 ; E. Delebecque, *Études grecques sur l'évangile de Luc*, Paris, 1976, p. 5-6, 66-69). On pourrait songer à l'usage des prophètes de l'Ancien Testament qui « voient » une « parole » ou un « oracle » (*Amos* 1,1 ; *Is.* 2,1 ; *Jér.* 38, LXX 45,21 ; *Is.* 13,1 ; *Hab.* 1,1), encore que les Septante aient le plus souvent modifié ce qu'ils percevaient comme une incongruité (*Amos* 1,1 ; *Is.* 2,1 ; 13,1). Bien plutôt, Luc aura voulu souligner que ceux qui, à l'origine du christianisme, furent les prédicateurs du message de salut étaient *les mêmes* qui avaient partagé la vie de Jésus, de celui qui, en personne, avait inauguré le message (*Luc* 5,1 ; 8,21 ; 11,28).

4. JÉSUS « SERVITEUR ». – Le thème néotestamentaire de Jésus « serviteur » impose son originalité. On ne saurait toutefois le considérer comme prédominant. Par ailleurs, s'il forme un réseau de significations apparentées, il ne constitue pas un bloc parfaitement homogène : le vocabulaire l'indique ainsi que la diversité des sources d'inspiration.

Parmi celles-ci, la figure du « Serviteur » du « Livre de Consolation » (*Is.* 42,1-7 ; 49,1-9a ; 50,4-11 ; 52,13-53,12), quelle que soit son identité historique (voir l'état de la question dans P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, p. 21-73), a sans conteste marqué la christologie et la sotériologie néotestamentaires. Il faut néanmoins, à ce propos, faire trois remarques. La première est que le recours aux « Chants du Serviteur » n'est pas limité aux énoncés christologiques du Nouveau Testament (Paul ne craint pas de s'appliquer ce qui est dit de la personne et de la mission du « Serviteur » : *Gal.* 1,15-16, cf. *Is.* 49,1 ; *Rom.* 15,21, cf. *Is.* 52,15 ; 2 *Cor.* 6,2, cf. *Is.* 49,8 ; *Phil.* 2,16, cf. *Is.* 49,4 ; *Rom.* 10,16, cf. *Is.* 53,1. Voir L. Cerfaux, *Saint Paul et le « Serviteur de Dieu » d'Isaïe*). – Seconde remarque : là où ces passages du Deutéro-Isaïe sont appliqués à Jésus, allusivement ou de façon explicite, tout ne se réduit pas à la fonction expiatoire et rédemptrice du Serviteur (voir *infra*). Enfin on devra se garder d'une hypertrophie de la figure en question dans la lecture du Nouveau Testament : certains de ses textes obligent à faire trop de détours pour que la référence soit vraiment convaincante. Quant à l'influence sur Jésus lui-même des traits du « Serviteur » isaïen dans l'interprétation de sa propre carrière, les avis sont partagés (voir l'état de la question accompagné de conclusions modérées dans P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*).

Nous nous limiterons ici aux passages où il est explicitement question de Jésus comme « serviteur » et de son « service ».

L'hymne au Christ qu'on lit en *Phil.* 2,6-11 oppose son humiliation et son exaltation. Outre une réminiscence d'*Is.* 45,23 LXX aux vv. 10-11, trois traits de l'hymne évoquent le « Serviteur » du Deutéro-Isaïe. L'un est l'affirmation selon laquelle le Christ a pris « la forme de serviteur » (*doulos*, comme en *Is.* 49,3.6 LXX). Le second est le verbe « surexalter » (*hyperypsoun*) qui rappelle l'exaltation (*hypsoun*) du Serviteur en *Is.* 52,13. Enfin l'« humiliation » (*tapeinôsis*) du même Serviteur (*Is.* 53,8 LXX) entre en contact avec la démarche du Christ qui, d'après *Phil.* 2,8, « s'humilia » (*etapeinôsen heauton*). Ici toutefois le thème exploité n'est pas celui qu'on trouve en *Is.* 52,13-53,12, à savoir le rôle expiatoire du Serviteur. Du reste, le terme qui le désigne dans cette dernière section n'est pas *doulos* mais *pais* (*Is.* 52,13). En *Phil.* 2,6-11 *doulos*, plutôt qu'une implication noble (voir *supra*), possède la nuance de bassesse et de subordi-

nation qui résulte du contexte et, tout spécialement, de l'opposition avec la « forme *de Dieu* ». Le « serviteur » ou l'« esclave », c'est ici l'« homme » (*anthrôpos* : v. 7), jusqu'aux conséquences les plus tragiques mais vécues dans l'obéissance (cf. *Héb.* 4,15 ; 5,8).

A l'inverse du passage précédent, le logion sur la rançon (*Marc* 10,45 par. *Mt.* 20,28) pourrait se rattacher au « Serviteur » du Deutéro-Isaïe par le biais de son rôle rédempteur, étant donné la formule « pour la multitude » (*anti pollôn*), susceptible d'évoquer la « multitude » (littéralement « les nombreux ») d'*Is.* 53,11-12, encore que le doute soit ici autorisé : la préposition *anti* n'apparaît pas dans ce dernier passage et sa présence en *Marc* 10,45 par. est entraînée par l'image de la « rançon », absente d'*Is.* 53. On doit en dire autant du verbe *diakonein* par lequel s'exprime le « service » de Jésus et dont l'enracinement est à chercher ailleurs que dans les poèmes sur le Serviteur. Car en fait le logion vient clôturer une section composite (*Marc* 10,32-45 par. *Mt.* 20,17-28) où, à la suite de la troisième annonce de la Passion, Jésus détourne ses disciples de la recherche des honneurs, alléguant pour finir son propre exemple. En définissant la carrière de Jésus, passion et mort comprises, comme un « service », le logion emploie une expression tout à fait inédite en pareil contexte. Elle se comprend cependant, parce que, en réalité, elle ne fait que réutiliser, en l'appliquant à Jésus, ce qu'on lit en *Marc* 10,43 ; *Mt.* 20,26 (*diakonos*) à propos des disciples. Plutôt que de chercher l'origine d'un tel vocabulaire dans le cadre des repas de Jésus avec les siens ou encore des repas eucharistiques des premières communautés, c'est de la catéchèse sur l'humilité adressée aux chrétiens que dérive ce recours à l'exemple souverain de Jésus.

Luc, quand il situe ce même enseignement dans le contexte de la Cène (22,24-27), n'offre sans doute pas plus qu'une transposition doublée d'une refonte de ce qu'on lit déjà dans *Marc* (cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium,* t. 2, 2e éd., Fribourg/Br., 1980, p. 164-65). Mais ici le « service » de Jésus prend une dimension particulière grâce à un contact avec la parabole de l'attente du maître (*Luc* 12,36-38). On souligne à l'envi l'invraisemblance de la conduite de ce maître (comp. *Luc* 17,7-10) qui, pour récompenser ses serviteurs vigilants, « se ceindra, les fera mettre à table et, passant de l'un à l'autre, les servira » (12,37). Ici l'allégorie est patente qui fait apparaître à l'esprit du lecteur, interpellé aux vv. 35-36, le Christ de la Parousie. Comme le banquet en *Luc* 22,20, mais avec plus de hardiesse dans l'image, le geste symbolise le don du salut final. Ainsi au début comme à la conclusion, l'œuvre du Christ se définit comme un « service ». On ne saurait mieux indiquer selon quel modèle on doit se comporter dans l'Église : « Que le plus grand parmi vous se conduise comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert » (*Luc* 22,26). En prescrivant à ses disciples de « se laver les pieds les uns aux autres » dans la ligne qu'il vient lui-même de tracer, le Christ johannique (*Jean* 13,12-15) rappelle les passages que l'on vient de citer. Sans nul doute, le quatrième évangile reproduit la tradition catéchétique dont ses prédécesseurs se sont faits les témoins.

Quatre fois dans les Actes des Apôtres Jésus reçoit le titre de « serviteur », *pais* : il s'agit, d'une part, du discours de Pierre à la foule (*Actes* 3,13.26), d'autre part, de la prière des apôtres Pierre et Jean après avoir été relâchés par le Sanhédrin (4,27.30). Bon nombre d'exégètes n'hésitent pas à voir ici un rappel d'*Is.* 42,1 ; 49,6 ; 52,13, où le « Serviteur » (*'ebed*) est rendu par *pais* dans la Septante. Toutefois il n'est pas sûr que, parmi les réminiscences scripturaires voire même les allusions éventuelles aux poèmes isaïens qu'on rencontre dans ces textes (cf. P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur,* p. 170-71), le titre en question se réfère au Serviteur souffrant. En effet ce même titre, que la tradition israélite applique aux personnages éminents de l'Ancien Testament, se retrouve dans la prière déjà mentionnée (*Actes* 4,25) ainsi qu'en deux passages des récits lucaniens de l'enfance, le Magnificat (*Luc* 1,54 : Israël) et le Benedictus (*Luc* 1,69 : David). A cause d'attestations identiques concernant Jésus dans les prières que rapportent les documents subapostoliques (*Didachè* 9,2.3 ; 10,2.3 ; 1 *Clém.* 59,2.3.4 ; *Mart. Polyc.* 14,1.3 ; 20,2), on peut supposer qu'en attribuant à Jésus le titre de « serviteur », Luc, sans faire appel au Deutéro-Isaïe, « s'est inspiré de cette première liturgie judéo-chrétienne, comme il l'a fait en lui empruntant le Benedictus et le Magnificat. Le style de cette liturgie servait son propos archaïsant d'historien remontant aux origines » (P. Benoit, dans *Jésus aux origines de la christologie,* p. 117-18).

L'évangile de Matthieu contient deux citations explicites des poèmes du Serviteur. La première (*Mt.* 8,17) rapporte, de façon large, la phrase « Il a pris nos infirmités et il s'est chargé de nos maladies » (*Is.* 53,4) aux miracles de guérison opérés par Jésus. La seconde (12,18-21) est un extrait substantiel qui reproduit *Is.* 42,1-4, extrait panaché puisque, à part la dernière ligne, le texte suit en gros l'hébreu, – nécessaire pour l'application individuelle, – avec les adaptations requises par le contexte, peut-être aussi influencées par le Targum (pour le détail voir R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope,* Leyde, 1967, p. 110-16). Le rapport de la citation avec ce qui précède n'est pas évident (voir cependant J. Dupont, *Les Béatitudes,* t. 3, Paris, 1973, p. 517-21) : cette évocation de l'activité humble et discrète du Serviteur n'aurait-elle pas plutôt sa place à la suite de l'appel de Jésus en 11,28-30 (cf. P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur,* p. 166-67) ? Mais justement on ne saurait se limiter à cet aspect, qui ne correspond en réalité qu'à une partie de la citation (12,19-20ab). S'il ne faut peut-être pas vouloir découvrir à tout prix dans le contexte immédiat des points de contact pour chaque élément de cet extrait prophétique (voir néanmoins dans ce sens J.H. Neyrey, *The Thematic Use of Isaiah 42, 1-4 in Matthew 12,* dans *Biblica,* t. 63, 1982, p. 457-73), l'ensemble, là surtout où le texte s'écarte de la Septante ou laisse entrevoir la retouche de l'évangéliste, s'insère dans *Mt.* bien au-delà de 12,15-16. Outre une ouverture universelle, bien conforme à l'optique de l'évangéliste (28,19), on trouve ici, et dans les termes mêmes, un rappel de la parole divine lors du baptême au Jourdain (3,17), à laquelle s'ajoute la venue de l'Esprit commune aux deux passages. Ce contact, auquel on peut joindre la parole de la Transfiguration (17,5b), est instructif en ce qui touche le sens précis du mot *pais* en l'occurrence. Parallèle à « bien-aimé » (*agapêtos*), *pais* ne peut guère se maintenir au sens de « serviteur », même compte tenu de la dignité qui affecte ce sens à l'occasion dans la Bible. En effet *agapêtos,* appliqué à Jésus, ne se trouve qu'ici hors de

l'expression complète « Fils bien-aimé » (*Mt.* 3,17 par. ; 17,5 par. ; *Marc* 12,6 par. ; 2 *Pierre* 1,17). D'où, tout en conservant le titre isaïen, Matthieu aura joué sur l'amphibologie du mot *pais* (« enfant » en *Mt.* 2,16 ; 17,18 ; 21,15 ; « serviteur » en *Mt.* 8,6.8.13 ; 14,2) pour l'incliner vers la nuance de « fils ». On n'a, en revanche, aucune raison de penser qu'il a voulu évoquer l'aspect spécialement souffrant et le rôle rédempteur du personnage vétéro-testamentaire pour les appliquer à Jésus. La citation est du reste empruntée à un ensemble où ce caractère du Serviteur n'apparaît pas encore et où la pensée se concentre sur sa fonction socio-politique. Ici, dans *Mt.*, ce Serviteur et ce Fils est celui qui, refusé par Israël, étend désormais à toutes les nations le « droit » et l'« ordre » (*krisis*, ailleurs aussi *krima*, hébreu *mishpaṭ*) divins dont la réalisation avait été annoncée et confiée au Messie par les prophètes (*Is.* 51,4-5 ; *Jér.* 23,5). Cet « ordre » n'est pas celui qui résulte du châtiment (comparer *Is.* 11,5 ; *Psaumes de Salomon*, 17,21-25) et la *krisis* n'a pas ici le sens de « jugement dernier » comme en plusieurs passages de *Mt.* (5,21.22 ; 10,15 ; 11,22.24 ; 12,36.41.42 ; 23,33). Bien au contraire, c'est l'ordre de la « miséricorde » et du pardon que Jésus vient présentement établir (9,13 ; 12,7), en vue d'une destinée triomphante parmi les nations du monde. L'évangéliste peut en témoigner : sous ses yeux, l'accès des païens à la communauté qui se réclame de Jésus, Fils de Dieu, et attend tout de lui, montre que la prophétie s'est réalisée.

W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh, 1931. – H.W. Beyer, art. *Diakoneô ktl.*, dans Kittel, TWNT, t. 2, p. 81-93. – K.H. Rengstorf, art. *Doulos ktl.*, dans Kittel, TWNT, t. 2, p. 264-83. – G. Sass, *Zur Bedeutung von doulos bei Paulus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 40, 1941, p. 24-32. – L.J.D. Richardson, *Hypêretês*, dans *The Classical Quarterly*, t. 37, 1943, p. 55-61. – W.L. Westermann, *The Freedom and the Slaves of God*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, t. 92, 1948, p. 55-64. – A. Hamman, *Liturgie et action sociale ; le diaconat aux premiers siècles*, dans *La Maison-Dieu*, t. 36, 1953, p. 151-72. – J. Lécuyer, *Les diacres dans le Nouveau Testament*, dans *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris, 1966, p. 15-26. – E.M. Yamauchi, *Slaves of God*, dans *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, t. 9, 1966, p. 31-49. – K.H. Rengstorf, art. *Hypêretês ktl.*, dans Kittel, TWNT, t. 8, p. 530-44. – J. Vogt, *Ecce ancilla Domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 23, 1969, p. 241-63. – A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, Munich, 1971. – K.R. Russel, *Slavery as Reality and Metaphor in the Non-Pauline New Testament Books*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 42, 1972, p. 439-69. – A. Feuillet, *« Témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc i 2b)*, dans *Novum Testamentum*, t. 15, 1973, p. 241-59. – W. Thüsing, *Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament*, dans *Bibel und Leben*, t. 14, 1973, p. 77-88. – A. Ródenas, *La antítesis libertad-esclavitud como condición social del cristiano, en I Cor. 7, 17-24*, dans *Cultura Bíblica*, t. 31, 1974, p. 249-53. – J.P. Floss, *Jahwe Dienen – Göttern Dienen*, Bonn, 1975. – D. Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder frei ist*, dans *Wort und Dienst*, N.F., t. 13, 1975, p. 53-83. – D. Stanley, *Freedom and Slavery in Pauline Usage*, dans *Way*, t. 15, 1975, p. 83-98. – C. Westermann, art. *'Ebed*, dans *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, t. 2, col. 182-200. – C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. 2, Fribourg (Suisse)-Göttingen, 1978, p. 901-06. – I. Riesener, *Der Stamm* 'abad *im Alten Testament*, Berlin-New York, 1979. – A. Weiser, art. *Diakoneô ktl.*, dans *Exegetisches Wörterbuch zum NT* (= EWNT), t. 1, col. 726-32 ; art. *Douleuô ktl.*, EWNT, t. 1, col. 844-52. – G. Schneider, art. *Hypêreteô, hypêretês*, EWNT, t. 3, col. 956-58.

Sur Jésus « serviteur » : L. Cerfaux, *Saint Paul et le « Serviteur de Dieu » d'Isaïe*, dans *Miscellanea Biblica et Orientalia A. Miller*, Rome, 1951, p. 351-65, ou *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 439-54. – E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*, 2e éd., Göttingen, 1953. – C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 50, 1953, p. 1-38. – A. Oepke, art. *Pais ktl.*, dans Kittel, TWNT, t. 5, p. 636-53. – W. Zimmerli et J. Jeremias, art. *Pais theou*, *ibid.*, t. 5, p. 653-713. – J. Palsterman, *Jésus Serviteur de Dieu d'après le Nouveau Testament*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 41, 1956, p. 579-96. – B. Mariani, *S. Paolo e il Servo di Yahve*, dans *Rivista Biblica*, t. 4, 1956, p. 330-56 ; t. 5, 1957, p. 17-24. – J.E. Ménard, « Pais Theou » *as Messianic Title in the Book of Acts*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 19, 1957, p. 83-92 ; *Le titre* « Pais Theou » *dans les Actes des Apôtres*, dans *Sacra Pagina*, t. 2, Paris-Gembloux, 1959, p. 314-21. – O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, p. 48-73. – J. Giblet, *Jésus, Serviteur de Dieu*, dans *Lumière et Vie*, t. 7, 1958, p. 5-34. – L. Krinetzki, *Die Gottesknechtstheologie des hl. Paulus (Phil. 2, 6-11)*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 34, 1958, p. 180-91 ; *Der Einfluss von Jesaja 52,13-53,12 par. auf Phil. 2,6-11*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 139, 1959, p. 153-93, 291-336. – J.L. Price, *The Servant Motif in the Synoptic Gospels*, dans *Interpretation*, t. 12, 1958, p. 28-38. – J.N. Sevenster, *Jezus en de Ebed Jahwe*, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, t. 13, 1958, p. 27-46. – G. Johnston, *The Servant Image in the New Testament*, dans *Theology Today*, t. 15, 1958-59, p. 321-32. – M.D. Hooker, *Jesus and the Servant*, Londres, 1959. – K. Romaniuk, *De themate Ebed Jahve in soteriologia sancti Pauli*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 23, 1961, p. 14-25. – E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 2e éd. Göttingen, 1963. – J. Jeremias, « Heauton ekenôsen », dans *Novum Testamentum*, t. 6, 1963, p. 182-88 ; « pais (Theou) » *im Neuen Testament*, dans J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, p. 191-216. – A. Kerrigan, *Echos of Thema from the Servant Songs in Pauline Theology*, dans *Studiorum Paulinorum Congressus*, t. 2, Rome, 1963, p. 586-96. – C. Westermann et P. Prigent, art. *Knecht Gottes*, dans *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, t. 2, col. 970-73. – R.A. Rosenberg, *Jesus, Isaac, and the Suffering Servant*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 84, 1965, p. 381-88. – D.M. Stanley, *Paul and the Christian Concept of the Servant of God*, dans D.M. Stanley, *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster, 1965, p. 312-51, 448-55. – P. Massi, *Teologia del Servo di Jahvé e suoi riflessi nel Nuovo Testamento*, dans *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica, 1964*, Brescia, 1966, p. 105-34. – J.H. Roberts, « Pais theou » *and* « hyios theou » *in Acts 1-23*, dans *Biblical Essays*, Potschefstroom, 1966, p. 239-63. – P.M. Miguéns, *Is. 53 en el Nuevo Testamento, Nota exegética*, dans *Studi sull'Oriente e la Bibbia, offerti al P. Giovanni Rinaldi*, Gênes, 1967, p. 337-60. – T.A. Mitchell, *Christ as the Ebed Yahweh*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 36, 1969, p. 245-50. – E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, Ratisbonne, 1972. – O. Michel, art. *Sohn/Gottesknecht* (pais theou), dans *Theologisches Begriffslexikon zum NT*, 3e éd., t. 3, col. 1150-53. – F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 4e éd., Göttingen, 1974, p. 54-66. – P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, dans *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain-Gembloux, 1975, p. 111-40. – H. Wansbrough, *Jesus of Galilee : The Servant of the Lord*, dans *Clergy Review*, t. 61, 1976, p. 136-42. – B. Reicke, *Der Gottesknecht im Alten und Neuen Testament*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 35, 1979, p. 342-50. – W. Grimm, *Weil ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja*, 2e éd., Berne-Francfort, 1981. – P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, 1981. – M. Mees, *Senso e importanza dell'ermeneutica protocristiana*, dans

Miscellanea franciscana, t. 81, 1981, p. 70-110. – M. Remaud, *Le Serviteur : Jésus et Israël*, NRT, t. 103, 1981, p. 664-78. – H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der Alten Kirche*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 31, 1984, p. 343-77.

Simon LÉGASSE.

II. Réflexions

Le service, que ce soit le service de Dieu ou le service du prochain, loin d'être une attitude parmi d'autres, est au centre de la vie chrétienne et de toute spiritualité. Cela est d'abord vrai, on l'a vu, pour la Bible, alors même que les populations dans lesquelles se répandit d'abord le christianisme étaient plus que réservées concernant l'usage religieux et humain de ce mot.

« L'esclavage était trop dur chez les Romains ; et les Hellènes étaient trop épris de liberté, pour qu'un tel mot éveillât chez eux autre chose qu'une répulsion instinctive. D'ailleurs le Romain utilitaire était plus porté à se servir de ses dieux qu'à les servir. Pour le Grec cultivé les dieux n'étaient guère plus que des surhommes ; il ne s'inclinait vraiment que devant une puissance anonyme et inexorable, celle du destin, à laquelle les dieux étaient soumis aussi bien que lui. On ne sert pas une force aveugle comme la fatalité : on lui est asservi » (A. Lefèvre, *Service et amour de Dieu*, dans *Christus*, Avril 1954, p. 6).

Servir Dieu et servir le prochain : on ne peut séparer ces deux « commandements », cependant pour plus de clarté nous allons les distinguer, en les éclairant, le premier à la lumière des *Exercices* de saint Ignace, le second à celle de Vatican II.

1. SERVIR DIEU. – L'importance de ce thème dans les *Exercices* de saint Ignace apparaît bien si l'on considère qu'il est présent dès la première considération proposée au retraitant (« L'homme est créé pour louer, respecter et servir Dieu Notre Seigneur », n. 23), et qu'il se retrouve dans la dernière contemplation, où à travers la reconnaissance de tous les biens reçus le retraitant est entraîné à « aimer et servir sa divine Majesté en tout » (n. 233).

Dans le mouvement des Exercices, le service est comme un critère de plus en plus concret et précis, qui permet d'avancer en écartant toute illusion. Si la prière est axée sur le service de Dieu (que « mes opérations soient purement ordonnées au service et à la louange de sa divine Majesté », n. 23), ainsi que la retraite, où l'on se sépare de tout « afin de servir et louer Dieu Notre Seigneur », le but est finalement de se disposer à « la voie où on pourra mieux servir Dieu ensuite » (n. 15 et 20).

« Mieux servir Dieu », la formule est capitale. Elle n'a pas nécessairement un caractère volontariste ou activiste, car il est demandé au retraitant de faire en sorte que « la divine Majesté se serve de sa personne et de tout ce qu'il possède, selon sa très sainte volonté » (n. 5). A cause de l'expression « mieux servir » on voit que pour Ignace le service de Dieu est comme un milieu ou un élément de vie, dans lequel il convient d'avancer et de progresser. Il s'agit de s'élever « de bien en mieux dans le service du Seigneur », en tenant compte des problèmes spécifiques à cette situation de progrès, différents de ceux qui caractérisent la situation de ceux qui ne progressent pas dans ce service (n. 315).

Le service de Dieu est tellement fondamental qu'il est le critère par excellence des choix du chrétien : « Le motif pour désirer ou détenir une chose ou une autre sera uniquement le service, l'honneur et la gloire de la divine Majesté » (n. 16 et 155). C'est une erreur que de choisir d'abord le mariage et « en second lieu, le service de Dieu notre Seigneur dans le mariage », car « c'est le service de Dieu qui est la fin ». Ce qui est de l'ordre du moyen doit venir après. « Rien ne doit donc me pousser à prendre ou à laisser tel ou tel moyen, si ce n'est uniquement le service et la louange de Dieu Notre Seigneur et le salut éternel de mon âme » (n. 169 et 171). Et il faut qu'un moyen soit vraiment un moyen, c'est-à-dire « une aide au service de son Seigneur et au salut de son âme » (n. 177).

Si le retraitant est attiré par le choix de la pauvreté effective pour suivre le Christ, le critère du choix sera le service de Dieu : « pourvu que ce soit le service et la louange de sa divine Bonté » (n. 157), « si la divine Majesté doit en être servie » (n. 98 et 146-147). Ce critère est également valable contre les scrupules ; il est recommandé en effet de « ne pas reculer » dès lors que quelque chose est un « juste service » de Dieu (n. 351).

Pour éviter les ambiguïtés et les illusions, le service de Dieu prend chez Ignace la forme concrète du service du Christ, selon l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu, qui est celle de la vie chrétienne. « Ceux qui voudront aimer davantage et se distinguer au service total de leur Roi éternel et de leur Seigneur universel feront une offrande de plus haut prix et de plus haute importance... » (n. 97). Dans une « addition » Ignace recommande au retraitant de se replonger chaque jour dès son réveil « dans le désir de mieux connaître le Verbe éternel, afin de mieux le servir et de mieux le suivre » (n. 130).

Par ailleurs, dans la contemplation de la naissance de Jésus, le retraitant est invité à se voir comme « un petit pauvre et un petit esclave indigne » qui « sert Jésus, Marie et Joseph dans leurs besoins » (n. 114). Au-delà de la simplicité de l'image, on comprend que le service de Dieu se concrétise en service du Christ, et en service des hommes. Il est capital que le mot service vaille ainsi à la fois pour Dieu, pour le Christ, pour les hommes. Service est un mot pour dire amour, mais « l'amour dans les actes », selon une formule de saint Ignace (n. 230) ; il implique une dimension de réalisme pratique, d'effectivité réalisatrice ; il exclut les illusions du rêve ou des sentiments vagues et irréels.

2. SERVIR LES HOMMES. – Le service des hommes, tel qu'il apparaît dans les textes du concile Vatican II, prend sa racine évidemment dans le service de Dieu : « Dieu appelle l'homme à le servir en esprit et en vérité » (*Dignitatis humanae* = DH 11) ; et les élus sont des croyants qui « ont servi le Seigneur en toutes choses » (*Lumen gentium* = LG 49). Mais, à de multiples reprises, le concile fait surtout état du service des hommes, du service des frères, du service de la communauté, comme d'un trait essentiel de la vie chrétienne. Le devoir du fidèle ne comporte-t-il pas nécessairement le « service actif de ses frères et l'exercice de toutes les vertus » (LG 42). En effet, l'homme répond à sa vocation « en se dépensant au service de Dieu et de ses semblables », ou encore, « en s'engageant au service de la communauté des hommes » (*Gaudium et spes* = GS 31).

Aussi bien, d'ailleurs, ce service des hommes pour Vatican II, enraciné dans le service de Dieu, est un

reflet de l'amour de Dieu pour les hommes, et même pourrait-on dire du « service » de Dieu pour les hommes (cf. *Marc* 10,45 ; *Luc* 12,37) : les croyants se sanctifient « toujours plus dans les conditions, les charges et les circonstances qui sont celles de leur vie et grâce à elles, si cependant ils... coopèrent à l'accomplissement de la volonté de Dieu en faisant paraître aux yeux de tous, dans leur service temporel lui-même, la charité avec laquelle Dieu a aimé le monde » (LG 41).

1° *Servir tous les hommes.* – Ce service concerne tous les hommes, sans exception, à commencer par les « plus petits » :

> « De nos jours surtout, nous avons l'impérieux devoir de nous faire le prochain de n'importe quel homme et, s'il se présente à nous, de le servir activement : qu'il s'agisse de ce vieillard abandonné de tous, ou de ce travailleur étranger, méprisé sans raison ; ou de cet exilé, ou de cet enfant né d'une union illégitime qui supporte injustement le poids d'une faute qu'il n'a pas commise, ou de cet affamé qui interpelle notre conscience en nous rappelant la parole du Seigneur : ' Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ' (*Mt.* 25,40) » (GS 27, 2).

Il ne s'agit pas là pour les chrétiens d'une attitude parmi d'autres ou d'une pratique surérogatoire et occasionnelle, mais « ils ne peuvent pas former de souhait plus vif que celui de rendre service aux hommes de leur temps, avec une générosité toujours plus grande et plus efficace » (GS 93, 1). « Unis à tous ceux qui aiment et pratiquent la justice », ils ont « à accomplir sur cette terre une tâche immense, dont ils devront rendre compte à celui qui jugera les hommes au dernier jour » (*ibid.*).

2° *Servir la communauté humaine.* – 1) *Le travail.* – Entre travail et service des hommes il y a une relation fort étroite ; « Ces hommes et ces femmes, qui, tout en gagnant leur vie et celle de leur famille, mènent leurs activités de manière à bien servir la société, sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur, un service de leurs frères, un apport personnel à la réalisation du plan providentiel dans l'histoire » (GS 34, 2). Encourageant, ensuite, à la croissance économique, au progrès de la production, « pour faire face à l'accroissement de la population et pour répondre aux aspirations plus vastes du genre humain », le concile précise que « le but fondamental d'une telle production n'est pas la seule multiplication des biens produits, ni le profit ou la puissance ; c'est le service de l'homme ; de l'homme tout entier ; selon la hiérarchie de ses besoins matériels comme des exigences de sa vie intellectuelle, morale, spirituelle et religieuse ; de tout homme, disons-nous, sans distinction de race ou de continent » (GS 64).

2) *Les institutions.* – Servir les institutions afin qu'elles soient au service de tous. Il faut beaucoup veiller, dans l'aménagement des institutions, telles celles vouées à la protection sociale, « à ce que le citoyen ne soit pas conduit à adopter vis-à-vis de la société une attitude de passivité, d'irresponsabilité ou de refus de servir » (GS 69, 2). Ainsi l'ensemble des « institutions privées ou publiques » doivent « s'efforcer de se mettre au service de la dignité et de la destinée des hommes ». Ce qui est explicité en ces termes : « Qu'elles luttent activement contre toute forme d'esclavage, social ou politique ; et qu'elles garantissent les droits fondamentaux des hommes, sous tout régime politique » (GS 29, 4).

3) *Les responsabilités.* – Ce service peut prendre la forme d'un engagement spécifique dans les responsabilités politiques : l'Église, en effet, « tient en grande considération et estime l'activité de ceux qui se consacrent au bien de la chose publique et en assurent les charges pour le service de tous » (GS 75, 2).

3° *Servir la communauté ecclésiale.* – Avec le concile faisons une distinction entre diverses tâches ou divers services.

1) *Pour les laïcs.* – L'un de ces services, qui revient davantage aux laïcs, est dit de manière plus ou moins adéquate « terrestre », mais ce n'est pas moins un « ministère » en rapport avec le royaume de Dieu. « Les dons de l'Esprit sont divers : tandis qu'il appelle certains à témoigner ouvertement du désir de la demeure céleste et à garder vivant ce témoignage dans la famille humaine, il appelle les autres à se vouer au service terrestre des hommes, préparant par ce ministère la matière du royaume des cieux » (GS 38, 1). Cependant les laïcs sont appelés aujourd'hui à un service toujours plus direct du Christ et de l'Église :

> « Les circonstances actuelles réclament d'eux un apostolat toujours plus intense et plus étendu... Cet apostolat devient d'autant plus urgent que s'est affirmée, comme c'est normal, l'autonomie de nombreux secteurs de la vie humaine... Il faut ajouter qu'en de nombreuses régions les prêtres sont très peu nombreux ou parfois privés de la liberté indispensable, de sorte que, sans le travail des laïcs, l'Église et son action ne pourraient que difficilement être présentes. Le signe de cette urgente nécessité aux multiples aspects est l'action manifeste du Saint Esprit qui rend aujourd'hui les laïcs de plus en plus conscients de leur propre responsabilité et les incite partout à servir le Christ et l'Église » (*Apostolicam actuositatem* = AA 1).

2) *Pour les prêtres et les ministres.* – Le mot service est employé à plusieurs reprises et en plusieurs sens au sujet des prêtres, auxquels il est très particulièrement appliqué. Les prêtres sont « au service de ceux qui leur sont confiés par Dieu » (*Presbyterorum ordinis* = PO 15). Ils sont « au service de l'Église » (*Optatam totius* = OT 2) ; ils « sont mis au service du Christ, Docteur, Prêtre et Roi, ils participent à son ministère » (PO 20, 1). Ils sont « au service de Dieu et des hommes » (PO 16) ; ils « appartiennent tout entiers au service de Dieu et au ministère pastoral » (OT 9). Par cette insistance sur une vie entièrement au service de Dieu et des chrétiens (cf. PO 15 et 20) se trouvent soulignées l'ampleur et la profondeur de cette « diaconie », de ce « ministère », de ce « service ».

3) *Pour les religieux.* – Les religieux « se livrent entièrement à Dieu, aimé par-dessus tout, pour être ordonnés au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier » (LG 44). Ils « ne vivent que pour Dieu seul, ils ont en effet dédié entièrement leur vie à son service » (*Perfectae caritatis* = PC 5). Ce qui les conduit évidemment à se mettre « au service de tous leurs frères dans le Christ, comme le Christ lui-même qui, à cause de sa soumission au Père, s'est fait serviteur de ses frères et a donné sa vie pour la rédemption de la multitude » (PC 14).

4° *Service réciproque du peuple de Dieu et du genre humain.* – Enfin le concept de service est utilisé aussi pour caractériser la relation, réciproque d'ailleurs, entre l'Église et les sociétés humaines, voire le genre

humain tout entier. La « réciprocité des services que sont appelés à se rendre le peuple de Dieu et le genre humain », selon ce qui est dit dans *Gaudium et spes* (GS 11), règle l'ensemble des relations entre l'Église et l'État comme entre l'Église et la culture. Le plus délicat n'est peut-être pas pour l'Église de se mettre au service des hommes, mais plutôt de reconnaître qu'elle bénéficie du service des sociétés humaines.

A voir les réactions de Pierre qui refuse les « services » de Jésus (*Jean* 13,1-20), on constate qu'il est bien difficile d'accepter un Fils de Dieu qui soit le serviteur de tous. La même difficulté empêche de bien comprendre le commandement du Christ qui nous est adressé : « si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit... le serviteur de tous » (*Marc* 9,35). Une autre manière d'édulcorer cette exigence, c'est de réduire le « service » chrétien à quelques actions charitables parmi d'autres. En vérité, si « le Fils de l'homme est venu... pour servir » (*Marc* 10,45), rien ne peut mieux caractériser la vie spirituelle du chrétien que le service, comme expression réaliste de l'amour.

J. de Guibert, *Études de théologie mystique,* Toulouse, 1930, ch. 6, p. 239-81. – A. Lefèvre, *Service et amour de Dieu,* dans *Christus,* n. 2, 1954, p. 6-20 ; *Servir Dieu,* dans *Grands thèmes bibliques,* Paris, 1958, p. 99-105. – U. Devescovi, *Servire al Signore. Saggio di teologia biblica spirituale dell'antico Testamento,* Trévise, 1962. – K. Rahner, *Mission et grâce,* 3 vol., Tours, 1963-1965 (spécialement t. 3, *Au service des hommes ;* trad. partielle de *Sendung und Gnade,* Innsbruck, 1959). – C. Sorsoli, art. *Servizio,* DES, 1975. – P. Arrupe, *Écrits pour évangéliser,* Paris, 1985 (spécialement, *Se rendre disponible ; Servir le Seigneur seul et l'Église sous le Pontife romain ; Diakonia ou service* : p. 369-96 ; 538-39).

Jean-Yves Calvez.

SERVITES (Ordre des Servites de Marie). – I. *Origines et caractères constitutifs.* – II. *Histoire spirituelle.* – III. *Auteurs et ouvrages.*

Bibliographie et sigles. – 1. G.M. Besutti, *Repertori bio-bibliografici e sussidi generali O.S.M.,* dans *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria* (cités = *Studi Stor. OSM*), t. 21, 1971, p. 90-151. – 2. Pour les siècles passés : *Bibliografia dell'Ordine dei Servi,* 3 vol. parus (Bologne, 1971-1973) ; t. 1, par G.M. Besutti, sur les éd. incunables ; t. 2 (1501-1600) et t. 3 (1601-1700) par P.M. Branchesi. – 3. Bibliographie courante : G.M. Besutti, *Bibliografia Servitana 1965-1971,* dans *Studi Stor. OSM,* t. 28, 1978, p. 5-248. Depuis 1978, le bulletin d'information COSMO édité par la curie généralice de l'Ordre donne régulièrement ce qui est édité sur l'Ordre et par les membres de l'Ordre.

Sources. – *Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae,* 20 vol., Bruxelles-Rome, 1897-1930 = cités MO : recueil des textes relatifs aux constitutions, aux légendes hagiographiques, aux livres liturgiques, chroniques, etc. On y trouve en particulier la *Legenda de Origine Ordinis* (citée LO), t. 1, p. 55-105 ; parmi les éd. de cette *Legenda,* celle de E.M. Toniolo, texte latin et trad. ital., Rome, 1982 ; en allemand (Innsbruck, 1983), espagnol (2e éd., Avellaneda, Argentine, 1983), français (2e éd., Cap Rouge, Canada, 1984), anglais (Chicago, 1984). – *Archiva Ord. Servorum. Documenta,* 4 vol., Rome, 1967-73 ; *Sussidi,* 3 vol., 1968-72.

Le grand ouvrage de F.A. Dal Pino, *I Frati Servi di S. Maria dall'origine all'approvazione (1233ca.-1304)* (2 vol. en 3 t., Louvain, 1972 = cité Dal Pino, *I Frati Servi*) étudie les origines et publie toute la documentation qui les concerne.

Ouvrages généraux. – M. Poccianti, *Chronicon rerum S. Ord. Servorum B.M.V... ab anno 1233 usque 1566* (Florence, 1567). – *Annalium S. Ord. fratrum Servorum B.M.V. a suae institutionis exordio centuriae quatuor,* éd. A. Giani (2 vol., Florence, 1618-1622) ; 2e éd. par L. Garbi et P.M. Bonfrizzieri (3 vol., Lucques, 1719-1725) : citée *Ann.* La suite des Annales est publiée dans MO en ce qui concerne les années 1725-1750 (t. 17-19). – A.F.M. Piermei, *Memorabilium S. Ord. Servorum B.M.V. Breviarium,* éd. et prolongé par B.M. Vicentini (4 vol., Rome, 1927-1934) : sorte de résumé des Annales.

A.M. Rossi, *Manuale di storia dell'Ord. dei Servi... (1233-1954),* Rome, 1956. – G.M. Zinkl, *Geschichte des Servitenordens,* 3 vol., Innsbruck, 1970. – G.M. Roschini, *Galleria Servitana...,* 2 vol., Rome, 1976. – U.M. Forconi, *Chiese e conventi dell'Ord. dei Servi...,* 3 vol., Viareggio, 1972-1981. – V. Benassi, O.J. Dias et F.M. Faustini, *I Servi di Maria. Breve storia dell'Ordine,* Rome, 1984 (trad. angl., Rome, 1987). – Art. *Servi di Maria,* DIP, t. 8, 1988, col. 1398-1423.

J.M. Commandeur, *Atlas O.S.M.,* Rome, 1979. – Depuis 1885, le *Catalogus Ord. Fratrum Servorum B.M.V.* donne la liste des religieux vivants et des couvents (y compris ceux des congrégations féminines).

Périodiques et collections. – *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria* (cités *Studi Stor. OSM*), depuis 1933. – *Quaderni di Monte Senario* : présentent des études des semaines d'histoire et de spiritualité : t. 1, *La componente contemplativa dell'Ord. dei Servi* (1978) ; – t. 2, *I fatti delle origini dei Servi...* (1979) ; – t. 3 : *I Servi di Maria nel Trecento* (1980) ; – t. 4 : *I Servi di Maria nell'età della Riforma* (1981) ; – t. 5 : *Nel clima del Concilio di Trento* (1982) ; – t. 6 : *Nel Seicento* (1984) ; – t. 7 : *Nel Settecento* (1985) ; – t. 8 : *Nell'800 fino al Vaticano II* (à paraître).

Panis Servorum, 1re série, Vicence-Rome, 10 vol., 1965-66 ; 2e série, Sotto il Monte, 10 vol., 1966-67. – *Studia historica minora,* 8 vol., Rome, 1962-63. – *Scrinium historiale,* 14 vol., Rome, 1962-78. – *Moniales Ord. Servorum,* Vincence-Rome, à partir de 1967.

I. ORIGINE ET CARACTÈRES CONSTITUTIFS

1. **Origine.** – Le siècle qui vit naître l'Ordre des Servites de Marie est le 13e ; quant à la ville, c'est Florence, en Toscane, dans les années où sa résistance au vicaire impérial de Frédéric II et à l'hérésie des *Paterini* la rallie au parti des Guelfes avec l'évêque Ardingo et le dominicain Pietro da Verona (saint Pierre Martyr, DS, t. 12, col. 1676-77 ; R. Davidsohn, *Storia di Firenze,* t. 2, Florence, 1977, p. 403 svv).

La date transmise par la tradition de la *Legenda de Origine,* texte historico-parénétique composé au 14e siècle, est 1233, symbole de la Rédemption et souvenir du mouvement « alleluiatique » (Salimbene de Parme, *Cronica,* Bari, 1966 ; LO, t. 1, p. 60-105). Nous pouvons la prendre comme point de référence pour la « proto-histoire » de l'Ordre, celle qui s'appuie sur des témoignages indirects d'archives ou sur ce que raconte la *Legenda.* Nous parlerons d'« histoire » à partir du premier document, qui remonte à 1249.

Désormais il semble certain que l'Ordre des Servites a ses racines dans le mouvement laïque des « Frères de la Pénitence » et dans le climat religieux et dévot des nombreuses confréries mariales existant à Florence. En 1242, certains « Homines (fratres) de Cafadio » (P. Santini, *Documenti dell'antica costituzione del Comune di Firenze,* Florence, 1895, p. 515) possèdent des biens voisins de ceux de l'évêque (il Cafaggio del Vescovo) à Florence, en dehors de Porta di Balla au nord-est de la ville. C'est là que le nouvel Ordre religieux, descendant de Monte Senario, fondera en 1250 un couvent et l'église de *S. Maria dei Servi* (ou *de Cafaggio*) appelée par la suite de l'*Annunziata.* En outre, il existait en 1245 une « Societas Servorum S.

Mariae », groupe de laïcs qui se scinda en deux ; un des deux groupes, appelé par la suite « Compagnia maggiore di S. Maria », conserva la charge de l'administration de l'hôpital de Fonte Viva qui dépendait des moniales de S. Jacopo a Ripoli, aux alentours de Florence (R.M. Taucci, *I Sette Santi nella storia... di Firenze,* dans *Studi Stor. OSM.*, t. 5, 1953 ; *La Compagnia e l'Ordine dei Servi... alla loro origine, ibid.*, t. 15, 1966).

Toujours à partir de la *Legenda* ou d'une documentation indirecte, on peut faire l'hypothèse, très vraisemblable, que les membres du second groupe de la *Societas* qui se séparèrent de l'hôpital de Fonte Viva sont les « Sept marchands » ; ceux-ci se retirèrent à Cafaggio, dans un taudis, pour y vivre en commun une expérience de pénitence et de perfection chrétienne. Ils s'étaient mis sous la direction et l'inspiration de la Vierge Glorieuse. Là ils se consacreront à la Mère de Dieu, et ceux qui déjà les vénèrent continueront à les appeler *Servi di Maria* ; là ils seront des conseillers écoutés par nombre de leurs concitoyens poussés par l'amour et la dévotion à la Vierge et troublés par les difficultés politiques et religieuses du moment.

Dans leur masure, le groupe des Sept aura des contacts avec Pietro da Verona, qui est en ville et qui prêche contre l'hérésie entre l'avent de 1244 et la fin d'août 1245. Mais la notoriété des « Sept marchands », leur action en faveur de l'Église, la fréquentation des citoyens à la petite maison de Cafaggio, ont pu les rendre suspects à l'administration politique des Gibelins, qui doutaient de leurs véritables intentions de vie communautaire. Il en fut de même pour d'autres groupes communautaires de Frères de la Pénitence. En fait, le pouvoir politique est désormais prêt à user même de violence, pour prévenir toute velléité de révolte. Le 24 août 1245, fête de saint Barthélemy, le Podestat gibelin entra avec ses hommes dans la cathédrale de sainte Réparate et massacra un grand nombre de fidèles et de Guelfes. Dans ce climat de tension et de suspicion ordre fut donné aux communautés laïques vivant hors des murs de Florence, de se dissoudre et de rentrer dans la ville (E.M. Casalini, *L'Ordine dei Servi ... e la sua nascita in Firenze,* Florence, 1983, p. 13-15).

C'est à ce moment difficile de l'histoire de Florence que l'inspiration de Dieu, dit la *Legenda,* et l'évêque Ardingo lui-même, qui cherchait à sauver cette cellule de paix qu'était la communauté des Servites, indiquent aux Sept la solitude de Monte Senario, à 18 km de la ville, comme refuge sûr pour une expérience ascétique et contemplative. La date du transfert au Monte Senario serait la fin de 1245 ou la première moitié de 1246 (cf. Dal Pino, *I Frati Servi di S. Maria,* t. 1, p. 800 svv).

La *Legenda de Origine* cite une autre source de reconstitution de la vie des Sept, un *Libellus,* en partie historique, en partie code de coutumes : le *De Origine Ordinis,* écrit par le 5e prieur général des Servites, Filippo Benizi † 1285. On a aussi le témoignage de fra Alessio † 1310, le dernier des Sept Fondateurs, que l'auteur de la *Legenda* avait souvent interrogé à ce propos.

De tous les témoignages, celui d'Alessio semble le plus important. Il affirme qu'au départ les Sept avaient pensé se rassembler pour vivre ensemble la perfection évangélique et la dévotion à la Mère de Dieu. Seuls les événements qui suivirent, et par conséquent la volonté de Dieu et de la Vierge, ont fait naître l'Ordre religieux (Alessio fut le seul des Sept à voir la confirmation définitive par Rome ; cf. LO, n. 33). L'autre témoignage est celui de Filippo (LO, n. 13). Il parle de consécration et d'identité des Servites dès le temps de l'expérience communautaire laïque à Cafaggio. En Occident, le terme de *servus* et sa signification sont éclairés par la réponse de Marie à l'Ange : « Voici la servante du Seigneur... » (*Luc* 1,38). Mais au moyen âge il était assez fréquent de voir des hommes se consacrer comme « serviteur » à la « Servante » du Seigneur, recevant en échange de la Mère de Dieu l' « investiture » de sa protection spirituelle. En outre, aux 12e et 13e siècles, se référer à l'Annonciation (dans la prédication et la représentation) était une manifestation d'orthodoxie sur la maternité divine de la Vierge, contre les thèses hérétiques qui niaient la participation physique de Marie à l'incarnation du Verbe (G.G. Meersseman, *Ordo Fraternitatis...,* t. 2, Rome, 1977, p. 931).

Considérés dans ce contexte culturel, historique et religieux, le nom de « Servites de Marie » et la consécration d'un groupe dans la première moitié du 13e siècle, à Florence, prennent un sens qui dépasse la seule dévotion ; il s'agit de fidélité « proclamée » à la doctrine de l'Église de Rome. Voici ce que la *Legenda* rapporte en citant le *Libellus* de Filippo :

« Ne plaçant pas leur confiance dans leur imperfection, (les Sept) pensèrent bien faire en se mettant, avec humilité et dévotion, eux-mêmes et leur propre cœur, aux pieds de la Reine du ciel, la très glorieuse Vierge Marie, afin que, comme médiatrice et avocate, elle les réconcilie et les recommande à son Fils, suppléant avec son immense charité à leur imperfection, et leur obtienne par sa miséricorde, la fécondité des mérites. Puis, pour la gloire de Dieu, se mettant au service de la Vierge Mère, ils voulurent dès lors être appelés Serviteurs de Marie et adoptèrent un règlement de vie d'après le conseil de personnes sages » (LO, n. 18). Dans ce texte, qui rapporte une étape très importante pour les origines des Servites, on peut voir comme un résumé de la thèse de saint Bernard sur la « médiation de Marie auprès de son Fils » ; le sens et la terminologie reprennent la finale de son 2e sermon sur l'avent (*Opera omnia,* t. 4, Rome, 1966, p. 174 ; cf. E.M. Casalini, *La mediazione di Maria e l'Ordine dei suoi Servi,* dans *La Santissima Annunziata* (Florence), t. 7/3, 1987.

Avant de passer de la « proto-histoire » à la documentation directe des origines, rappelons que le nombre sept des premiers Pères vient de la *Legenda* ; les noms de deux d'entre eux (selon la dernière rédaction) : Buonfiglio et Alessio, sont repérables dans les documents ; ceux des autres (Bonagiunta, Sostegno, Uguccione, Amadio) viennent de la tradition ; comme aussi appartiennent à la tradition les noms de famille : Monaldi, Falconieri, Dell'Antella, Manetti, Sostegni, Uguccioni, Amidei (cf. Dal Pino, *I Frati servi...,* t. 1, p. 784-85).

Le premier document sur l'Ordre des Servites est la lettre du légat du Pape en Toscane, le cardinal Ranieri Capocci de Santa Maria in Cosmedin. Elle est datée de Fermo, le 13 mars 1249, et adressée au « prieur et aux frères » Servites de Sainte-Marie de l'église et communauté de Monte Senario. Elle confirme l'approbation donnée par l'évêque de Florence Ardingo à leur vie en commun : celle-ci sera régie par la Règle de saint Augustin et les institutions qui en sont dérivées : *stabilitas* du couvent, interdiction aux frères de se déplacer d'un couvent à un autre sans une lettre d'envoi du prieur, autorisation de recevoir des postulants. Deux autres lettres furent envoyées à Monte Senario, le 18 février 1250, par le cardinal Pietro di S. Giorgio al

Velabro, nouveau légat en Toscane. La première accordait aux prêtres de la communauté la faculté d'absoudre de l'excommunication les partisans de Frédéric II, qui se décideraient à faire profession dans l'Ordre ; la deuxième permettait de fonder une église et un couvent à Cafaggio près des murs de Florence (Casalini, *L'Ordine dei Servi di Maria nel primo secolo di vita* (Actes du Congrès de 1986), Florence, 1988, p. 10-11).

De ces trois documents et d'autres de peu postérieurs, on peut déduire les caractéristiques du nouvel Ordre régulier. Il s'agit d'une communauté stable, composée d'un prieur et d'un chapitre de frères subdivisés en clercs, laïques et convers, professant la Règle de saint Augustin, possédant une identité, un nom et des institutions propres qui lui donnent une définition juridique claire. La communauté des Servites de Marie de Monte Senario est ouverte à de nouvelles vocations et à des fondations « urbaines », la première étant celle de Santa Maria di Cafaggio (pose de la première pierre le 25 mars 1250, fête de l'Annonciation et Vendredi Saint). Voir Casalini, *Filippo Benizi... Lettura storicocritica della prima « Legenda »*, Florence, 1985, p. 24, n. 7 ; p. 61 svv ; *S. Filippo e l'Ordine dei Servi... nei documenti delle origini*, dans *L'Ordine...*, Actes du Congrès de 1986, p. 181-220 ; *L'Ordine dei Servi ... e la sua nascita...*, p. 40-41.

Le 7 octobre 1251, à Cafaggio, le prieur de Monte Senario, Buonfiglio, ainsi que les frères qui signent l'acte public, émettent, en leur nom et au nom de la communauté, un vœu privé concernant les biens immobiliers qui pourraient s'ajouter en tant que legs aux nouvelles fondations. Par ce vœu, la possession, le revenu et l'usufruit de tels biens passent immédiatement au Siège Apostolique, au « Domino Papa » et par lui à l'évêque du diocèse où ces biens se trouvent. L'Ordinaire les gardera et en donnera le revenu comme « aumône » aux frères. Cf. l'art. de Casalini, *S. Filippo e l'Ordine dei Servi...*, cité *supra*.

Ce vœu est « privé », mais il est enregistré par acte public. Très probablement, on en a averti immédiatement le pape Innocent IV, de passage à Bologne. En fait, le 23 octobre 1251, le cardinal Guillaume Fieschi annonce aux frères de Monte Senario que le Pape lui a confié le soin de l'Ordre, prenant personnes et couvents sous sa protection, toujours selon la Règle de saint Augustin, laquelle prévoit la propriété juridique des biens immobiliers des monastères.

2. **Le statut de la pauvreté.** – Cet épisode est important parce qu'il donnera lieu, après le 2e concile de Lyon (1274) à des équivoques et à des difficultés. Par ce vœu, bien qu'au plan juridique les Servites gardent la propriété des biens immobiliers, cependant ils vivent d'aumônes. L'historiographie récente a déduit, de cette pauvreté concrète et du vœu, une preuve du caractère mendiant des Servites. En fait, R. Taucci, dans son essai (1933) sur la Bulle *Deo Grata* d'Alexandre IV – à laquelle a été ajouté « ad cautelam » l'acte notarial de 1251 –, voit dans le contenu du vœu un détour (*svolta*) juridique accordé à l'Ordre des Servites pour en faire un Ordre mendiant : « Alexandre répondait déjà préventivement aux objections et attaques des séculiers de l'université de Paris pour compter l'Ordre des Servites de Marie au nombre des Ordres mendiants ; car cette Bulle (*Deo Grata*) est vraiment une Bulle constitutive d'un nouvel Ordre mendiant... approuvant ses Règles qui le constituaient dans la pauvreté, ne pouvant avoir ni posséder quelque chose, soit en propre soit en commun ».

Les affirmations de Taucci firent école. En 1949, A. Papi écrira, à propos de la situation du « nouvel Ordre mendiant » devant la Constitution de Grégoire X au 2e concile de Lyon : « Il n'est pas besoin de démontrer comment les Servites de Marie furent frappés par l'article 23 de la Constitution de Grégoire X. Mais l'Ordre, grâce à la sagesse et à l'énergie du supérieur général de l'époque, fra Filippo de Florence... sut faire front à cette disposition... Il commença par faire disparaître les documents manifestant la véritable nature de l'Ordre ; il fit acquérir, à certains couvents, des terrains et des maisons, et obtint ainsi une relative reconnaissance par le Saint Siège ». Selon la thèse de Taucci, le concile de Lyon – qui concrètement ne toucha pas aux Servites et ne les nomma même pas – est l'écueil qui impose à l'Ordre de renier le vœu de 1251 pour ne pas tomber sous les dispositions de l'article 23. Cette opération ne fut certes pas évidente, comme le déduit A. Papi et comme a dû l'admettre Andrea del Pino en 1972. Ce dernier, se rappelant les *consilia* que les deux généraux Filippo Benizi et Lottaringo demandèrent à diverses reprises et à des experts divers, qui confirmaient que l'Ordre n'était pas « cassé » (*cassato*), car ni la Règle ni les Constitutions, ni le fait que les couvents avaient des biens immobiliers ne le déclaraient mendiant, admet : « En se comportant ainsi, les Servites sont apparus forcément, à ceux qui les défendaient et qui devaient être au courant des dessous de l'affaire... faux ou du moins captieux. Eux cependant n'ont fait que s'inspirer, pour leur propre profit, de la politique qui prévalait au concile et qui était adoptée des deux ordres mendiants majeurs au détriment de ceux qui étaient sans défense ».

Telle fut la position de l'historiographie des Servites dans les cinquante dernières années. Elle découle, à travers la documentation des origines, de la façon dont Taucci a lu et compris le vœu de pauvreté de 1251. Notre lecture de cet acte (vœu privé, cession des revenus et de l'usufruit, mais non de la propriété juridique, au Pape) comprend que le concile de Lyon ne vise que les seuls couvents des Servites qui n'ont ni biens immobiliers ni moyens de subsistance, et pour cela tenteront d'y remédier en achetant des terres et des maisons. Telle fut la politique de Filippo et de Lottaringo.

Pour en revenir au vœu de pauvreté, si on inclut dans la décision de prononcer un tel vœu privé le climat ascético-spirituel dans lequel l'Ordre des Servites plonge ses racines, on ne doit pas oublier non plus une clé de lecture proposée par les contingences historiques : le « non-possesso » de biens immobiliers, la vie d'aumônes, remettaient à l'évêque la possibilité de subsistance des nouvelles fondations, tournant ainsi l'opposition du clergé séculier d'alors à l'expansion des réguliers. En tout cas, la lettre de protection apostolique et la concession de privilèges propres aux religieux donnèrent aux Servites la possibilité d'ouvrir plusieurs maisons en Italie et au-delà des Alpes : en 1301, elles étaient au nombre de 30.

Parmi les Bulles pontificales qui favorisèrent le plus l'Ordre des Servites dans son développement, avant l'approbation définitive par Rome, il faut citer la Bulle *Deo grata* d'Alexandre IV (23 mars 1256). Le prenant sous la « protection du Bienheureux Pierre » et renouvelant l'approbation de la Règle et des institutions déjà accordée par Ardingo, évêque de Florence, elle reconnaît aux Servites une identité et une autonomie propres qui leur évitent de disparaître dans une fusion avec les Instituts qui suivent la Règle de saint Augustin, union qui se décidait à Rome dans ce même mois de mars.

Autre texte très important parce qu'en pratique il contient une complète approbation, la Bulle *Inducunt nos* d'Urbain IV (25 juillet 1263). Elle permet aux « prieurs et aux frères » Servites de sainte Marie de l'Ordre de saint Augustin de tenir un chapitre général, d'y élire un prieur général, lequel sera confirmé par le Pape ou, en cas d'un trop grand éloignement de la Curie, par l'évêque du lieu où le chapitre se serait tenu.

Comme on l'a vu, la constitution de Grégoire X mit en difficulté les Servites. Reprenant le canon 13 du 4e concile du Latran (1215), elle décidait que les Ordres fondés après cette date et « professant » et « vivant » de mendicité, devaient être dissous à l'exception des deux grands Ordres mendiants, Franciscains et Dominicains ; elle laissait en suspens les Ermites de saint Augustin et les Carmes. Bien que l'Ordre des Servites ne professât pas la mendicité, toutefois sa situation devint difficile. A cause du vœu privé de 1251 sur les biens immobiliers, beaucoup de couvents vivaient de mendicité. C'est en effet ce que déclare un Règlement de la commune de Pistoie, non daté mais certainement de peu postérieur à 1274. Dans cette délibération, il est établi que, pour le bien spirituel et matériel de la cité, on devait aider économiquement les « frères Servites de la Vierge Marie, qui, ne possédant rien en propre... pourront ainsi rester à Pistoie au service de Dieu et de la Vierge... car il a été ordonné par l'Église Romaine, au 2e concile de Lyon, que même les Servites ne peuvent recevoir aucun nouveau frère aussi longtemps qu'ils vivront d'aumônes. Sur quoi, les dits frères ont tenu un conseil avec des cardinaux et des sages de la curie romaine, dans lequel on déclara que, si les frères peuvent démontrer qu'ils possèdent assez pour ne pas être obligés de vivre de mendicité, alors ils pourront rester et continuer leur service en l'honneur de la Vierge glorieuse... ».

Un pareil statut résume le drame que l'Ordre a vécu après le vœu de 1251 et le concile de Lyon. Si, au début, le vœu était utile et peut-être nécessaire pour la diffusion de l'Ordre, après le concile il se révélait comme un danger certain pour sa survie ; il pouvait provoquer son extinction. La politique du supérieur général de l'époque Filippo Benizi (1267-1285) pour sauver l'Ordre est claire, droite, sans subterfuge. D'une part il prendra conseil d'experts en droit pour témoigner qu'il n'existe dans la législation de l'Ordre aucune « profession » de mendicité, d'autre part, avec l'aide d'amis et bienfaiteurs, il dotera de biens immobiliers les couvents qui n'ont aucune propriété juridique, afin de leur faire observer l'article 23 de la Constitution de Grégoire X. Telle fut aussi la ligne politique de son successeur fra Lottaringo † 1305.

3. **Éléments distinctifs.** – 1° Le titre de « *Servi* de la Vierge Marie », dans sa signification générale, était porté déjà dans les deux siècles qui ont précédé la fondation de l'Ordre par des groupes de fidèles et de religieux, ou par des personnes individuelles. Ce qui est nouveau, c'est la fondation d'un Ordre régulier qui exprime par ce titre son identité et la finalité de son existence et de son action. Le cardinal Ranieri Capocci, dans sa lettre de 1249, accepte officiellement ce titre, cette identité et cette finalité.

2° Consécration et service de la Vierge. – Les sept premiers pères, encore dans le siècle, craignant leur humaine faiblessse, se consacrèrent « ensemble » au service de Marie, afin que, par sa plénitude de grâce et de charité, ils puissent obtenir le pardon de son Fils et par là parvenir à un service plus approprié de Dieu. En outre, par l'intercession de la Vierge miséricordieuse, leur culte tournera à leur propre sanctification et au bien spirituel et matériel du prochain. C'est ce qui apparaît dans le statut de Pistoie dont il a été question : les Servites doivent être aidés économiquement afin que, demeurant dans leur couvent, « ils puissent continuer dans leur service et culte de Dieu et de la Vierge glorieuse, pour le bien de leurs âmes et le bien de tous les habitants de Pistoie » (Dal Pino, *I Frati servi...*, t. 2, Document, p. 460).

Ce culte est la base de la vie religieuse des Servites dès les origines. Il s'est exprimé dans de riches « antiphonaires », avec des miniatures d'une grande valeur iconographique, dans les principaux couvents : Sienne (1271), Bologne (vers 1280), Florence (1289). L'importance de l'*Opus Dei* se vérifie aussi par le contenu de ces antiphonaires : il semble que les Servites de Marie, dès 1271, aient eu un rituel particulier et un « propre » pour leurs célébrations liturgiques (quotidiennes, mensuelles, annuelles) de la Vierge. Voir *Tesori d'arte dell'Annunziata di Firenze*, Florence, 1987, p. 137 et 186 ; L.M. Crociani, *I primi testi liturgici dei Servi...*, dans *L'Ordine dei Servi...*, Actes du Congrès de 1986, p. 251-71.

La documentation de cette époque témoigne que les quatre fêtes liturgiques de la Vierge étaient célébrées avec solennité : Nativité, Purification, Annonciation et Assomption voyaient affluer une foule de fidèles à l'église S. Maria di Cafaggio, hors les murs de Florence. C'était en particulier le cas de l'Annonciation quand l'évêque de Florence célébrait et prêchait à l'église des Servites pour le début de l'année, malgré l'espace restreint d'une église qui en 1289 était encore encombrée par des chantiers (cf. Casalini, *Il convento di Santa Maria... nella cerchia delle amicizie di Dante*, Florence, 1965, p. 7, n. 10). Ces faits offrent une base historique à la légende qui raconte comment, en 1252, les Sept Fondateurs firent peindre une Annonciation miraculeuse qui aurait fait de leur petite église un sanctuaire marial célèbre à Florence.

Si la fresque actuelle (14e siècle) ne peut remonter à 1252, il est cependant plausible qu'une image ait déjà existé lorsque l'évêque Andrea dei Mozzi, le 3 septembre 1293, accorda au prieur du couvent de Cafaggio et à six autres religieux de la même communauté la faculté d'absoudre tous ceux qui s'adressaient à eux à quelque heure du jour ou de la nuit : « Pie Matris devotio, obsequiis cuius insistitis, quorundam animos divina inspiratione allicuit ob devotionem ad vos confessionem accedere... » (*Ann.* I, p. 168).

Autres éléments mariaux présents dès les origines au point qu'on les trouve fixés dans les *Constitutiones antiquae* : la coutume de dédier les églises des Servites à la Mère de Dieu, et la vénération d'une image de la « Domina Gloriosa » sur l'autel. Dix-sept églises sur trente portent le titre de sainte Marie. Quant aux images, il en existe encore des chefs-d'œuvre : peintures de Coppo di Marcovaldo à Sienne (1261) et à Orvieto (1268), de Cimabue † 1305 à Bologne, de Duccio di Boninsegna † 1319 à Montepulciano, etc. (Dal Pino, *Madonna Santa Maria e l'Ordine dei suoi Servi...*, dans *Studi stor. OSM*, t. 17, 1967, p. 5-70). L'iconographie représente la *Domina Gloriosa* portant son Fils dans les bras, montrée dans son état actuel de béatitude éternelle.

3° L'habit. – Il est probable que les premiers Servites aient adopté aussitôt l'habit noir dont parle la *Legenda de Origine*, expliquant son symbolisme. Mais ce symbolisme semble remonter à la période antérieure à l'Ordre. En effet, les premiers Pères Servites sont issus des Frères de la Pénitence ; les contacts fraternels qu'ils ont gardés avec eux durant toute la période qui va jusqu'à l'approbation définitive leur rappelaient le symbolisme donné par les *Pinzocheri*

(= penitenzocheri, ou Frères de la Pénitence) à leur habit, « signum humilitatis et penitentiae » (G.G. Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au 13e s.*, Fribourg/Br., 1961). On peut donc admettre comme antérieur à la *Legenda de Origine* le symbolisme qu'elle donne : « Habitum hunc quem gerimus... ad ipsius beatae Virginis Mariae humilitatis ostensionem et pene quam passa est in Filii amarissima Passione, apertam significationem... demonstravit ». L'habit des Servites leur rappelle, ainsi qu'à tous les chrétiens, l'humilité de Marie à l'Annonciation et sa souffrance au pied de la Croix (Casalini, *L'Ordine...*, p. 27-28).

4° Règle et institutions. – Dans la spiritualité des Servites, la Règle de saint Augustin tient une grande place. Elle est citée dès le premier document (1249) comme ayant été confiée à l'Ordre naissant par l'évêque Ardingo de Florence. Par la suite, l'Ordre verra en saint Augustin le « Père » de son idéal monastique. Ses membres se nourrissent de la lecture assidue des œuvres de l'évêque d'Hippone. Il est certain aussi que les premiers Servites accentuèrent dans la Règle le charisme communautaire vécu par les Sept avant de monter à Monte Senario. L'évêque Ardingo, comme en témoigne la lettre du cardinal Ranieri, approuva en même temps que la Règle, les institutions et les coutumes propres qui formèrent les *Constitutiones Antiquae* approuvées en 1304.

De la Règle, des institutions, de l'identité des Servites et de leur état de consacrés, provient la *profession* religieuse dont nous possédons la formule dans le *publicum instrumentum* de fra Buono, florentin, le 24 août 1291, à Pistoie. Il promet : « ... Deo omnipotenti et beate Marie semper Virgini... et fratri Jacobo priori provinciali in Tuscia ac vicepriori fratris Latheringi prioris generalis Fratrum Servorum Sancte Marie, Ordinis Sancti Augustini, obedientiam, castitatem et vivere sine proprio et secundum Regulam beati Augustini toto tempore vite mee in hac religione ».

Voir E. Casalini, *Convento del Duecento. S. Maria di Cafaggio... con legenda del B. Alessio,* Vicence-Florence, 1966 ; – Dal Pino, *I Frati Servi...*, t. 2, p. 401 ; 134-36.

Comme synthèse et conclusion de tout ce qui a pu être recueilli des origines sur la spiritualité des Servites, il suffit de reprendre le contenu de la Bulle d'approbation définitive de Benoît xi, *Dum levamus* (Latran, 11 février 1304). Le pape rappelle qu'en soi une Bulle ne serait pas nécessaire, car les privilèges accordés par le Saint-Siège à l'Ordre avec possibilité de tenir un chapitre général, d'y élire un prieur général avec tous les droits et devoirs inhérents à sa charge, etc. sont déjà en pratique une véritable approbation. S'il les répète d'une manière plus solennelle, c'est pour que personne ne mette plus en doute que l'Ordre est approuvé par le Saint-Siège et par conséquent que personne ne tente de lui faire du tort ; c'est encore et surtout pour approuver et confirmer les Constitutions issues de la Règle de saint Augustin et éditées en l'honneur de la Vierge Mère de Dieu, à laquelle les Servites sont liés par la dévotion et l'affection au point d'en avoir humblement pris le nom. Enfin la dévotion du Pape à la Mère de Dieu, son devoir d'aider tous ceux qui travaillent à la vigne du Seigneur et en particulier les religieux qui, méprisant le monde, s'adonnent à la contemplation des « choses du ciel » avec le souci de l'expansion de l'Église, sont autant de motifs qui le porte à confirmer l'Ordre.

Dans la Bulle *Dum Levamus,* le nom de Servites de Marie, la Règle de saint Augustin et les Constitutions qui en découlent, avec le charisme communautaire, la consécration pour le service de la Mère de Dieu, pour un meilleur service de Dieu, dans la contemplation des « choses du ciel », en vue de la sanctification personnelle et du bien des fidèles et de l'Église, résument la spiritualité des Servites de Marie dans les soixante premières années de leur existence.

Eugenio M. Casalini.

II. HISTOIRE SPIRITUELLE, 14e-20e SIÈCLES

1. **Le quatorzième siècle.** – La seule étude sur la spiritualité des Servites durant la période qui suit immédiatement l'approbation définitive de l'Ordre, est de Pedro Suárez : *Spiritualità mariana dei frati Servi di Maria nei documenti agiografici del sec. XIV* (dans *Studi Stor. OSM,* t. 9, 1959, p. 121-57 ; t. 10, 1960, p. 1-141). Cette étude utilise les premières *legendae* de l'Ordre, parce qu'elles reflètent la spiritualité de la période où elles furent écrites : le 14e siècle. Mais elle ne tente pas de répondre à cette question plus difficile : dans quelle mesure décrivent-elles la vision mariale de l'Ordre au siècle où sont nées les deux *legendae* : *de origine* et *beati Philippi* ?

D'après ces *legendae,* Marie est considérée essentiellement comme Médiatrice. Sa médiation découle de son rôle de Mère de Dieu. Marie présente à Dieu les besoins des frères qui, conscients de leurs propres imperfections, l'invoquent pour qu'elle les réconcilient avec son Fils ou pour qu'elle exauce leurs désirs. Ensuite elle intervient pour que ces grâces descendent sur les frères ou pour les disposer à accomplir la volonté de Dieu.

Le rôle de Notre Dame dans la fondation de l'Ordre est décrit dans la *Legenda de origine* (LO). Selon cet écrit, Marie a suivi pas à pas la fondation et, par conséquent, elle est à bon droit appelée fondatrice de l'Ordre. Après la fondation, comme tout fondateur, elle exerce une médiation spéciale au ciel entre les serviteurs et Dieu. Les adjectifs utilisés pour définir cette médiation indiquent clairement la spécificité de son action en faveur de l'Ordre.

Ces *legendae* racontent comment Marie est intervenue dans la vie des frères dès leur naissance, et comment, très jeunes, ils ont manifesté pour elle un amour particulier qui les a amenés à se consacrer totalement à elle. Cette consécration au service de Marie est intimement liée au projet ou but de leur vie, au *servitium Domini* qui est l'idéal et la fin de tout ordre religieux. Ce lien est si étroit que les mêmes motifs qui les ont poussés à se consacrer au Seigneur les pressent de consacrer aussi leur vie à Marie. Par conséquent, d'après les auteurs des *Legendae,* l'Ordre avait un véritable idéal traditionnel : le *servitium Domini,* réalisé au moyen du *servitium Dominae nostrae* qui le complétait.

Le premier chapitre des *Constitutiones antiquae* – qui, sous leur forme actuelle, remontent à la fin du 13e siècle – énumère différentes pratiques de dévotion mariale en usage dans l'Ordre à cette époque. Ce sont là certaines expressions du service de Marie, mais elles n'en constituent pas la totalité. Dans LO, on raconte que saint Philippe Benizi accomplissait son service marial en pratiquant les vœux de pauvreté, chasteté et

obéissance (n. 4), et que saint Alexis donna l'exemple du vrai serviteur de Marie par une vie de simplicité, d'humilité et de charité (n. 27). C'est donc la pratique des trois vœux, dans le contexte d'une vie conventuelle, qui constitue l'essentiel du service de Marie. Par la suite, il est naturel qu'un frère ainsi consacré à Marie exprime aussi sa dévotion par différentes prières adressées à Notre Dame.

2. **Les Réformes aux 15e et 16e siècles.** – Il semble que le déclin général dans les observances religieuses au 14e siècle, surtout après la Peste Noire, atteignit aussi les Servites. Mais la nature et le degré de ce déclin n'ont pas été étudiés.

1° Réforme de Monte Senario. – Dès le début du 15e siècle, la nécessité d'une réforme fut ressentie pour le Monte Senario. Le chapitre général de 1404 demanda la reconstruction du Monte Senario et la réforme de la vie religieuse dans ses murs. Il est difficile de décrire la nature de cette réforme. Mais les *Annales OSM* disent que Antoine de Sienne, qui y fut nommé prieur, était un homme désireux de vie solitaire. Deux décrets du chapitre général de 1412, concernant le Monte Senario, jettent quelque lumière sur le style de vie qu'on y menait : à cause de sa pauvreté, le couvent était exempté de taxes et, en plus des jours de jeûnes pratiqués dans l'Ordre, on n'y mangeait jamais de viande. Ainsi, on voit que cette réforme tentait de revenir à l'idéal originel de la fondation : une vie de pauvreté, de prière et d'austérité.

La pauvreté était une caractéristique de l'Ordre à cette époque, comme le montrent les bulles de Jean xxii (26 mars 1414), et de Martin v (3 novembre 1418). Les deux bulles d'Alexandre iv : *Significastis nobis* (19 mai 1255) et *Deo grata* (23 mars 1256), prouvent que la législation de l'Ordre au moyen âge, telle qu'elle avait été approuvée et confirmée par le Saint-Siège, ne permettait pas la possession de propriétés. Ceci changea graduellement au point que, au moment du concile de Lyon, 1274, l'Ordre pouvait affirmer que sa législation ne défendait pas la possession, et qu'ainsi il ne devait pas être compté parmi les Ordres Mendiants supprimés par ce concile. La bulle de Martin v spécifiait que, si la législation permettait la possession de propriétés, cependant la coutume de demander publiquement l'aumône, comme le faisaient les autres Ordres mendiants, était ancienne et que rien ne la contredisait.

C'est pourquoi Martin V étendit les privilèges des Mendiants à l'Ordre des Servites. Ainsi l'Ordre, à cette époque, interprétait le vœu de pauvreté comme permettant réellement la possession de propriétés à revenu fixe, mais en fait il perpétuait la coutume de demander l'aumône afin de suppléer à l'insuffisance des revenus.

2° La congrégation de l'Observance. – Au 15e siècle, parallèlement à différents mouvements de réforme dans les Ordres religieux, spécialement chez les Mendiants, on vit s'organiser chez les Servites une Congrégation de l'Observance. Deux des guides de ce mouvement, Antonio da Bitetto et Francesco de Florence, avaient eu des contacts avec le prieuré de Monte Senario. Les premiers frères de ce mouvement arrivèrent à Brescia en juin 1430, sous la conduite de Francesco de Florence, avec l'approbation du prieur général Niccoló de Pérouse. Il y eut d'autres fondations à Monte Berico (Vicence) en 1435, avec Antonio da Bitetto comme premier prieur, et à Crémone en 1439. Le statut juridique de ce mouvement fut établi officiellement par la bulle *Viris sanctae religionis* (27 juin 1440) d'Eugène iv. Les frères de l'Observance pouvaient élire leur propre vicaire général qui ne dépendait que du prieur général de l'Ordre.

Dans son étude sur les débuts de la Congrégation de l'Observance (*I conventi di Brescia, Vicenza e Cremona e il decennio decisivo per la fondazione dell'Osservanza dei Servi (1430-1440)*, dans *Santa Maria di Monte Berico*, coll. Bibliotheca Servorum Veneta 1, Vicence, 1963, p. 114-51), Davide Montagna conclut : 1) De 1430 à 1440, les relations de ces frères avec Monte Senario allèrent en décroissant, puis s'arrêtèrent complètement. Mais l'un des soucis de Francesco de Florence et d'Antonio da Bitetto, après 1440, fut d'amener à l'Observance le couvent de l'Annunziata de Florence – le plus important de l'Ordre –, ainsi que celui de Monte Senario. – 2) Malgré l'absence d'écrits ou de listes d'« observances » de cette époque, Montagna conclut : « De la convergence des indices, on peut donner comme élément caractéristique et de première importance, la remise en valeur de la profession religieuse, dans l'austérité et la simplicité de la Règle de saint Augustin, et d'après les *Constitutiones antiquae* de l'Ordre. Contrastant avec l'ambiance générale, les traits distinctifs de l'Observance étaient l'accent mis sur la vie commune, la rigueur de la pauvreté ' mendiante ' et la pratique de la chasteté : idéal dans lequel coexistaient contemplation et ministère sacerdotal » (p. 142).

Jusqu'à sa réunion avec l'Ordre par Pie v en 1570, la Congrégation de l'Observance avait les mêmes constitutions que le reste de l'Ordre, à l'exception de quelques points traitant de sa structure juridique. Les constitutions furent imprimées en 1516, puis modifiées au cours de la période tridentine ; ainsi une nouvelle édition put être approuvée en 1570, quelques mois seulement avant que la Congrégation de l'Observance ne soit réunie au reste de l'Ordre. Ces constitutions reflétaient les changements apportés à la vie religieuse au 16e siècle, ainsi que les différents décrets du concile de Trente.

D'autres mouvements de réforme eurent lieu à l'intérieur de l'Ordre. L'exemple le plus important en est l'activité du prieur général Antonio Alabanti (1485-1495) non seulement en Italie, mais aussi en Allemagne. En 1486, il établit dans la province germanique un groupe de trois couvents réformés qui étaient soumis à un vicaire général. On ne connaît pas la nature de cette réforme ; tous les couvents de la province germanique disparurent lors de la Réforme protestante au siècle suivant. Autres personnalités influentes dans ces mouvements de réforme : les bienheureux Bonaventura de Forli † 1491, Giovanni Angelo Porro de Milan † 1505.

3° Les groupes de laïcs. – Dès les débuts de l'Ordre, des laïcs, individus et groupes, furent attirés par la vie spirituelle des communautés de frères. Des individus, hommes, femmes, couples mariés, étaient reçus comme oblats ; différentes sortes de confréries, surtout mariales, furent fondées dans les églises conventuelles. On ne sait pas quelle règle ces individus ou groupes suivaient aux 13e et 14e siècles, mais au début du 15e des groupes parallèles, appelés Tiers Ordres des Servites de Marie, reçurent une règle spéciale du pape Martin v, le 16 mars 1424 (cf. MO, t. 7, p. 121-30). Cette règle ne diffère que légèrement de celle donnée par Innocent vii aux Dominicains le 26 juin 1405.

E. M. Bedont a étudié cette règle en la replaçant dans son contexte historique (*La Bolla ' Sedis apostolicae ' di Martino V e i laici dei Servi*, dans *Studi Stor. OSM*, t. 28, 1978, p. 273-

301) ; par la suite il étendit son étude au 16e siècle (*I laici dei Servi nel cinquecento : Terz'ordine e gruppi laici,* dans *I Servi di Maria nel clima del Concilio di Trento, Quaderni di Monte Senario 5,* Monte Senario, 1982, p. 145-78).

La vie de ceux qui suivaient cette règle était marquée par la prière, y compris les heures canoniales pour les lettrés, et même l'office de nuit, ainsi que par le jeûne et l'abstinence et par un style de vie sobre. Frères et sœurs du « consortium », comme on l'appelait, ne pouvaient pas assister à des noces, aux danses et autres manifestations trop mondaines. Ils se réunissaient une seule fois par mois pour écouter la lecture de l'Écriture, la lecture et l'explication de la Règle, pour corriger ceux des frères ou des sœurs qui avaient pu commettre quelque faute, et aussi, si possible, pour assister à la messe.

Au cours des 14e et 15e siècles, la règle fut modifiée ; diverses interprétations et commentaires mirent l'accent sur les dévotions et les indulgences. La dévotion à Marie prit une importance de plus en plus grande pour les tertiaires, qui semblent avoir été en majorité des femmes ; la mention des douleurs de la Vierge, qui ne se trouvait pas dans la règle de 1424, fut introduite. Cette règle était suivie non seulement par des individus vivant dans leurs familles, mais aussi par des groupes de tertiaires vivant en commun.

4° La Renaissance. – En Italie, la Renaissance amena une période de reformulation de l'histoire des origines. Les écrivains du début de cette période, comme Taddeo Adimari en 1461, et Paolo Attavanti en 1465, restèrent fidèles à l'histoire telle qu'elle a été racontée dans LO. Mais au 16e siècle, des écrivains commencèrent à exagérer et même à changer certains éléments, dénotant ainsi un changement dans les perspectives spirituelles. Cette période de transition, durant laquelle de grandes variations, voire des contradictions apparurent, prit fin avec les deux publications d'Arcangelo Giani : *Vera origine del sacro ordine de Servi di santa Maria* (1591) et *Annales* (2 vol., 1618,1622). Giani mit au point un récit de l'histoire des origines dont l'autorité devait durer, dans ses grandes lignes, jusqu'au milieu du 20e siècle.

Le changement le plus notable durant ces années de transition fut l'accent mis sur les douleurs de Marie. La prière pour la bénédiction de l'habit, telle qu'on la trouve dans les *Constitutiones antiquae,* encore en usage à cette période, considérait l'habit comme un symbole d'innocence et d'humilité. Mais dans LO, le symbolisme de l'habit, tel qu'il fut révélé dans un rêve à Pierre Martyr, était l'humilité de Marie et sa souffrance à la croix. Ce dernier élément devint prédominant, et la vision fut attribuée aux Sept Fondateurs. La Vierge elle-même avait donné l'habit aux Fondateurs et leur avait expliqué le symbolisme de cet habit noir. Parfois, les auteurs rappelaient explicitement non seulement les douleurs de Marie à la croix, mais aussi celles de Jésus.

Durant cette période transitoire, cette interprétation du symbolisme de l'habit noir se trouve dans les écrits historiques et hagiographiques, mais elle n'apparaît pas dans les constitutions des frères, ni dans celles des sœurs. Par contre, on la trouve très nettement dans les écrits sur le Tiers Ordre (cf. G. Besutti, *Pietà e dottrina mariana nell'Ordine dei Servi di Maria nei secoli XV e XVI,* Rome, 1984, p. 85-108). Cette insistance sur les douleurs de Marie trouve un parallèle dans la dévotion mariale de l'époque, comme par exemple le rosaire chez les Dominicains et le scapulaire marron chez les Carmes.

5° Le service de Marie. – A la fin de son étude qu'on vient de citer, Besutti conclut : « Le Servite de Marie est tenu à servir, avant tout, Dieu, et, en conséquence, sa Mère. Les vœux religieux sont faits à Dieu et à Marie ; la Vierge est la vraie fondatrice de l'Ordre, dont le nom semble avoir été donné *quasi divinitus ex ore infantium* ». Besutti étudie ensuite, en détail, les différentes dévotions mariales de l'Ordre. Il semble que la conception médiévale d'une vie religieuse tout entière expression d'un service de Marie soit moins claire à cette époque, et que les pratiques individuelles de dévotions à Marie soient plus importantes.

6° Changements dans les Constitutions. – Si la plupart des auteurs traitent de l'élément marial de la spiritualité des Servites durant la période prétridentine, cependant une étude des changements dans les constitutions, durant ces années, révèle d'autres changements dans la vie des Servites, changements qui ont eu de fortes implications pour la spiritualité de l'Ordre.

Un exemple : la graduelle transition vers un ordre clérical devint complète et explicite (cf. P. Suárez, *Los hermanos ' legos ' en la legislación de los Siervos,* dans *Studi Stor. OSM,* t. 30, 1980, p. 205-23). Les *Constitutiones antiquae* de la fin du 13e siècle ne distinguent pas entre les frères clercs et laïques, excepté au chapitre 25 qui spécifie que deux frères prêtres devaient être élus au chapitre général, afin d'aider le prieur général à corriger les définiteurs. Le vote des frères lais dans les chapitres provinciaux et généraux fut supprimé en 1330, puis, dans les chapitres conventuels pour l'élection du prieur local et des « discreti », en 1353. Dans la première édition imprimée des Constitutions, celle de la Congrégation de l'Observance en 1516, les frères lais ne pouvaient ni voter ni être élus, à aucun chapitre, sauf permission spéciale du chapitre général ; on y trouve aussi un chapitre consacré spécialement aux frères lais. Les constitutions de l'Ordre lui-même n'avaient pas de chapitre spécial les concernant dans les versions de 1566 et 1569, qui ne durèrent pas longtemps. Mais l'édition de 1580, qui, dans sa structure fondamentale devait durer jusqu'à Vatican II, intitule son chapitre 10 *De conversis.* Pour la première fois, le rôle des frères lais était explicitement défini : « Ne qui divino cultui sunt dedicati, vilibus negociis inservire cogantur, indiget religio fratribus ad serviendum receptis, qui conversi vocantur ». Plus loin il est spécifié qu'ils ne peuvent pas voter pour élire les « officiers », mais qu'ils peuvent être élus pour un office selon l'avis favorable du prieur et du chapitre. Ainsi, l'Ordre reconnaissait officiellement l'évolution amorcée au début du 14e siècle ; à partir d'un groupe qui ne distinguait pas entre membres laïcs et clercs, on en arrivait à un Ordre clérical. La distinction et le rôle des frères demeurèrent en vigueur tout au long de la période tridentine, et la tradition ancienne ne fut rétablie que lors de la révision des constitutions après Vatican II, en 1968. Malgré l'insistance répétée des chapitres généraux de 1968, 1971, 1977 et 1983, pour le retour à la tradition originelle, ce retour ne fut pas accepté par la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, qui obligea l'Ordre à insérer un article spécial identifiant l'Ordre comme ordre clérical, et retirant aux frères lais le droit à être élus prieurs au niveau local, provincial ou général.

Une étude serait nécessaire pour mettre en lumière d'autres aspects de la spiritualité des Servites durant cette période complexe de changements, marquée par trois éditions des Constitutions et par de nombreux décrets de réforme aussi bien du chapitre général de l'Ordre que du concile de Trente et aussi du Saint-Siège. Ainsi le décret de réforme de Pie v (30 mai 1570, cf. *Annales OSM,* t. 2, p. 224-27), insiste pour que dans la vie de communauté, tous soient égaux, sans aucun

privilège dû aux offices ou au degré ; ceci interdit toute possesssion personnelle de quelque nature que ce soit, et insiste sur la simplicité et l'uniformité dans l'habit et le mobilier ; il traite de la formation théologique des étudiants, fait quelques changements dans la structure du gouvernement (par exemple en limitant la durée d'office du prieur à une période de deux ans), fixe le nombre de frères à douze par couvent, et si le couvent ne peut prendre en charge ce nombre, les frères et leurs biens devront être transférés dans une autre maison. Tous ces points, sauf le dernier, furent incorporés aux Constitutions de 1580.

En analysant les changements législatifs durant cette période, il est nécessaire de distinguer les éléments qui reflètent une évolution normale à l'intérieur de l'Ordre et ceux qui lui ont été imposés de l'extérieur.

3. **Du concile de Trente au 19e siècle.** – L'Ordre partagea la relative stabilité que le concile de Trente et le renforcement de ses décrets par les papes successifs ont apportée. Les Constitutions de 1580 fournissaient une base acceptable à la vie religieuse, tout au long de cette période, et l'histoire des origines telle qu'elle a été formulée par Arcangelo Giani proclamait clairement le but de l'Ordre. L'histoire des origines fut modifiée afin de refléter les nouveaux besoins. Ainsi, on dit que les Fondateurs étaient des nobles plutôt que des marchands, ce qui leur donnait une nouvelle importance. Ce fait est corroboré par la dévotion croissante envers eux, surtout après l'établissement de la vie érémitique à Monte Senario et aussi en ce que la vision de la Vierge, que la tradition médiévale attribuait à Pierre Martyr, était désormais attribuée aux Sept Fondateurs. Les visions se multiplièrent. L'habit noir donné aux Sept prouvait que Marie n'était pas la seule fondatrice de l'Ordre, comme on le voit dans la *legenda* médiévale, mais aussi que le but de l'Ordre était de méditer la passion du Christ et les douleurs de Marie au pied de la croix, et de s'efforcer de faire partager aux autres cette dévotion.

1° Dévotion aux douleurs de Marie. – Le but de l'Ordre était devenu clair et explicite, tout le long du 16e siècle, grâce au développement de l'histoire des origines ; mais vers la fin du siècle, le renouveau du Tiers Ordre et la *Societas Habitus* (Confrérie de l'Habit) par Arcangelo Ballottini, à Bologne en 1598, mettaient l'accent avec force et succès, sur la dévotion aux douleurs de Marie (cf. P. Branchesi, *Terziari e gruppi laici dei Servi dalla fine del sec. XVI al 1645*, dans *Studi Stor. OSM*, t. 28, 1978, p. 304-43). Au 17e siècle, cette dévotion se propagea de plus en plus, même parmi les frères. En 1643, les Constitutions des Servites mentionnent pour la première fois les douleurs de Marie : le premier chapitre sur la dévotion à Notre Dame conclut avec l'exhortation « Recolantur diebus festis pro locorum consuetudine Dolores B.M.V. » En 1645, le titre de la Confrérie de l'Habit fut changé en celui de Confrérie des Sept-Douleurs de la Bienheureuse Vierge Marie. En 1646, le chapitre général approuva la méthode de récitation du rosaire des sept douleurs. Le chapitre général de 1660 décréta que toutes les églises des Servites devaient avoir une image de la Vierge avec sept épées, symboles de ses sept douleurs ; on devait aussi faire une procession tous les mois et une procession générale le dimanche de la Passion, chaque année.

Dès 1620, on tenta d'obtenir pour l'Ordre une fête liturgique avec une messe spéciale de Notre Dame des Douleurs ; mais cette fête, le troisième dimanche de septembre, ne fut obtenue qu'en 1668 ; en 1673, de nouveaux textes pour cette messe furent approuvés. Au début du siècle, l'annaliste Arcangelo Giani avait écrit qu'on ne savait pas clairement quelle était la principale fête de l'Ordre. Mais vers la fin du siècle, un décret du chapitre général de 1692 déclara que la fête principale était celle de Notre Dame des Douleurs, le troisième dimanche de septembre. Enfin, cette même année, Innocent XII déclara que Notre Dame des Douleurs était la titulaire et la patronne de l'Ordre. Ainsi, la dévotion, qui n'était qu'un embryon dans l'Ordre au moyen âge, trouva son épanouissement et obtint l'approbation ecclésiastique au 17e siècle. L'Ordre obtint un tel succès en propageant cette dévotion, qui n'était certes pas limitée aux Servites, que certains documents ne parlent plus tant des « Servites de Marie » que des « Servites de la Mère des Douleurs » (cf. G. Besutti, *La pietà verso l'Addolorata tra i Servi di Maria nel '600*, dans *I Servi di Maria nel Seicento*, Quaderni di Monte Senario 6, Monte Senario, 1985, p. 105-31).

2° Les Ermites de Monte Senario. – Vers la fin du 16e siècle, la spiritualité des Servites fut affectée d'une manière importante de deux façons. D'abord par la vie et les écrits d'Angelo Maria Montorsoli (DS, t. 10, col. 1694-95), spécialement par sa *Lettera spirituale*, publiée en 1597, sur la réforme de l'Ordre. Pour lui, la réforme doit venir du renouveau spirituel de chaque membre de l'Ordre par une authentique *sequela Christi*. Il mit l'accent sur la pauvreté et la contemplation dans l'amour. Nommé prieur général par Clément VIII en 1597, il servit dans cette charge jusqu'à sa mort en 1600.

Un deuxième fait contribua au renouveau aussi bien personnel que des structures. Ce fut la fondation des Ermites de Monte Senario (1593) par Bernardino Ricciolini, qui avait déjà fait l'expérience de la vie érémitique à Camaldoli. La tradition érémitique, commencée avec les Sept Fondateurs durant leur séjour temporaire à Monte Senario, avait continué aux 13e et 14e siècles. D. Montagna a identifié une dizaine de fondations érémitiques et les décrit ainsi : « La typologie des ermitages ne varie presque jamais ; il s'agit de lieux, souvent occasionnels, petits et pauvres, juridiquement non autonomes, situés dans un contexte rural (tantôt sur une colline, tantôt sur une montagne) » (cf. *Antichi eremi dei Servi dei secoli XIII-XIV*, dans *Studi Stor. OSM*, t. 29, 1979, p. 242-55). Au cours des 17e et 18e siècles, les ermites de Monte Senario fondèrent trois autres ermitages stables : San Giorgio en Lunigiana (Toscane), Cibona et Monterano dans le Latium. La vie érémitique dans les quatre ermitages fut supprimée en 1778-1780, et les ermites retournèrent à la vie conventuelle régulière.

Piergiorgio Di Domenico a étudié la spiritualité des ermites en se basant sur leurs Constitutions (imprimées en 1613) et le *Libro dell'osservanza regolare*, composé entre 1672 et 1676 (*La Congregazione degli Eremiti di Monte Senario : Elementi essenziali della sua spiritualità*, dans *La componente contemplativa nella vita dei Servi di Maria*, Quaderni di Monte Senario 1, Monte Senario, 1978, p. 37-48). Il présente ces éléments essentiels sous cinq titres : 1) Deux caractéristiques tirées du prologue des Constitutions définissent l'orientation de la vie érémitique : le retour à la forme de vie des Sept Fondateurs à Monte Senario, la « vie communautaire érémitique » et, pour ceux qui entrent, un engagement à la stabilité dans cette forme de vie. – 2) Après avoir étudié le rythme quotidien de prière et de travail, l'auteur conclut : « L'impression générale... est celle d'un rythme

assez serré, dans lequel la prière a la primauté absolue : prière liturgique, prière des ' exercices de piété ', prière qui inspire, soutient et conclut le travail, prière de la table dans laquelle se poursuit l'écoute de la parole de Dieu, enfin prière qui jaillit comme spontanément quand les frères ont l'occasion de se rencontrer. Le climat de cette prière est un silence rigoureux, dont on obtient la dispense seulement à certains moments ou périodes de l'année. Le silence est l'expérience la plus profonde et la plus bouleversante de l'ermite ; c'est pourquoi, peut-être, les Constitutions en sont arrivées à édicter des normes sévères, exagérées... ». – 3) La vie fraternelle « s'actualise essentiellement comme service réciproque de charité et d'amour ». – 4) La pauvreté est considérée sous trois aspects : partage radical de toutes les possessions, simplicité du style de vie exprimée par la simplicité de l'habit et du mobilier des cellules individuelles et de l'église, et la pauvreté comme ordre et propreté. – 5) Hospitalité pour tous, mais spécialement pour les pauvres et les pèlerins. Concernant la dévotion mariale des ermites, L. Tanganelli pense que les ermites suivaient les prescriptions et les pratiques essentielles du reste de l'Ordre (*Il culto della Vergine nelle Costituzioni dei Romiti di Monte Senario*, dans *Studi Stor. OSM*, t. 9, 1959, p. 179-92).

3° L'Observance germanique est un autre mouvement important chez les Servites durant la période post-tridentine. La province germanique de l'Ordre était éteinte vers la fin du 16e siècle lorsque en 1613, grâce aux conseils et au patronage de l'archiduchesse Anna Catherina Gonzaga d'Autriche, une nouvelle fondation fut entreprise à Innsbruck. Ce prieuré devint le centre de la nouvelle implantation de l'Ordre dans les pays germaniques. Des ermites de Monte Senario y furent invités pour guider la jeune fondation ; ainsi, les traditions érémitiques de Monte Senario rencontrèrent les désirs personnels de l'archiduchesse pour former un nouveau type d'observance. En 1627, des *Statuta et Regulae* furent publiés par le vicaire général à Innsbruck ; ils devaient être observés en plus des Constitutions suivies dans les autres provinces. Ces observances furent approuvées par l'Ordre en 1634 et par le Saint-Siège en 1668. Après plusieurs tentatives, des Constitutions spéciales pour l'Observance germanique furent publiées, avec les approbations nécessaires, en 1727.

La spiritualité de l'Observance germanique a été étudiée par Christopher Mooney : *The Theology and Practices of the Religious Life in the Servite Germanic Observance (1611-1668)*, dans *Studi Stor. OSM*, t. 19, 1969, p. 133-244, et *Identity, Community and a Paradigm for Baroque Spirituality in the Correspondence of the Early Servite Germanic Observance (1611-1625)*, *ibidem*, t. 32, 1982, p. 19-175.

Pour la première fois dans l'histoire des Servites, on perçoit à travers les théologiens et les écrivains spirituels de l'Observance une synthèse de vie religieuse intégrant les valeurs de la Contre-Réforme et les éléments les plus permanents de la vie des Servites :

1) La fin de la vie religieuse, commune à tous les ordres religieux, est l'union à Dieu dans l'amour. Ceci suppose la purification des vices. On doit d'abord découvrir ses vices par l'examen de conscience deux fois par jour et l'aide d'un directeur spirituel. Les vices découverts doivent être déracinés par l'exercice continuel de la pénitence et de la mortification. Pénitences et mortifications comprennent non seulement la pratique des vœux, mais aussi des jeûnes, l'abstinence, l'usage de la discipline et de cilices, et d'autres moyens employés pour surmonter ses propres déficiences. La purification des vices n'est qu'un moyen pour se préparer à la pratique des vertus. En plus des vertus théologales et cardinales, et des vertus de pauvreté, chasteté et obéissance, l'attention était attirée sur l'humilité, la patience, la douceur, la modestie et le silence.

2) La fin spéciale de la vie religieuse, commune à certains autres ordres, est la louange de Dieu par la psalmodie (récitation de l'office au chœur), et l'apostolat pour le salut des fidèles par les œuvres spirituelles de charité et de miséricorde. Bien qu'on reconnaisse que la meilleure prière est celle qui est faite avec ferveur et dévotion, il ne fait pas de doute que l'Observance germanique ait mis l'accent sur la prière mentale, avec la pratique de deux demi-heures d'oraison par jour. La méthode générale de méditation pratiquée dans l'Observance fut esquissée par Ignatius Maria Erndlin, ex-jésuite entré chez les Servites en 1634 (cf. DS, t. 4, col. 1018-19), dans son *Oratio mentalis* de 1643.

3) La fin particulière des Servites, celle qui les distingue des autres ordres et qui est un moyen pour atteindre les fins générale et spéciale de la vie religieuse, est la dévotion à Marie. Cette dévotion, à la fois publique et privée, s'exprime par la participation à la Passion du Christ avec la Vierge Marie. Le Servite la pratique en méditant sur les douleurs de Marie et en implorant d'avoir part à ce qu'elle souffrit au pied de la croix. Le but de la méditation sur les souffrances de Marie est de mieux participer aux souffrances du Christ.

A mesure que l'accent était mis sur les douleurs de Marie, la notion de « service de Marie » était modifiée. Mooney note qu'un élément de l'idéal médiéval de service de Marie était préservé, à savoir que les imperfections des serviteurs seraient couvertes par les perfections de la Reine, mais l'idéal médiéval était réexprimé dans un nouveau contexte (p. 193). Il conclut que l'intégration du « service de Marie » dans la synthèse générale de l'Observance était poétique, mais elle manquait de profondeur et ressemblait plus à un exercice intellectuel qu'à un genre de vie ; elle n'en fut pas moins bien reçue. La prédominance des douleurs de Marie sur la notion médiévale de service de Marie apparaît dans la modification du titre de l'Ordre, de *Servi sanctae Mariae* en *Servi dolorosae Virginis*.

Cette synthèse de la vie religieuse, formulée dans les manuels du 17e siècle pour les novices de l'Observance germanique, fut étendue, acceptée et pratiquée dans tout l'Ordre à travers la *Schola Novitiorum* de Chrysologus Greimbl (1890).

4. **Des suppressions de la fin du 18e siècle et du 19e au concile Vatican II.** – La nouvelle synthèse de la spiritualité de Servites élaborée au 17e siècle, sous l'influence de la spiritualité de la Contre-Réforme fut acceptée à l'unanimité ; elle s'exprima dans les Constitutions, la liturgie et les décrets des chapitres généraux de l'époque, ainsi que dans les écrits spirituels des auteurs servites. Elle coïncide avec la plus grande expansion numérique de l'Ordre. En 1750, l'Ordre comptait 2 731 frères (MO, t. 20, p. 353-61), chiffre jamais atteint depuis. Peu après, les suppressions qui affectèrent tous les ordres à la fin du 18e et au 19e siècle furent désastreuses pour les Servites. Les maisons de l'Ordre étaient situées seulement dans les régions où eurent lieu ces suppressions : la France, l'Empire, l'Espagne et l'Italie.

La province de France (ou de Provence) était tombée à rien en 1770, dès avant la *Commission des Réguliers* de Louis XV. En 1772, certains couvents de la province de Vénétie

furent supprimés. Les principes rationalistes des Lumières furent utilisés par Joseph II pour placer l'Église sous le contrôle de l'État et réorganiser ses activités. Ceci eut de mauvaises répercussions sur les Ordres religieux. En 1780, onze des trente couvents de l'Observance germanique furent supprimés ; trois autres furent fermés durant les guerres napoléoniennes. La florissante province espagnole souffrit de l'occupation française (1808-1814), puis de l'hostilité contre les religieux en 1820, et enfin de la suppression des Ordres religieux en 1835. En Italie, les maisons de l'Ordre furent supprimées par Napoléon, le 17 avril 1810, et ce n'est qu'en 1814 que les religieux purent se regrouper. Il y eut quelques progrès entre 1815 et 1848, date à laquelle on comptait 60 couvents avec seulement 600 frères. A partir de 1855, les Ordres religieux furent supprimés dans le Royaume de Sardaigne et en 1866 la suppression s'étendait à toute l'Italie unifiée, et enfin en 1870 à Rome même. Ce n'est que vers 1880 que l'Ordre put se réorganiser. En 1885, il était réduit à 359 frères (53 couvents) ; un chapitre général fut tenu en 1888, après une période de 29 ans au lieu des six années requises par les Constitutions.

1° *Le service apostolique.* – Si cette période difficile n'eut pas d'effet direct apparent sur la spiritualité de l'Ordre, son service apostolique s'en ressentit, et ainsi, indirectement, sa spiritualité.

Une enquête sur le genre des services apostoliques des frères a été faite par A. Dal Pino (*Testimonianza apostolica,* dans *Contributi per l'aggiornamento dei Servi,* dans *Panis Servorum,* t. 2/7, 1968, p. 51-57). Il conclut que, dès lors que l'Ordre des Servites s'est aligné, en général, sur les ordres mendiants vers les années 1250-1260, il n'y eut plus de changements essentiels dans le service apostolique pratiqué par les frères jusqu'au 19e siècle. L'Ordre n'ayant pas de missions à l'étranger jusqu'au 20e siècle, il était limité aux pays d'Europe traditionnellement catholiques et il ne fut pas affecté par l'essor missionnaire du 19e siècle. Les types d'apostolat étaient : la liturgie dans les églises conventuelles avec la prédication ; le ministère du sacrement de pénitence et de la direction spirituelle ; l'aide aux groupes de laïcs et aux confréries ; la prédication dans les autres églises, surtout durant le carême ; les œuvres de charité, comme l'assistance aux pèlerins dans les hospices et des malades dans les hôpitaux, etc. ; les activités intellectuelles, surtout en théologie et philosophie, mais aussi dans d'autres domaines, en particulier après 1500. Toutes ces activités étaient influencées par l'orientation mariale de l'Ordre : sermons et écrits, confréries fondées dans les églises des Servites, étaient à caractère marial. Aux 17e et 18e siècles, le caractère marial de ces activités s'orienta de plus en plus vers les douleurs de Marie : ainsi les confréries servites prirent le nom de confréries des Sept Douleurs de la Vierge ; sermons, méditations, écrits spirituels, étaient maintenant consacrés au thème des douleurs de Marie. Le siècle des Lumières ayant jugé sans utilité les fondations religieuses qui n'avaient pas de but social comme le soin des âmes, l'éducation, le soin des malades, des personnes âgées et des nécessiteux, les religieux sentirent le besoin d'un plus grand engagement dans les activités apostoliques. Les lois anti-cléricales en Espagne et en Italie ne supprimèrent pas les paroisses, mais seulement les communautés religieuses et les églises conventuelles. La double pression du besoin d'être utile et de survivre amena l'Ordre à accepter plus de paroisses lors de sa reconstitution à partir de 1880.

Dal Pino relève quatre raisons pour lesquelles les couvents servites, à l'époque, acceptèrent de s'occuper de paroisses : obtenir de nouvelles fondations et sauvegarder celles qui avaient été reprises avec beaucoup d'effort, puisque les suppressions ne touchaient pas les églises paroissiales, mais seulement les conventuelles ; avoir une activité apostolique dans laquelle les frères-prêtres pourraient travailler avec une certaine aisance et continuité, même s'ils n'avaient pas de talents particuliers ; jouir d'une certaine liberté dans l'apostolat sans entrer fréquemment en difficulté avec le clergé diocésain ; enfin assurer à la communauté une base économique dans une société qui, de rurale, était devenue urbaine et industrielle.

L'expansion géographique amena l'Ordre en Angleterre en 1864, et aux États-Unis en 1870 ; et au 20e siècle dans les missions d'Amérique Latine et d'Afrique ; là aussi, les besoins de l'Église en même temps que le nombre limité des frères amena à la formation de plus petites communautés avec un engagement apostolique croissant, surtout dans les paroisses. Les besoins de la paroisse, surtout dans les nouvelles régions, mais aussi dans les pays traditionnellement catholiques d'Europe, étaient aussi en transformation ; ils comprenaient non seulement la liturgie et les sacrements, mais aussi des services sociaux, éducatifs, de santé et autres assistances aux paroissiens et aux personnes incapables d'y pourvoir par elles-mêmes.

Tous ces facteurs amenèrent un changement dans la vie traditionnelle mixte, comprenant des éléments actifs et contemplatifs, qui était typique de la spiritualité servite mendiante. On insista sur l'action apostolique, la taille réduite des communautés religieuses (deux ou trois frères pour les besoins de la paroisse) ; les nouvelles méthodes de l'action pastorale restreignaient souvent les pratiques communes ou l'observance régulière de la communauté. Cette situation est partiellement reflétée dans la révision des Constitutions (imprimées en 1907) où, pour la première fois, les « curés » sont mentionnés en même temps que les confesseurs et les prédicateurs.

Cette tension était ressentie dès la fin du 19e siècle et au long du 20e jusqu'au concile Vatican II. D'une part, l'engagement pastoral était défendu à cause des besoins du peuple, au détriment de l'office divin et d'autres prières en commun, des repas et chapitres conventuels. Mais d'autre part certains trouvaient que le style de vie active des Servites ne différait presque plus de celui du clergé diocésain.

2° Spiritualité. – Quatre expressions typiques de la spiritualité des Servites au 20e siècle et avant Vatican II : les Constitutions, les écrits d'Alexis Lépicier (plus tard cardinal), de Pérégrin Soulier, et de Gabriel Roschini.

1) *Les Constitutions.* – Les premières Constitutions des Servites ne contiennent pas de synthèse précise de leur spiritualité. Mais, comme on l'a vu plus haut, en 1643, la phrase « Recolantur diebus festis pro locorum consuetudine Dolores B.M.V. » était ajoutée en conclusion au premier chapitre des Constitutions, toujours consacré à la dévotion à Marie. Cette phrase a été retenue dans l'édition de 1766 ; lors de la révision de 1907, elle a été explicitée : « Tandem fratres omnes, prout postulat Ordinis nostri spiritus, Dominae nostrae cultum, praesertim quod ad memoriam eius Dolorum attinet, in populo christiano sedulo promovere satagant » (art. 11). Les mêmes mots furent

repris dans l'édition de 1940. La promotion de la dévotion mariale, spécialement des douleurs de Marie, était dorénavant considérée comme partie intégrante de la spiritualité servite.

2) *Alexis Lépicier* (1863-1936). – Ce même thème des Constitutions est encore plus développé dans le *Manuale pro patribus et fratribus clericis Ordinis Servorum B.M.V.* (Rome, 1919), promulgué par le prieur général Alexis-Marie Lépicier (DS, t. 9, col. 679-80). Le manuel examine la fin générale de la vie religieuse et des trois vœux, la fin propre aux religieux de vie mixte, et enfin la fin spéciale (*propriissimum finem*) des Servites. La fin spéciale y est ainsi décrite :

« ut sicut ipso nomine, nobis Dei voluntate imposito, significatur, Beatissimae Virgini Deiparae, tanquam eius per antonomasiam familiares, serviamus, singularem eidem cultum iugiter praestantes, eiusque honorem prae ceteris zelantes : quod quidem facientes, divinam in nobis voluntatem implebimus ». Même si cela semble identifier le service de Marie comme l'élément central, le paragraphe suivant l'explique dans ce sens que tout ce qui appartient à Marie, aussi bien les aspects glorieux que douloureux de sa vie, est inclus dans cette dévotion, mais il y a obligation spéciale à méditer ses douleurs. Puis les deux paragraphes suivants développent cette dévotion aux douleurs de Marie. Cette partie du *Manuale* fut réimprimée, sans changement, en 1951.

3) *Pérégrin Soulier* (1852-1924), historien, écrivain et annaliste de l'Ordre, résuma sa pensée sur la spiritualité servite dans une série d'articles intitulés *L'Esprit Servite* (dans *Le Messager de la Très Sainte Vierge,* t. 12, 1913-1914, p. 11-14, 43-46, 78-83, 107-10, 136-39, 171-73, 236-38, 312-14, 334-36). La vocation spéciale des Servites de Marie est d'abord de la servir, puis de partager ses douleurs. Et puisque le service de Marie peut être accompli de plusieurs manières, « La Très Sainte Vierge elle-même a voulu préciser davantage en indiquant à nos Saints Fondateurs ce qu'elle attendait d'eux : ...elle leur a demandé, ou plutôt commandé tout spécialement de nourrir en eux et d'inspirer aux autres une tendre compassion à ses Douleurs » (p. 13). Cette dévotion aux douleurs de Marie est considérée comme la manière spécifique par laquelle les Servites servent Marie. En explorant plus loin encore la notion de service, spécialement dans la *Legenda de origine,* Soulier préfère « serf » à « serviteur », car le serf est lié plus complètement à son seigneur que le simple serviteur. C'est ainsi que les Sept Fondateurs s'offrirent à Notre Dame lorsqu'ils se consacrèrent solennellement à elle : de ce jour, leur vie tout entière lui appartenait ; ils travaillaient seulement pour elle et pour Jésus ; en tout, ils agissaient sous son regard ; ils cherchaient, en toute chose, son bon plaisir ; ainsi ils servaient Dieu parfaitement, car Marie dirige tout à la plus grande gloire de Dieu, elle sait ce qui lui plaît le plus, et elle aide ses serviteurs à le réaliser efficacement dans leurs actions (p. 172).

Tel est donc le véritable idéal du Servite : « il est soumis, obéissant, empressé à faire la volonté de son auguste Dame et Maîtresse, désireux de lui plaire en tout, prenant ses intérêts à cœur, fidèle dans la joie et la douleur, dans la gloire et les humiliations, pénétré de respect, de déférence, d'égards, et surtout rempli d'amour et de dévouement » (p. 238). Soulier conclut que, cinq siècles plus tôt, les Sept Fondateurs comprirent et réalisèrent parfaitement en eux-mêmes, puis l'enseignèrent à ceux qui les suivaient, la pleine et totale consécration à Marie, soutenue par Grignion de Montfort (p. 46).

4) *Gabriele Roschini (1900-1977).* – Mariologue et fondateur du « Marianum » à Rome, Gabriele Roschini (DS, t. 13, col. 981-84) voit « l'essence de la spiritualité servite » comme suit : « Il me semble qu'on peut définir cette essence en deux éléments constitutifs : l'un négatif : éviter le mal, et l'autre positif : faire le bien. Toutefois, ces deux éléments essentiels ont un motif tout particulier : éviter le mal pour ne pas déplaire à Notre Dame (qui a déjà tant souffert pour nous) ; et faire le bien pour lui plaire (comme compensation de tout ce qu'elle a souffert pour nous). Marie Reine Douloureuse demeure ainsi à la base de notre spiritualité servite, rendant ample raison de la couleur noire, de deuil, de notre habit : ' il signifie clairement la douleur qu'elle a soufferte dans la très amère Passion de son Fils ' (*Legenda de origine,* n. 52) » (cf. *L'Era di Maria Regina i doveri dei suoi Servi,* dans *L'Addolorata,* t. 62/5, mai 1960, p. 20-24).

5. **Depuis Vatican II.** – Outre les changements dans le style de vie, entrepris au siècle précédent et dus à l'accent mis sur le service apostolique, quelques changements dans l'idéal des Servites étaient visibles dès avant Vatican II. Peu après la 2e Guerre Mondiale, Raffaello Taucci réexamina l'histoire des origines des Servites. Il rejeta les ajouts des 15e et 16e siècles et retourna à la lecture de la *Legenda de origine* et aux documents du 13e siècle, en les replaçant dans leur contexte historique. Ceci remit en valeur les éléments médiévaux qui n'avaient jamais été totalement abandonnés, comme on le voit dans l'œuvre de P. Soulier. Taucci a été le premier à lier clairement les Sept Fondateurs aux mouvements pénitentiels du 13e siècle, plus particulièrement aux Frères de la Pénitence. Il a vu dans le nom de « Serviteurs de sainte Marie » un titre d'humilité et de servitude (cf. *I Sette Santi a Cafaggio, 1233-1241,* dans *Moniales Ordinis Servorum,* t. 3, 1965, p. 15-31).

Selon l'étude de Taucci, la notion d'humble service est à la racine de la spiritualité des Fondateurs ; très tôt après, elle fut complétée par l'accent mis sur le deuxième terme du titre, celui de « Sainte Marie ». Ayant suivi fidèlement la LO et la documentation contemporaine, Taucci ne trouva aucune mention de visions de la Vierge par les Sept fondateurs, et par conséquent aucune mission de répandre la dévotion à ses douleurs. Cette approche fut poursuivie par A. Dal Pino (*I frati Servi di s. Maria dalle origini all'approvazione,* 2 vol., Louvain, 1972).

1° Révision des Constitutions. – Le chapitre général de 1965 nomma une commission préparatoire pour la révision des Constitutions (cf. M. Aldrovandi, *Le nuove Costituzioni dei Servi di Maria, Genesi e documentazione,* 2 vol., Rome, 1976). Cette commission dressa une liste de « critères » selon lesquels elles devaient être révisées. Ces critères forment une liste de base des parties qui composent l'idéal servite tel qu'il est envisagé par cette commission et tel qu'il est mis en application dans la révision des Constitutions. Huit visées sont communes à tous les ordres : humaine, évangélique, mariale, ecclésiale, familiale, liturgique, apostolique et religieuse ; trois sont propres à certains ordres : contemplative-active, mendiante, augustinienne ; une est caractéristique de notre Ordre, « Servite », qui offre aussi une synthèse de toutes les visées énumérées. Le Servite est ainsi décrit :

Servite, il perpétue l'esprit évangélique et apostolique de nos Sept Fondateurs et de leurs fidèles dis-

ciples : une vie au service de Dieu et de son peuple ; spécialement des plus petits frères du Christ ; une vie ayant pour modèle celles de Jésus et de Marie, fidèle compagne dans le travail rédempteur du Christ. – Une vie de service spécial de la Bénie du Très Haut, une vie nourrie par des actes de culte et exprimée dans diverses formes d'activités charitables et pastorales, une vie destinée à l'honorer et à la faire connaître, aimer, honorer, et à la suivre dans tous les divins mystères, surtout dans la participation à la vocation de son Fils, le Serviteur Souffrant de Yahweh.

La révision des Constitutions, complétée par le chapitre de 1968 et amendée par des chapitres successifs jusqu'à son approbation par le Saint-Siège en 1987, fait ressortir les caractéristiques qui reflètent l'orientation spirituelle de l'Ordre dans les années qui suivent immédiatement Vatican II :

1) Les principes de base lors de la révision étaient ceux de collégialité et de subsidiarité. – 2) Le texte présente des valeurs positives et des principes à suivre, plutôt qu'un simple code d'actions exigées ou prohibées. – 3) Les Constitutions reviennent à l'idéal du 13e siècle, à savoir que tous les frères sont égaux, sans tenir compte de l'ordination à la prêtrise, même si talents individuels, intérêts et expériences sont reconnus. On a noté plus haut que cette orientation n'a pas été acceptée par le Saint-Siège. Cependant, le thème de la *fraternité* a été développé de plusieurs manières, au point qu'on l'a dit l'inspiration centrale des nouvelles Constitutions (cf. L. de Candido, *Le ispirazioni centrali delle nuove costituzioni dei Servi, Saggi e sussidi sulle costituzioni dei Servi,* t. 1, Rovato, 1975). C'était même un thème fréquent des discours du prieur général P. Graffius (1971-1977), dont plusieurs furent publiés dans *Acta OSM.* – 4) La révision tient compte des différences culturelles, en ayant soin de donner une législation qui puisse être observée partout, laissant parfois les détails pratiques de son observation aux directives du provincial. – 5) La révision reconnaît la tension entre l'idéal de communauté et la valeur de la personne individuelle et donne plus d'importance à l'individu que dans les précédentes constitutions. – 6) Elle offre enfin une remise à jour de la théologie traditionnelle de la consécration de l'Ordre à la Vierge Marie.

2° Dévotion mariale rénovée. – Le dernier élément de cette liste, la consécration mariale, a été largement commenté. Peu après l'approbation des Constitutions par le chapitre général de 1968, Neal Flanagan (*Servants of Mary : 1970,* dans *Studi Stor. OSM,* t. 20, 1970, p. 235-52) notait que, d'après son expérience de consulteur général, la consécration mariale n'était plus une valeur évidente. Il pensait que la difficulté était centrée sur deux points : la médiation de Marie et la dévotion aux douleurs de Marie. La médiation de Marie était centrale au moyen âge pour la conception que l'Ordre avait de lui-même, et la dévotion aux douleurs de la Vierge à sa prise d'identité à l'époque tridentine. Il remarqua que les Constitutions présentent Marie plus comme un modèle de vie chrétienne que comme objet de prière. Il a illustré ce changement dans l'accent spirituel en notant que la devise « Servir Marie c'est régner » était devenue « Servir Marie c'est participer aux souffrances des autres ». Cette modification dans le sens du titre « Servite de Marie » a été remarquée par différents auteurs, et plusieurs ont montré que maintenant, plutôt que de « Servir Marie », il est question de « Servir comme Marie a servi ». Marie comme exemple a éclipsé Marie comme médiatrice ou comme la Mère douloureuse au pied de la croix.

L'élément marial de la spiritualité servite tel qu'il est exprimé dans les Constitutions révisées a été récemment présenté d'une manière plus complète et plus nuancée par Lawrence Choate : *Drawing inspiration from their Lady: Mary in the Constitutions of the Friar Servants after Vatican Council II,* dans *Marianum,* t. 45, 1983, p. 629-77. On trouve encore plus de profondeur et de compréhension de la référence à Marie dans les Constitutions en les étudiant en relation avec les textes marials de Vatican II et, par la suite, les déclarations des papes. L'accent exclusif sur Marie comme exemple, dans les Constitutions, devrait être compris à la lumière de ces textes du concile et des papes qui « unissent Marie comme modèle de service, objet de prière et intercesseur. L'imitation de Marie suppose la confiance dans son intercession. Regarder Marie comme exemple conduit à la prier avec grande confiance dans son intercession » (p. 654). L'absence dans les Constitutions de référence spécifique à l'intercession de Marie fut comblée par le chapitre général de 1977 qui leur ajouta un article : « Traditionnellement, dans notre Ordre, nous nous tournons vers elle (Marie) et nous implorons sa miséricordieuse intercession afin qu'elle accompagne notre prière et la rende parfaite » (art. 24). Finalement, la traditionnelle dévotion à Marie Mère des Douleurs, reçut une présentation plus dynamique : « Dans notre engagement de service, la figure de Marie au pied de la croix sera notre inspiration et notre guide. Puisque le Fils de l'Homme est encore crucifié dans ses frères et ses sœurs, nous, Servites de sa mère, désirons être avec elle au pied de ces croix innombrables afin d'apporter confort et coopération rédemptrice » (*Constitutions OSM,* art. 319).

Ainsi, dans la période d'après Vatican II, les Servites de Marie ont réinterprété l'histoire de leurs origines et révisé leur règle de vie officielle en accord, il faut l'espérer, avec les besoins du temps présent. Tout comme à la fin du 16e siècle, après un siècle de transition, l'esprit médiéval de l'Ordre fit sa place à la spiritualité tridentine, de même cette dernière a maintenant cédé le pas aux orientations de Vatican II, comme on le voit dans les présentes Constitutions. L'histoire dira si ces déclarations de l'idéal et des principes seront adéquatement vécues par les membres de l'Ordre.

Conrad M. Borntrager.

III. AUTEURS ET OUVRAGES

1. **Les sources.** – 1° Sources juridiques. – C'est le mérite de Dal Pino (*I Frati Servi,* t. 2) d'avoir réuni tous les documents connus à ce jour, émanant à partir de 1304 des diverses chancelleries ecclésiastiques (pontificales, épiscopales, etc.), sans compter les actes notariaux et les délibérations communales qui ont quelque relation avec les Servites. Ce complexe de sources est de première importance non seulement pour l'histoire, mais aussi pour illustrer plusieurs aspects de la physionomie spirituelle et doctrinale de l'Ordre. Dal Pino a aussi présenté systématiquement les diverses éditions des *Constitutiones* et d'autres textes législatifs des origines à 1940. Les *Constitutiones Antiquae* (MO, t. 1, p. 7-54) remontent à la fin du 13e siècle (1280 ?) ; les *Constitutiones novae* (MO, t. 2, p. 5-59) rassemblent les décrets des chapitres généraux de 1295 à 1473 ; cependant manque encore une édition critique de tous ces textes. Les décisions des chapitres généraux

successifs sont souvent insérées dans les *Annales* ; dans d'autres cas, même si le texte en est conservé, elles restent encore inédites.

La première édition imprimée des *Constitutiones* eut lieu à Venise en 1503 (MO, t. 6, p. 17-61) ; l'édition de 1548 à Bologne contient seulement les décrets du chapitre général de cette année-là (MO, t. 2, p. 63-78). Après le concile de Trente, les éditions se succèdent : Rome, 1556 (MO, t. 6, p. 79-108) ; Florence, 1569 (t. 6, p. 109-58) ; Venise, 1580 (t. 7, p. 5-69). Les éditions suivantes (Venise, 1615 ; Bologne, 1643 ; Rome, 1766) reprennent le texte de 1580, avec des appendices. La révision du texte constitutif commence à la fin du 19e siècle avec l'édition de Rome de 1907 ; ce texte sera ensuite adapté selon les prescriptions du Code de Droit Canonique (Vicence, 1940). A cette liste des éditions du texte législatif, il faut ajouter celles faites pour la congrégation de l'Observance : Venise, 1516 (MO, t. 3, p. 10-50) et Ferrare, 1570 (ce texte, jamais entré en vigueur du fait de la réunion de l'Observance à l'ordre, n'a pas été édité dans MO). Les Constitutions pour les Ermites de Monte Senario sont imprimées à Florence, 1613 ; celles pour l'Observance Germanique à Rome, 1727.

La révision prévue par Vatican II sera faite au chapitre général de Madrid en 1968 ; le texte, édité à Rome la même année, sera retouché par les chapitres généraux successifs et sera édité à Rome (1974, 1978). L'édition définitive, après l'approbation des Constitutions par le Saint-Siège (25 mars 1987) est de l'automne 1987.

2° Sources hagiographiques médiévales. – Les écrits à caractère hagiographique sont parmi les sources les plus anciennes. *La Legenda de origine Ordinis* offre des intérêts à la fois hagiographiques, historiques et parénétiques ; elle est consacrée aux débuts de la communauté des fondateurs jusque vers 1249-1251, et, d'une manière schématique, aux développements successifs jusqu'en 1267, année du début du généralat de Filippo Benizi. Ses aspects théologico-spirituels, avec leur arrière-plan marial, donnent à la narration une certaine unité. La *Legenda* est attribuée à fra Pietro da Todi († 1344 ?), prieur général de 1314 à 1344 ; elle aurait été composée en 1318 (MO, t. 1, p. 55-105).

Au 13e siècle, la figure la plus éminente de l'Ordre est saint Filippo Benizi † 1285. Deux légendes racontent sa vie ; la plus connue (MO, t. 2, p. 60-83) est probablement une transcription brève, remontant à la première moitié du 14e siècle, de la *Legenda* primitive de Filippo, écrite certainement par l'auteur de la *Legenda de origine,* mais ensuite perdue. On a retrouvé récemment une deuxième *Legenda,* conservée dans un ms de Pérouse, dont on avait perdu la trace depuis le 16e siècle. Elle a dû être composée vers le milieu du 14e siècle ; certains voudraient avancer cette date, d'autres la reculer.

La *Vita ac Legenda* du bienheureux Gioacchino da Siena (1258-1306), anonyme, est rédigée par un Servite vers 1320-1330 (MO, t. 5, p. 5-19). La *Legenda* du bienheureux Francesco da Siena (1266-1328) a pour auteur probable Cristoforo da Parma (13e-14e siècles) (MO, t. 5, p. 20-46). Les deux textes, différents par leur style et leur conception théologico-spirituelle, permettent de pénétrer dans la vie conventuelle de l'époque et de percevoir l'idéal réalisé par certains frères.

3° Sources liturgiques. – Comme les autres instituts religieux, les Servites ont mis la messe et l'office divin à la base de leur vie spirituelle. Jusqu'à présent la liturgie médiévale des Servites n'a pas été adéquatement étudiée ; non seulement manque une étude systématique, mais aussi un recensement précis de la documentation manuscrite conservée.

On connaît quelques missels : Venise (*Marciana* 120/1478, du 15e s.) ; Vatican (*Pal. lat.* 505, 15e s.) provenant d'un couvent du diocèse de Mayence ; Rome (Arch. Gen. OSM, 15e s.) provenant du couvent romain de S. Marcello. On a peu de renseignements sur les bréviaires ; on connaît actuellement ceux de Paris (Mazarine 365, de 1418) et un autre ms (13e-14e s.) conservé au couvent florentin de la S. Annunziata.

Plus nombreux encore sont les antiphonaires écrits entre le 13e et le 18e siècle ; on connaît ceux de Bologne, Faenza, Florence (dont un est le ms 1173 de la B.M. de Douai), Lodi, Montepulciano, Mantoue, Rome, Reggio Émilie, Sienne, Vicence (actuellement à Downside Abbey, Angleterre). Les plus intéressants sont ceux de Sienne, Florence et Bologne, non seulement à cause de leurs miniatures, mais pour la connaissance de la liturgie et de la piété de l'Ordre du 13e au 14e siècle. Dans les plus anciens antiphonaires de Sienne (l'un remonte à 1271), on a une série de séquences et d'autres compositions dont certaines à thème marial ; plusieurs textes sont édités dans les *Analecta Hymnica* de G.M. Dreves ; il semble qu'au moins la séquence *Ave novella foemina* (cod. G., f. 128-132) soit d'origine servite.

Plusieurs éléments sur les rites et textes de la liturgie de la prise d'habit et de la profession, ainsi que sur divers moments de la vie religieuse, sont insérés dans les Constitutions, dès les plus anciennes. Les rites pour les moniales, le tiers-ordre et la *Compagnia dell'abito* sont mentionnés dans d'autres textes (cf. surtout MO, t. 7-8).

2. **Jusqu'au concile de Trente.** – Ayant surmonté les graves difficultés qui mettaient en péril l'existence même de l'Ordre, dans les débuts du 14e siècle, les frères envoyèrent des étudiants à l'université de Paris afin d'y acquérir les grades académiques. La présence des Servites s'étendit par la suite à d'autres centres universitaires d'Italie et d'Allemagne, où l'on trouve non seulement des Servites étudiants, mais aussi enseignants. Les différentes prescriptions législatives en donnent un écho : le général Matteo di Città della Pieve † 1348 publie une série de dispositions pour les étudiants de Paris ; le premier *Statutum de studiis* est promulgué par le chapitre général de 1353 (MO, t. 2, p. 44-45). La permission du supérieur général est requise pour l'enseignement de l'Écriture et des *Sentences,* ou même pour acquérir le grade de maître. Pour l'enseignement de la théologie dans les *studia generalia* une préparation d'au moins 5 années était nécessaire.

Les historiens servites et les divers répertoires bibliographiques donnent les noms de ces religieux et la liste de leurs œuvres. Généralement, il s'agit de commentaires des *Sentences* de Pierre Lombard, de questions théologiques ou morales et de recueils de sermons. Rares sont les compositions poétiques, alors que sont totalement absents les écrits juridiques, car jusqu'en 1316 les études de droit canonique et civil étaient très limitées (MO, t. 2, p. 18).

La plus grande partie de ces ouvrages a été dispersée, spécialement par les suppressions des 18e et 19e siècles. Quelques textes ont été imprimés aux 15e et 16e siècles ; on pourrait sûrement retrouver plusieurs manuscrits dans les diverses bibliothèques du monde : mais leur recherche et identification sera longue et compliquée. Les indications suivantes se limitent aux œuvres actuellement repérables.

1° Philosophie. – On connaît une *Expositio Commentarii Averrois super Physicam Aristotelis,* composée probablement en 1334 (éd. Venise, 1492) par

Urbano de Bologne, surnommé *Averroista*, qui a enseigné au *studium* de Bologne ; mais la chronologie de l'auteur et sa pensée n'ont pas encore été étudiées.

D'autres ouvrages ont été imprimés : de Filippo Mucagatta † 1511, *Opera Logica* (Venise, 1494) ; de maître Étienne de Flandre (15e siècle), *Logica* (Bologne, 1495) et *Quaestio de subiecto et propria passione* (Bologne, 1497). Nicolò da Perugia † 1511 est l'auteur d'une *Logica* (Bologne, 1512) et d'un *Tractatus de materia coeli* (Bologne, 1505). A propos d'astronomie il faut citer le *De sphaera mundi* de Giovanni Sacrobosco (Holywood, † 1256) qui a été commenté par Gasparino Borro (Venise, 1490) et par Mauro da Firenze *senior* † 1556 (Florence, 1550 ; Venise, 1537).

2° Écriture. – Il reste peu de commentaires de la Bible, mais un grand nombre de sermons ont un caractère fondamentalement scripturaire. Bien que les répertoires anciens citent plusieurs écrits, il en est peu qu'on retrouve aujourd'hui. La Biblioteca Laurenziana de Florence a récemment exposé certains mss importants pour connaître la théologie des Servites des premiers siècles. Il semble qu'on puisse attribuer à l'un d'eux un *Liber Exodi cum glossis* (*Conv. soppr.* 511), *Glossae in librum Leviticum* (*Conv. soppr.* 492), *Glossae in Iob* (*Conv. soppr.* 446), *Glossae in Matthaeum* (*Conv. soppr.* 288), *Joannis Ap. et Evang. Apocalypsis* (*Conv. soppr.* 500) ; *Postilla in Danielem* (*Conv. soppr.* 451).

En 1343, le frère allemand Mathias von Beheim traduit dans sa langue les Évangiles (Leipzig, Univ. Bibl. 34) ; le texte, édité jusqu'en 1867, a été réimprimé anastatiquement (Amsterdam, 1966). L'auteur des *Postillae super Evangelium* (Florence, Bibl. Naz., *Conv. Soppr.* 1760.G.7), restées inédites, a été récemment identifié : Jacopo Soldi (15e siècle). Les commentaires de quelques psaumes (Milan, 1479 ? ; Pavie, vers 1495) et des psaumes de la pénitence (Milan, 1479, 1483/85, 1480) de Paolo Attavanti († 1499 ; DS, t. 12, col. 536-40) ont dû avoir du succès.

3° Théologie. – On a conservé peu de commentaires des *Sentences*. On connaît ceux d'Ambrogio Spiera (DS, t. 14, *infra*), de Federico Teutonico, frère qui a vécu à Florence à la fin du 15e siècle (Florence, Bibl. Naz., *Conv. soppr.*, 1798.C.6), de Bartolomeo di Lucca (Lucques, Bibl. Gov., C.256). A signaler aussi un *Compendium theologiae* et un commentaire des *Sentences* (Florence, Bibl. Laurenziana, *Conv. soppr.* 449) de Taddeo Salvani da Castro († 1430 ?). La *Lectura super IV Libros Sententiarum* de Lorenzo da Bologna, surnommé l'Opimo, évêque de Traù (Trogir) en Dalmatie († vers 1389), a été imprimée à Venise en 1532.

4° Homilétique. – Les maîtres des écoles de théologie étaient presque toujours des prédicateurs : ils étaient tenus d'annoncer au peuple la parole de Dieu lors des solennités et d'autres circonstances ; de plus, les classes étaient suspendues pour les prédications de carême. La liste de ce qui est conservé commence par les *Explanationes super Evangelia et Epistolas* (Florence, Laurenziana, *Conv. soppr.* 489), sermons prononcés par le prieur de l'Annunziata de Florence Simone de Seris en 1321.

Parmi les actes du concile de Constance on trouve un sermon *de passione Christi*, prononcé en présence de Martin V le vendredi saint 1418 (Mansi, t. 28, col. 611-25). Des frères servites ont souvent prêché dans la chapelle pontificale : leurs sermons ont été rassemblés (ainsi le ms Florence, Bibl. Naz., *Conv. soppr.* 1626) et parfois publiés comme ceux de Mucagatta (Rome, 1488), de A. Lippi, mort après 1520 (Rome, 1518, 1520). Les *Sermones* de Nicolò da Siena ont été édités (Bologne, 1501), mais la chronologie et la figure de ce frère n'ont pas encore été suffisamment précisées (14e-15e siècles). Parmi les *Prediche di diversi illustri theologi* (éd. T. Porcacchi, Venise, 1566), on trouve le texte de deux discours prononcés vers la fin du 15e siècle par Girolamo de Franceschi, évêque de Corone † 1513 : c'est une petite relique de l'activité oratoire d'un célèbre prédicateur vénitien. Pour Spiera et Paul Attavanti, autres orateurs célèbres, voir les notices qui leur sont consacrées.

5° Morale. – Au moyen âge, la théologie était considérée comme un *unum* ; les divisions en dogmatique, morale, spirituelle, etc., n'existaient pas. On trouve, à cheval sur le 15e et le 16e siècle, divers livres destinés aux fidèles en vue du sacrement de pénitence. On peut citer ceux de Paolo Albertini † 1475 (éd. dans *Studi Stor. OSM*, t. 12, 1962, p. 70-95), de Galvano de Padoue (Torrebelvicino, vers 1478), de Paul Attavanti (Brescia, 1478/82 ; Florence, vers 1478 ; Milan, vers 1480) et de Marino Baldi † 1519, publié à Venise en 1501. Il faut relever spécialement, dans les deux livres de Paolo da Faenza (15e-16e siècle) parus à Bologne en 1500, l'édition latine où on trouve une série de prières pour honorer les sept douleurs de la Vierge au temps de la Passion et les sept mystères joyeux.

Le *Tractatus de cambiis marcharumque pro Lugduno* de Girolamo da Lucca † 1546 traite d'un problème très pratique ; il a été édité à Rome, 1517, Lyon, 1535 et Florence, 1517 (en italien). On doit au même auteur, outre une *Apologia* sur l'immortalité de l'âme contre Pomponazzi (Milan, 1518), le *De divino iure pontificatus contra M. Lutherum* (Rome, 1523), ainsi que sa lettre à Bernard Ochino (Genève, 1543, avec la réponse de ce dernier). Enfin le *Dialogo* (Brescia, 1544) d'Alessandro Totti † 1570 récapitule les principales vérités du christianisme.

6° Poésie. – C'est un genre littéraire utilisé fréquemment aux 15e et 16e siècles. Evangelista Fossa traduit les *Bucoliques* de Virgile (Venise, 1494 ; Milan, 1520) et une tragédie de Sénèque (Venise, 1497) ; on lui doit surtout un poème chevaleresque (*Libro novo de l'innamoramento de Galvano*, Milan, avant 1497) et une composition en bas latin *Virgiliana* (Venise, vers 1505). – Autre poète célèbre, Marcello Filosseno da Treviso † 1516 dont deux compositions poétiques en italien, les *Sylve*, ont été publiées (Venise, 1507 et 1516). – Filippo Albrizzi † 1531 publie en 1507 à Paris le *De sacratissimo Christi corpore heroicum carmen*. – Plus célèbres, les *Trionfi, sonetti, canzon e laudi della Vergine Maria* (Venise, 1498) de Gasparino Borro † 1498, à cause de leur inspiration poétique et de leur contenu marial. – Enfin rappelons l'intérêt de plusieurs auteurs pour la *Divina Commedia* de Dante ; par exemple les sermons de carême *De reditu peccatoris ad Deum* (Milan, 1479) de Paolo Attavanti.

7° Débuts de l'historiographie de l'Ordre. – A partir de la seconde moitié du 15e siècle, un groupe d'auteurs se consacrent à des sujets relatifs à l'histoire de l'Ordre et plus particulièrement à Filippo Benizi. Presque tous ces textes ont été publiés dans MO et leurs auteurs ont été présentés par Dal Pino (*I Frati Servi*, t. 1, p. xxiii, 53-168) : Taddeo Adimari († 1517 ; MO, t. 14, p. 7-55) ; Filippo Albrizzi († 1531 ; t. 3, p. 51-80) ; Paolo Attavanti († 1499 ; t. 11, p. 80-112) ; Giuseppe Maffei († 1577 ; t. 11, p. 165-82) ; Ippolito Massarini († 1604 ; t. 4, p. 99-114) ; Filippo Sgamaita (16e s. ; t. 14, p. 177-

204 ; t. 16, p. 61-68). A ces auteurs ajoutons Cosimo da Firenze, auteur de l'*Operetta*, texte très rare (Vérone, 1521), non mentionné dans MO ; malgré l'intérêt de cet écrit, on n'a pas encore situé son auteur parmi les divers Cosimo possibles. Enfin, un écrit un peu en marge, le *De peste* de Jacopo Soldi (Bologne, 1478 ; Anvers, 1490 ; Bologne, 1533 ; Florence, 1630).

Durant cette période, il n'existe pas d'école philosophico-théologique propre à l'Ordre des Servites. Duns Scot est l'auteur le plus cité. Le chapitre général de Faenza (1542) laisse au lecteur le choix entre la *Logique* d'Aristote et celle du Docteur Subtil (*Annales*, t. 2, p. 132). Le couvent des Servites de Bologne fut un véritable centre scotiste ; il y eut à Florence et Venise des maîtres scotistes comme Carlo da Faenza et Gasparino Borro. Étienne de Flandre, scotiste convaincu, aurait composé une *Metaphysica ad mentem Scoti*, aujourd'hui perdue. Le général Angelo d'Arezzo † 1522 rédige la préface de l'édition du *Quodlibet* de Scot (Venise, 1515). Romolo Laurenziano † 1544 publie les *Disputationes collationales* (Lyon, 1530).

A. Bonucci, le général qui prit une part active au concile de Trente, était un ardent scotiste ; mais, au chapitre général de Budrio en 1548, dans le décret pour la réforme des études, il laisse le choix entre Thomas d'Aquin et Duns Scot (MO, t. 6, p. 68). Attavanti appelle le Docteur Angélique *Doctor meus*. En fait, jusqu'à Trente les tendances intellectuelles dans l'Ordre sont sous le signe de l'éclectisme.

3. **De Trente à la Révolution Française.** – 1° 16e SIÈCLE. – Pour retracer l'histoire doctrinale de l'Ordre aux 16e et 17e siècles, on dispose des t. 2-3 de la *Bibliografia dei Servi* publiés par Branchesi ; mais on ne dispose pas encore d'un répertoire pour les 18e-20e siècles. Pour ces derniers siècles, on a utilisé divers essais partiels et les ouvrages conservés à la bibliothèque de la faculté théologique *Marianum*. Notre liste n'est certainement pas exhaustive.

Durant le concile de Trente, le général Agostino Bonucci attestait la vitalité de l'Ordre, alors répandu surtout dans la péninsule italienne ; il comptait plus de 2 000 frères ; les études étaient poussées et on trouvait des servites professeurs dans les universités les plus célèbres. Au concile, outre les prieurs généraux (A. Bonucci d'abord, puis G.B. Miliovacca), des servites participèrent au titre de théologien.

Dans les années qui suivent Trente, on traite de théologie sous divers aspects. Citons pour l'Écriture : les *Proverbia V. ac N.T. collecta atque explicata* (Venise, 1563), de Angelo Torsani † 1570 ; – les *Explicationes catholicae locorum... V. ac N.T.* de Feliciano Capitone, devenu par la suite archevêque d'Avignon † 1577 ; dans cet ouvrage (Venise, 1579 ; Cologne, 1581), l'auteur montre une vaste et profonde culture théologique, philosophique et humaniste. – De style oratoire est le petit livre de Girolamo Quaini † 1582 sur les *Actes des Apôtres* (Bologne, 1561). – Le commentaire du *Cantique* de P. Rossetti (DS, t. 13, col. 992-93) est plus important.

Outre A. Montorsoli (DS, t. 10, col. 1694-95), auteur d'un commentaire des *Sentences* et d'une importante *Lettera Spirituale*, on compte aussi parmi les théologiens de cette époque : Giovanni M. Cappella † 1582, auteur de deux études sur la justification (Ferrare, 1551) et du *De concordia nostrae verae libertatis* (Crémone, 1557 ; Venise, 1559) ; – le vénitien Raffaele Maffei († vers 1557) dont on possède des commentaires de l'Épître aux Galates (Venise, 1576) et de l'Épître de Jude (Venise, 1576) ; on lui doit aussi la publication, en trois volumes, des sermons de saint Antoine de Padoue (Venise, 1574-1575), du *Malleus maleficorum* de J. Sprenger (Venise, 1574, 1576) et du *Speculum peregrinarum quaestionum* de B. Sybilla (Venise, 1575, 1582). – Autre théologien de valeur, Lelio Baglioni † 1620 a écrit sur la prédestination (1577) et le péché originel (Florence, 1579, 1580) ; il fut professeur à Bologne et à Pise, vicaire général, puis prieur général.

En *théologie pratique*, Lorenzo Lucchesi écrit un opuscule pour ceux qui se préparent aux ordres (Lucques, 1588) ; Maffei, déjà cité, consacre un volume à la confession et à la prière (Padoue, 1555 ; Venise, 1566), thème déjà traité par Rossetti. Le jubilé de 1575 offre à Cirillo Franchi † 1585 l'occasion d'écrire un *Commentarius* sur le jubilé (Bologne, 1575). Nombreuses aussi les œuvres à caractère ascétique, toutes publiées à Brescia, par Cipriano Verardi † 1591 : *Il pellegrinaggio al cielo* (3 vol., 1568-1570), *Medicina de'peccati* (1574), *Della creanza cristiana* (1574), *Il martirio della coscienza* (1581 ; Carmagnola, 1580), *Vita dell'anima fedele* (1582) et *Testamento spirituale* (1587, 1589) où on trouve une liste de ses autres écrits.

Durant la seconde moitié du 16e siècle s'ouvre une nouvelle période pour l'historiographie de l'Ordre. Alors que celle-ci était jusqu'alors constituée essentiellement de récits de genre hagiographique, on voit apparaître des textes répondant aux nouvelles exigences. La première tentative intéressante est due à Michele Poccianti † 1576, qui en 1567 publie son *Chronicon*, premier exposé chronologique de l'histoire de l'Ordre (cf. Dal Pino, *I Frati Servi*, t. 1, p. 94-111) ; on lui doit encore un commentaire de la Règle augustinienne (Florence, 1569), une vie des Sept Fondateurs (Florence, 1575, 1589) et son catalogue des écrivains florentins (posthume, Florence, 1589).

On relève peu d'ouvrages de caractère strictement marial ; les plus significatifs sont de la fin du siècle. Selon le goût de l'époque, on publie des discours académiques, des oraisons funèbres, des remerciements, des sermons, tous genres littéraires dont les défauts sont connus. On a déjà donné les noms de Maffei et de Quaini ; ajoutons ceux de Paolo Arrighi † 1587, Paolo Antonio Bonfigli † 1605, Giovanni Paolo Cardelli et Ottavio Cesari, tous deux du 16e siècle, Luca Machiavelli † 1583. Signalons aussi l'ouvrage intéressant de Noé Bianchi † 1568, *Viaggio in Terra Santa* (Venise, 1566).

2° LES 17e ET 18e SIÈCLES. – 1) *Le « Collegium Gandavense »*. – Au 16e siècle aussi, l'Ordre n'appartient pas à une école théologique particulière et n'en a pas de propre ; le scotisme y prédomine, mais l'éclectisme des siècles précédents continue. Vers la fin du siècle, commence à se répandre l'idée qu'Henri de Gand † 1293 avait fait partie de l'Ordre ; on le confond probablement avec un Henri d'origine germanique. Quoi qu'il en soit, on se persuade que les Servites ont en lui leur chef d'école et ce fut un motif pour inciter aux études. Pourtant durant les deux siècles dont nous parlons ici, on relève peu d'œuvres théologiques et philosophiques de notable valeur qui s'inspirent d'Henri de Gand. En 1666 fut fondé au couvent romain de San Marcello le *Collegium Gandavense* qui eut la faculté de délivrer les grades académiques en théologie. Il dura jusqu'en 1870, puis reprendra vie en 1895 sous le nom de *Collegio S. Alessio Falconieri* ; son *Studium* sera érigé par Pie XII en Faculté théologique *Marianum*.

2) *La vie intellectuelle* de l'Ordre a aussi été marquée par les dispositions législatives ; A.M. Rossi en a donné une brève synthèse (cf. bibliogr.). Les Constitutions de 1643 et de 1766 prévoient que les études théologiques auront pour base « Summa divi Thomae aut Henrici Gandavensis Ordinis nostri » ; en 1679, le général G. Soggia promulgue les *Leges studiorum et collegiorum Ord. Serv. B.M.V.* Elles seront remplacées par les *Ordini e Regole da osservarsi inviolabilmente negli studi e collegi di nostra Religione* du général A.M. Castelli (Bologne, 1715), puis par *Methodus studii philosophici et theologici* (Florence, 1769) du général R. Adami.

Les disputes académiques, à l'occasion des chapitres généraux ou provinciaux et de diverses solennités, continuent d'avoir leur importance. On possède encore un recueil de ces opuscules, avec les noms des défenseurs des thèses et de leurs attaquants. Ces manifestations intellectuelles se font fréquentes à partir du milieu du 16e siècle. Au 18e siècle il y a des *studium* à Pérouse, Naples, Rome, Florence, Bologne, Parme, mais la liste n'est pas complète. En pays germanique il y a ceux d'Innsbruck, Vienne, Prague, Maria Langegg, etc.

3) *Auteurs.* – Dans le domaine de la vie chrétienne : Arcangelo Ballottini † 1622, auteur d'une série de méditations. – Gregorio Alasia, *Esercizii spirituali della congregazione de' Sette Dolori...* (Florence-Bologne, 1625). – Lorenzo Giusti † 1685, *Sacre vigilie e varie veglie spirituali* (Rome, 1679). – Giuseppe Marco Grossi, *Lezioni morali,* sur la croix (Plaisance, 1693). – G.A. Lottini, *Il viaggio dell'anima al sepolcro di Cristo* (Bologne, 1615). – Serafino Lupi † 1641, *Ammaestramenti spirituali* (Florence, 1624), *Dottrina angelica* (1632), etc. – Sostegno Oddone († vers 1630), *Per ottenere il perdono et salvare l'anima* (Modène, 1600). – Giuseppe Policreti † 1623, *Dichiarationi et meditationi sopra i salmi penitenziali* (Trévise, 1622) et des poèmes. – Angelo Possenti † 1692, *Veritas compendiosa* (Brescia, 1649), *Novissima quaestionum moralium recollectio* (1651), *Il zelo celeste* (1666). – Girolamo Sica, *Morale discorso,* à propos de l'éruption du Vésuve (Naples, 1632), *Pietosi colloqui della Passione di Christo* (3 vol., 1650-1653). – Giuseppe M. Suares, ermite à Monte Senario † 1637, traduit des ouvrages des jésuites Luis de la Puente et J. Drexelius. – Giovanni Tuba † 1720, *Il carro del peccato* (Vienne, 1692 ; Venise, 1697), *Il giuramento* (Venise, 1698).

Placido Bonfrizzieri † 1732, surtout commentateur de la Bible, donne quelques ouvrages de type ascétique. Giuseppe Bergantini † 1774, grand érudit vénitien, a donné quelques commentaires spirituels de psaumes.

En France, où les Servites ne s'implantèrent que peu, pour disparaître au cours du 18e siècle, signalons François-Maria Mille † 1705 (DS, t. 10, col. 1223-24) dont les sermons mss ont été étudiés par M. Bernos dans sa thèse : *Recherches sur l'Ordre des Servites en Provence* (cf. *Studi stor. OSM,* t. 25, 1975, p. 143-65).

En Écriture sainte, les livres les plus commentés sont les *Psaumes* et le *Cantique.* L'espagnol Francisco F. de Canales † 1620 commente le *Ps.* 113 (Barcelone, 1612) et édite des sermons. – Apollonio Paini † 1605, commentaire du cantique d'Ézéchiel (Venise, 1601). – Angelo Possenti † 1692, *Nucleus davidici psalterii expositio* (Brescia, 1662). – Placido Bonfrizzieri † 1732, *Parafrasi dei Salmi* (Massa, 1718 ; Florence, 1722), *Studio della Bibbia* (Florence, 1722), *Documenta moralia biblica* (1720). – Giulio Antonio Roboredo, portugais † 1728, *Dissertationes in Isaiam* (Florence, 1721), *Lucerna prophetica seu oracula prophetarum* (Lucques, 1715), *Dissertationes ad praecepta primae tabulae* (Florence, 1715 ; en partie sur la virginité de Marie). – Signalons encore le juriste Paolo Celotti † 1754 qui a touché aussi à la Bible.

En théologie relevons les noms suivants : A. Piccioni donne la préface de l'éd. des *Aurea Quodlibeta* d'Henri de Gand (Venise, 1613) due au camaldule V. Zuccoli. – Girolamo Scarpari († 1624/25), *Summa* inspirée par Henri de Gand (3 vol., Ferrare, 1642-1646). – Enrico Antonio Borghi † 1630, *Paradoxa theologica et philosophica* (Bologne, 1627). – Giorgio Soggia, évêque de Bosa, commente les *Sentences* (Rome et Sassari, 1691-1697). – Callisto Lodigeri, évêque de Montepulciano † 1710, *Disputationes theologicae,* 3 vol. complétés par Benedetto A. Canali † 1745 (Rome, 1698 ; Lucques, 1722 et 1724). – Amedeo Chiroli † 1730, *Lumina fidei divina* (Lyon, 1671). – Gerardo Capassi † 1737, érudit polygraphe. – La carrière et l'œuvre de Denys Joachim Canières de Belmont, mort évêque d'Alghero en 1732, sont peu connues ; il a publié une *Theologia moralis* (Asti, 1725).

Divers auteurs n'ont pas publié leurs ouvrages, qu'on garde en manuscrits ; ainsi Antonio Fabbri † 1716, Edoardo Valsecchi † 1719, Pier Antonio Rossi † 1726, Carlo Antonio Tassinari † 1731 (il fut directeur spirituel de sainte Veronica Giuliani), Filippo Omezzali † 1733, Giuseppe Ranelli † 1738, Giuliano Sailer † 1741, Giuseppe della Valle, etc.

En théologie pratique ou pastorale : Giovanni Battista Benamati, *Manuale comodo per li Curati* (Bologne, 1696 ; Parme, 1699). – Paolo M. Cardi † 1755, sur le rituel romain et les exorcismes (Venise, 1733). – Carlo M. Traversari † 1818, *Istruzione sulla Messa* (Padoue, 1788) ; *Esercizi di Pietà* (Gênes, 1798) ; *De incruenti novae legis sacrificii communione... dissertatio* (Padoue, 1779 ; à l'index en 1781).

Parmi les philosophes, gardons les noms de Gherardo Baldi della Gherardesca † 1660, Domenico Brancaccini † 1689, Leonardo Cozzando † 1702, Angelo M. Ventura † 1738 et Angelo M. Canali † 1744.

4) *L'Observance Germanique,* commencée à Innsbruck au début des années 1600, a développé un mouvement doctrinal et spirituel important et quelque peu indépendant de ce qui existait en Italie. La première étude de cette Observance à partir des archives est due à L.M. Foster (*A History of theological Studies in the Servite Germanic Observance...,* Rome, 1968), qui publie une relation de l'ex-jésuite devenu servite Ignatius-Maria Erndlin † 1645 sur l'opportunité de créer un *studium* au couvent Saint-Joseph d'Innsbruck (p. 143-50). Erndlin fut un auteur spirituel et un commentateur de l'Écriture (cf. DS, t. 4, col. 1018-19).

Foster souligne l'importance dans l'Observance des défenses de thèses dans tous les domaines des sciences ecclésiastiques, y compris l'apologétique ; il relève aussi 75 ouvrages théologiques parus entre 1666 et 1774, et la liste pourrait être complétée. Retenons les noms d'Hyacinthe Grandl † 1701 (œuvres théologiques et spirituelles inédites), H. Beham † 1691, L. Manikor † 1703, V. Apurg † 1719, Th. Ederl † 1713, B. Lenner † 1709. Puis viendront C. Shguanin († 1769 ; DS, t. 14, col. 804-06), B. Ermblich † 1766, A. Markel († 1760 ; DS, t. 10, col. 624-25), M. Struggl † 1760 (*Tyrocinium confessariorum,* Krems, 1751 ; *Theologia moralis,* Ferrare-Venise, 1758), R. Hüber † 1744 et surtout M. Schiess † 1737 (DS, t. 14, col. 416-17) et W.

Löhrer † 1750 auteur d'une vingtaine de volumes (MO XX, 175-297). Citons encore Rupert M. Streibig et ses *Exercitia animae religiosae in beata solitudine* (Sopron, 1757), retraite de huit jours, et un triduum anonyme offrant 9 méditations : *Geistliche Gemüths-Versammlung* (Augsbourg-Innsbruck, 1763). On traduit aussi des ouvrages de Servites italiens ; ainsi, de Vincenzo M. Gregori, *Kinder der Schmerzen Mariae... Acht-tägigen Exercitien* (Augsbourg, 1759).

En 1783, par décision du gouvernement de Vienne et de la curie épiscopale de Brixen, les études à l'intérieur des couvents furent supprimées ; les étudiants servites durent donc les faire dans un unique grand couvent d'études ; celui-ci fut supprimé en 1790 et les étudiants ne purent plus étudier qu'auprès des universités d'État. Un *studium* ne fut rétabli qu'en 1826 au couvent Saint-Joseph d'Innsbruck, mais il ne retrouva pas sa renommée d'antan.

Cf. Ch. M. Mooney, *The Servite Germanic Observance (1611-1668)*, dans *Studi Stor. OSM.*, t. 16, 1966, p. 5-81.

5) *Mariologie.* – C'est seulement à la fin du 16e siècle qu'on trouve sur Marie des ouvrages d'un certain relief : ceux de Luca Ferrini † 1593 (*Esposizione sopra la Salve Regina,* Florence, 1593 ; *Corona di 63 miracoli della Nunziata,* 1593), de P. Rossetti († 1598 ; DS, t. 13, col. 992-93), d'Angelo Fr. Tignosi.

Dans les deux siècles suivants, la mariologie continue à faire l'objet d'ouvrages, mais ils n'ont pas été étudiés et il est difficile d'en relever les caractéristiques. Il semble bien que, sauf dans l'Observance Germanique, manquent des exposés théologiques ; par contre les écrits de dévotion destinés aux fidèles et aux religieux, les livres de prière, de méditation, les recueils de sermons sont nombreux. Les douleurs et la compassion de Marie sont les thèmes dominants.

Présente dès l'origine de l'Ordre, la dévotion mariale devient dominante à partir des premières décennies du 17e siècle. La vieille *Societas habitus* (dont les statuts sont fixés par Martin v en 1424) avait perdu de sa vitalité ; elle la retrouve aux temps de la Contre-Réforme ; en 1645 elle prend le nom de *Confraternitas VII Dolorum B.M.V.* Les adhérents reçoivent un scapulaire et un chapelet dont le chapitre général de 1646 définit les formes. L'Ordre prend la tête de la dévotion aux Sept Douleurs dans l'Église (cf. DS, t. 3, col. 1686-1701) et en répand la pratique par diverses publications. G. Alasia donne le premier témoignage de la formule du chapelet (Rome, 1618). Arcangelo Ballottini † 1622 publie en particulier cinq volumes pour méditer les douleurs de Marie (Bologne, entre 1612 et 1619).

Parmi les auteurs marials : Serafino Lupi † 1641, Domenico Ferreri † 1650, Dionisio Baldi († vers 1689), Alamanno Laurenzi † 1711, Giuseppe Marco Grossi † 1700, Callisto Catani † 1703, etc. G.A. Lottini publie une *Scelta d'alcuni miracoli e grazie* obtenus à l'*Annunziata* de Florence (Florence, 1619, 1636) avec les splendides gravures de Jacques Callot.

Dans l'Observance germanique : Romuald Hüber, *Anathema mariano-theologicum* (Prague, 1708) ; – A. Planch † 1774, *Vita B.M.V. dogmatico-critice conscripta* (Innsbruck, 1762) ; – G. Schenck † 1789, *Dissertatio historico-scripturistica de S. Josepho* (Augsbourg, 1750) ; – Angelus Fieger † 1651, *Legatio Germaniae calamitatibus oppressae ad... magnam Matrem...* (Cologne, 1647, 1740 ; Innsbruck, 1769 ; trad. allem., Cologne, 1739) ; – Chrysologus Greimbl † 1804, *Amarissimus B. Virginis Christo compatientis dolor* (Augsbourg-Innsbruck, 1743 ; s'inspire de Bonaventure) ; – etc.

6) *En histoire,* l'Ordre a fourni des hagiographes comme Filippo Ferrari † 1626, des éditeurs de textes comme F. Würtenberger † 1754 qui publie avec B. Pez le *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia* de Gerhoh de Reichersberg (2 vol., Augsbourg, 1728), des historiens locaux comme Pietro Martire Felini † 1613 avec son guide de Rome (1608, etc.), des historiens du concile de Trente (Paolo Sarpi, *Istoria del concilio di Trento,* Londres, 1619), etc.

Quant à l'histoire de l'Ordre, elle prend de l'ampleur dans les 17e et 18e siècles. Angelo Giani † 1623 publie 2 volumes d'*Annales O.S.M.* allant jusqu'à 1609 ; Luigi Garbi † 1722 et Placido Bonfrizzieri † 1732 poursuivent l'œuvre jusqu'à 1725. La 2e éd. des *Annali* paraît en 3 volumes à Lucques, 1719-1725. Les continuateurs n'égalèrent pas Giani.

Les béatifications et canonisations sont l'occasion des travaux hagiographiques : celles de Filippo Benizi (1671), Pellegrino Laziosi (1726), Giuliana Falconieri (1737), les Sept Fondateurs, etc. Dans le même genre on publie des biographies édifiantes de personnages morts en renom de sainteté.

Dans l'Observance germanique, citons Augustin M. Romer † 1669 et sa *Servitus mariana auspiciis austriacis in Germaniae, Hungariae et Boëmiae regnis reparata* (Vienne, 1667), Raphael Weinhart † 1715 et son répertoire hagiographique (2 vol., Neyss, 1709 et 1753), et A. Markel († 1760 ; DS, t. 10, col. 624-25) avec son *Speculum virtutis et scientiae* (Nuremberg-Vienne, 1748), recueil de biographies de tonalité ascétique.

7) Pour la *formation spirituelle,* on dispose des indications fournies par les Constitutions, les décrets des chapitres généraux, les directives des prieurs généraux, mais ces données n'ont pas encore été étudiées d'une manière cohérente. On dispose en outre des ouvrages publiés dans le but d'aider la formation spirituelle. Le premier semble être la *Cathechesis pro recta novitiorum Ord. Serv... receptione et educatione* (Florence, 1606) d'Innocenzo Vecchi. On n'a pas retrouvé la *Methodus observanda a novitiis Ord. Serv.* (Forli, 1662) de Francesco M. Mattei. La production dans ce domaine de l'Observance Germanique est abondante, mais elle reste en partie manuscrite.

Basil Höltzel † 1747, *Aula Mariana* (inédite). De 1740, une *Pia educatio,* ms provenant d'un couvent austro-hongrois. En 1764 paraît à Innsbruck un directoire et on peut dater des années voisines un ms de Stanislas M. Kampmiller † 1781. De C. Eckert † 1763, *Schola novellorum religiosorum* (Prague, 1764), et de Chrysologue M. Greimbl † 1804, *Schola novitiorum* (Innsbruck, 1890) largement diffusé dans l'Ordre. Les mss cités et d'autres encore sont conservés au *Marianum.*

vj Les Servites ont encore publié sur des sujets qui n'intéressent pas la spiritualité. Terminons ce tour d'horizon avec le *Peregrinus in Jerusalem* (Prague, 1729, 1730 ; Vienne-Nuremberg, 1735) de A.M. Myller, ex-ermite de Monte Senario.

4. Les 19e et 20e siècles. – Dès avant la fin du 18e siècle, l'Ordre se ressent du climat général de l'époque. La production d'ouvrages diminue, mais on compte encore des personnalités marquantes, comme Roberto Costaguti, évêque de Borgo San Sepolcro † 1818, qui fut le premier recteur de l'université de Malte. Au 19e siècle, Costantino Battini † 1832, pro-

fesseur à l'université de Pise, est un érudit polygraphe à qui on doit une *Theologia dogmatica* (Pise, 1823-1829 ; 6 vol., Colle, 1837). L'orateur Giuseppe Damiani † 1842 laisse des œuvres qui sont éditées après sa mort, comme ses *Ragionamenti sui sette principali dolori di Maria* (Saluces, 1848 ; Naples, 1865, 1905).

Gavino Secchi-Murro † 1868 publie *Pro instauratione studiorum O.S.M.* (Rome, 1839) ; recteur du Collegium Gandavense, membre de diverses congrégations romaines, il prit part aux discussions sur la doctrine de Rosmini, d'abord en opposant, puis prenant sa défense (*Nuovo giudizio che sta per farsi delle opere di A. Rosmini...*, Rome, 1852).

Bonfiglio Mura † 1881, professeur de droit à Pérouse, fut appelé par Pie IX à la direction de la *Sapienza* lors des troubles révolutionnaires de 1860 à Rome et y resta jusqu'en 1870. En 1879 Léon XIII le nomma archevêque de Oristano. A la fin du siècle, on peut signaler Bonfiglio Troscia † 1891, auteur de quelques œuvres ascétiques et le saint frère Antonio M. Pucci † 1892 dont on garde une correspondance et quelques textes de sermons publiés lors de sa canonisation. Bon orateur, Giuseppe Bocasso † 1895 publie, entre autres, *L'Ordine dei Servi di Maria studiato nella sua istituzione e nel suo spirito* (Imola, 1895). Son contemporain Carlo Bayma † 1902 publia *La devozione alla B.V. Addolorata nell'Ordine dei Servi* (Turin, 1898).

Agostino M. Morini † 1909 participa à l'extension de l'Ordre en Angleterre et aux États-Unis ; on lui doit des études sur les fondateurs (Sienne, 1888) et sur l'histoire du culte de l'*Addolorata* (Rome, 1893 ; Imola, 1898). Avec P.-M. Soulier † 1924, il commença les *Monumenta Ord. Servorum S. Mariae.* Soulier est l'initiateur de l'historiographie moderne de l'Ordre ; on lui doit l'essentiel de ce que les MO ont publié entre 1897 et 1924, les biographies de Filippo Benizi (Rome, 1885) et des Sept Fondateurs (Rome, 1888), et une *Retraite des Serviteurs de Marie* (Paris, 1923).

Au 20e siècle, l'Ordre, numériquement assez réduit, est en nette reprise. Ses publications continuent les traditions ; ainsi dans le domaine de la dévotion à l'*Addolorata.* Rappelons les noms de S.-M. Ledoux, J.-P. Moser † 1924, J.-M. Dourche † 1931 et surtout du cardinal A.-H. Lépicier † 1936 (DS, t. 9, col. 679-81) qui fut prieur général de 1913 à 1920 ; à ce titre il fit publier un *Manuale per i Fratelli laici* (1916) et un autre pour les clercs (2e éd., 1951). Aux États-Unis, John M. Simon † 1929, Ambros M. Mayer † 1971 et James M. Keane † 1975, initiateur de la *Novena Our Lady of Sorrows* (Chicago). Et encore les italiens Giuseppe M. Albarelli † 1942, Tommaso M. Bartolomei † 1967, philosophe et mariologue, Luigi M. Pazzaglia † 1972, orateur et connaisseur de la littérature mariale italienne. En Angleterre Hilary M. Morris † 1982.

Gesualdo M. Rocca † 1955 est un dogmaticien. Gabriele M. Roschini († 1977 ; DS, t. 13, col. 981-84) est le fondateur de la revue *Marianum* et de la faculté de théologie du même nom.

La mariologie connaît un renouveau évident. Lépicier publie en 1901 la première édition de son *Tractatus de beatissima Virgine.* En 1904 le prieur général Stagni invite officiellement les Servites à l'étude de la théologie mariale ; Lépicier en fait autant en 1917. En 1938, date d'une réorganisation des études, le prieur général Alfonso M. Benetti † 1958 annonce la fondation de la revue *Marianum* (Rome, 1939 svv) dans le but de rassembler les efforts en ce domaine. En 1960 la congrégation pour l'éducation catholique approuve l'*Institutum Mariologiae,* ouvert à tous pour étudier et promouvoir le rôle de Marie dans l'économie du Salut. On peut voir dans ces fondations une preuve de la fidélité de l'Ordre à sa vocation originelle.

Giuseppe Maria BESUTTI.

SERVITEUR DE YAHWÉ. Voir art. SERVICE I, 4 (*supra,* col. 686-89).

SERVITUDE (SAINT ESCLAVAGE). – Les termes « servitude », « esclavage » apparaissent de nos jours plutôt désuets pour exprimer nos relations avec Dieu, le Christ, Marie. Cette terminologie fut pourtant assez largement employée, aux 16e et 17e siècles surtout, pour qualifier ces relations. Quelles sont les origines de ce vocabulaire et quel sens lui donna-t-on ? Quelles sont les principales dévotions qui ont paru au cours de l'histoire spirituelle ? Voilà l'objet de cet article.

1. **Origines du vocabulaire.** – Les termes « servitude », « esclavage » ont été choisis en référence symbolique à l'esclavage réel (DS, art. *Esclave*), comme déjà saint Paul le fait dans *Rom.* 6,15-20. Dans la Bible, l'hébreu *'ebed,* le grec *doulos,* la traduction latine *servus,* désignent une relation de totale dépendance ; dans la vie sociale, il s'agit de l'esclave, avec la fréquente nuance d'esclave faisant partie de la famille ; dans le domaine de la foi, l'expression connote la relation du croyant à Dieu. Voir art. *Service* I, *supra,* col. 679-91.

La référence au servage du moyen âge est, plus que celle à l'esclavage antique, utile pour comprendre l'utilisation de nos termes au 16e siècle. L'Église médiévale avait ses serfs, attachés aux terres d'un diocèse, d'une abbaye, d'un monastère. Il y avait des serfs volontaires : victimes de la pauvreté ou de quelque nécessité, ou désireux de faire leur salut de cette manière, des personnes libres se donnaient à un monastère et devenaient serves de l'Église.

Ainsi s'expliquent l'acte de servage d'un Marinus (Pierre Damien, *Op.* 33, 4, PL 145, 566-67), d'un Gautier de Bierbeek († v. 1222 ; AS *Janvier,* t. 2, Anvers, 1643, p. 448), et l'oblation d'Odilon de Cluny, faite la corde au cou : « O piissima virgo et mater Salvatoris... ab hodierna die et deinceps me in tuo servitio habeto... tanquam proprium servum tuo mancipatui trado » (*Vita* II, 2, PL 142, 915d-916a).

La terminologie « servus, servitio Mariae » s'est développée en Orient comme en Occident. Citons quelques exemples. Romanos le Mélode, vers 500, salue la Vierge « espoir de tes serviteurs » (*oiketoôn* ; Hymne 13 sur la Nativité, 4, 13, SC 110, p. 146). Un sermon pseudo-augustinien (195, 2, PL 39, 2108), africain sans doute et d'avant 600 (Barré, *op. cit.,* p. 22), s'adresse à celle qui est l'Épouse du Seigneur : « Ignosce, mihi, quod audeam servus, atque utinam vel bonus, et non etiam inutilis et malus servus, et ideo malus servus, quia non tecum cum tremore loquor ut servus ; ignosce ergo mihi quod audeam cum sponsa Domini mei confabulari... »

Il faut retenir l'influence, en Orient, de Jean Damascène † 749 qui se déclare « le serviteur pécheur (*doulou amartôlou*) de la fille de Joachim et Anne, sa souveraine (*despoina*) » (*in Nat. B.M.V.* 12, PG 96, 680). En Occident, Ildefonse de Tolède † 667, qui devait connaître le Ps.-Augustin africain, supplie Dieu, le Christ Seigneur, qu'il lui accorde de servir sa Mère pour le servir (*De virg.* 12, PL 96, 106). Il s'adresse aussi à Marie : « Je suis ton serviteur, car ton Fils est mon maître. Tu es ma souveraine (*domina*) car tu es la servante de mon maître ... Je suis devenu ton serviteur, car tu as été faite la mère de mon créateur ». La liturgie mozarabe contient les prières dues à Ildefonse : « que nous vivions à jamais en ta servitude » (*Oracional Visigótico*, éd. J. Vivés, Barcelone, 1946, p. 75).

L'influence féodale se reconnaît dans la « Compagnia de'Raccommandati di Madonna Santa Maria » fondée en 1264, connue comme la confrérie romaine du gonfalon ; le « recommandé » était « le vassal qui prêtait l'hommage-lige à son suzerain » (DS, art. *Confréries*, t. 2, col. 1475). La transformation spirituelle est manifeste dans les ordres religieux. Ils dédient leurs maisons, leurs églises, à Notre Dame (en particulier les Cisterciens). Les Dominicains faisaient profession « d'obéissance à Dieu et à la Bienheureuse Marie » (dans *Maria*, t. 2, p. 743 ; le P. Duval donne d'autres détails). Marie prend (*mancipavit*) les Carmes pour son culte (p. 847). L'Ordre des Servites commença à Florence (1233) : l'admiration populaire les appela « servi di Maria », nom qui leur resta : « ordo Servorum Mariae » (cf. *supra*, art. *Servites de Marie*).

Le terme *servus* devint ainsi un terme d'hommage humble et soumis pour désigner nos rapports avec Dieu ou avec les saints patrons et patronnes d'églises, avec Notre Dame en particulier. Notons que les termes *servus Dei* et, pour les papes, *servus servorum*, après avoir été des termes d'humilité, devinrent des termes protocolaires (DACL, t. 15, col. 1360).

Saint Thomas d'Aquin résume cette tradition quand il définit notre relation à Dieu, Créateur Souverain, comme une *servitude* (*Summa theol.* 2ª 2ae, q. 81, a.1, ad 3), et précise que cette religion n'est vertu que si elle est volontaire ; ce qui, dans sa pensée, se réfère à la charité (a.2, ad 2).

Au 16e siècle, la référence directe à l'esclavage demeure à travers les allusions à la lettre S et au clou marqués au fer rouge sur le front des esclaves. Mais, à la suite de Pedro de La Serna et Melchor de Cetina, on retiendra la distinction entre trois sortes d'esclaves pour ne garder que le symbolisme de l'appartenance libre et totale à Dieu, au Christ, à Marie (cf. *infra*).

Voir *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 2, Paris, 1952. – H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963. – J.A. de Aldama, *Cultus marianus servitutis a primordiis usque ad sanctum Anselmum Cantuariensem*, dans *De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 4, Rome, 1972. – DS, t. 10, art. *Marie*, col. 439-40.

2. **L'esclavage marial.** – 1° Origines. – La dévotion explicite de l'esclavage marial est née en Espagne (DS, t. 4, col. 1135-36). Une franciscaine de l'Immaculée Conception, Ines Bautista de San Pablo, fonda la première confrérie des esclaves de la Mère de Dieu, en l'honneur de l'Assomption, dans le monastère de Sainte-Ursule d'Alcalá de Henares avec cinq religieuses, ses propres sœurs. C'était entre 1575 et 1595. Elle obéit, disent les biographes, à une « impulsion intérieure ». Toutes les moniales du couvent ne la suivirent pas d'abord, se méfiant d'une « chose nouvelle ». La confrérie fut ouverte aux laïcs. Le registre de la confrérie (*Libro de la Esclavitud*) indique la date de l'érection canonique : le 2 août 1595.

Le premier règlement est perdu, sans doute parce qu'il fut remplacé par celui du franciscain Juan de los Angeles, qui dit avoir fait peu de corrections dans sa mise en ordre : *Cofradía y devoción de las esclavas y esclavos de nuestra Señora la Santísima Virgen María* (1608 ? ; éd. par J.B. Gomis, *Místicos Franciscanos españoles*, coll. BAC, t. 3, Madrid, 1949, p. 691-701). La rédaction définitive est due au franciscain Melchor de Cetina, *Exhortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios*, ch. 12 (Alcalá, 1618 ; éd. Gomis, p. 805-09 ; cf. Ordoñez Marquez, cité *infra*, p. 234).

La spiritualité primitive de l'esclavage marial apparaît dans les écrits de Juan de los Angeles (1536-1609 ; DS, t. 8, col. 259-64), qui visita le couvent de Sainte-Ursule en 1608. Il utilise le terme esclave à cette date : dans la réédition de son *Manual de vida perfecta*, il insère un 6e dialogue sur les mystères du rosaire, dans lequel il s'offre en esclave au Christ et à Marie : « O Jésus, par ta très sainte Mère, je te supplie, puisque je suis tien, de me recevoir en ta maison, à ton service ; je me présente à toi et je m'offre à toi comme ton perpétuel esclave » (dialogue 6, 2e décade, 3e méditation ; éd. Gomis, p. 651). Le terme est déjà présent dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola : on contemple la nativité du Christ en se considérant comme un « esclavito » de Marie, de Joseph et de l'Enfant (n. 114). Juan de Avila, de son côté, fait dire à la Vierge Marie qu'elle priait le Seigneur pour être « l'esclave de cette jeune dame qui doit concevoir et enfanter en restant vierge ; il est plus estimable d'être sa servante et esclave que d'être la souveraine du monde entier » (Sermon 75 sur saint Joseph ; *Obras completas*, coll. BAC, t. 3, Madrid, 1970, p. 262).

La lettre dédicatoire de la *Cofradía* de Juan, adressée à l'abbesse et aux moniales « esclaves de la Très sainte Vierge notre Souveraine et consacrées à sa très pure conception » (Gomis, p. 691), est la première esquisse de la spiritualité de l'esclavage marial. A leur titre d'épouses du Christ, les religieuses veulent ajouter celui d'esclaves de sa sainte Mère (p. 692). « D'où vient un si grand honneur pour un titre si infâme selon les lois de ce monde ? ». Il vient de la Vierge même et de son Fils ; la spiritualité de la servitude a son fondement dans la Parole de Dieu, lorsque Marie se dit servante (*Luc* 1,38) : « lorsque le Verbe de Dieu prit possession de son cœur, s'élança en ses entrailles et se fit son fils... *Ecce ancilla Domini* !... O chose grande ! D'abord esclave, avant d'être mère ? De fait, elle ne serait pas mère si elle ne s'était pas reconnue esclave ; car c'est l'humilité de la Vierge, pleine de foi, qui conçut le Verbe de Dieu ». Le titre d'esclave du Seigneur ne contredit nullement la suprême dignité de la Mère du Créateur. Car le Fils de Dieu a lui-même déclaré par son prophète : « Ego servus tuus et filius ancillae suae » (*Ps.* 115,16) ; et selon saint Paul : « Il s'est anéanti prenant la forme d'esclave » (*Phil.* 2,7). Juan remercie le Christ d'avoir voulu inaugurer le saint esclavage : « Je te rends grâces, Seigneur, Toi qui, pour libérer les esclaves, es entré dans ce monde en forme d'esclave, et je rends grâces à la Vierge Marie qui fut le moyen de cet esclavage... Bienheureuse esclave, toute de Dieu et toute pour Dieu » (p. 692-93).

Les statuts de la confrérie sont simples. A côté des moniales, il y a place pour les laïques des deux sexes. Les

membres font des aumônes pour faire célébrer des messes. La supérieure des religieuses dirige la confrérie et on élit trois officières pour l'assister. Les statuts n'obligent pas sous peine de péché. Les membres signent un registre comme « esclaves de la Mère de Dieu ». Ils disent le rosaire ou le chapelet chaque jour et se préparent à la fête de l'assomption durant une neuvaine en pratiquant l'exercice de la « couronne de fleurs » (cf. Gomis, p. 698) ; il n'est fait aucune mention de porter des chaînes. Melchor de Cetina, dans son *Exhortación,* donnera d'autres exercices de dévotion (Gomis, p. 809-17). Voir J.A. de Aldama, *La formula de consagración a Nuestra Señora de la Cofradía esclavista de Alcalá,* dans *Salmanticensis,* t. 6, 1959, p. 477-81.

Avant de citer les autres manifestations de servitude mariale en Espagne, remarquons que dans le même monastère de Sainte-Ursule d'Alcalá une autre confrérie fut fondée en 1619 : celle des esclaves de la Vierge en l'honneur de ses douleurs (*Esclavitud de los Dolores*) ; elle fut approuvée par Innocent XI en 1685, alors que la première ne le fut qu'en 1730 (Gomis, p. 689).

2° Développements. – 1) *En Espagne.* – Les confréries de l'esclavage marial se multiplièrent assez vite, suscitant une littérature. On peut repérer la chronologie des fondations et des écrits. La diffusion simultanée est due en partie à l'émulation entre les ordres religieux.

Notons d'abord que l'augustin Luis de Montoya († 1569 ; DS, t. 10, col. 1695-96) aurait composé un opuscule, *El esclavillo de la Virgen,* que son confrère Alejo de Meneses † 1617 se proposait de publier avec sa biographie d'Alonso de Orozco ; cette biographie n'a pas été imprimée (cf. G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la Orden de San Agustín,* t. 5, Madrid, 1920, p. 432 et 597).

Vers 1606 : un texte intitulé *Esclavitud de Nuestra Señora que se exercita en el santo noviciado de los descalzos carmelitas de San Pedro de Pastrana* se trouve imprimé dans l'édition de Madrid, 1677, de l'*Instrucción de novicios* de Juan de Jesús María Aravalles († 1609 ; DS, t. 8, col. 575-76).

1612 : le bénédictin Antonio de Alvarado (DS, t. 1, col. 403-05) fonde en son monastère de Saint-Benoît à Valladolid la confrérie des « Esclavos de la SS. Virgen Desterrada » ; ce titre de « Vierge exilée » indique qu'il s'agit d'honorer Marie exilée en Égypte. Le but de la confrérie est d'inciter les cœurs à se consacrer à elle, à dépendre d'elle ; et comme le Christ ne se contente pas d'être appelé Seigneur mais demande un vrai service, de même il ne suffit pas de se dire les esclaves de Marie ; elle demande que « nous vivions comme tels et accomplissions les obligations des esclaves ». Alvarado insiste visiblement sur la pratique intérieure de la dévotion : une véritable union à Marie, sans que ce terme soit utilisé. Alvarado publia une *Guía de los devotos y esclavos de la Virgen María Desterrada* (Valladolid, 1613) qui comprenait une partie concernant les « esclaves du Saint-Sacrement » (rééd. Lerida, 1916).

1614 : une *Cartilla de esclavitud de los esclavos de Nuestra Señora con sus indulgencias* fut imprimée à Saint-Jacques-de-Compostelle, chez Juan Pacheco, pour les Dominicains de Pontevedra ; aucun exemplaire ne subsiste ; ce fut peut-être une réimpression de l'opuscule de Juan de los Angeles (A. López, *La imprenta en Galicia. Siglos XV-XVIII,* Madrid, 1953, p. 95, n. 14).

1615 : l'influence des Mercédaires (DS, t. 10, col. 1030-38) a-t-elle joué un rôle ? Saint Pierre Nolasque, en 1218, fonda « l'Ordre de la Vierge Marie de la Miséricorde pour la rédemption des captifs » (chrétiens faits prisonniers et esclaves par les « Sarrasins »), afin de sauver leur foi en péril. Le rachat était un contrat par lequel l'esclave ainsi délivré reconnaissait Notre Dame de la Merci comme sa Souveraine qui le rachetait (L. Aquatias, *op. cit.,* p. 509). L'image de Notre Dame porte en banderole l'adage « Tibi servire, libertas » (p. 511). Le mercédaire Pedro de la Serna (DS, t. 9, col. 323-25) publia, en 1615, à Séville, des *Estátutos y Constituciones que han de guardar los esclavos de Nuestra Señora de la Merced,* pour unifier (sur la demande du maître général Felipe de Guimerán) l'apostolat de son Ordre auprès de groupes du Saint Esclavage, qui se multipliaient dans les maisons des Mercédaires (cf. document de 1615 cité dans Aquatias, p. 519).

Pedro de la Serna remarque lui aussi que le titre d'esclave peut scandaliser. Mais il reprend la distinction – qui va devenir classique – entre trois sortes d'esclaves : les esclaves de corps, ceux de l'âme (esclaves du démon, du monde, de la chair), enfin les « nobles et heureux esclaves... qui ne sont pas forcés, car ils servent librement » ; ainsi « les esclaves de Dieu et de sa sainte Mère ». Servir Dieu, c'est régner. Marie a plu au Seigneur parce qu'elle s'est déclarée « l'esclave du Seigneur ». Bien plus, Jésus a voulu prendre la forme d'esclave ; il n'est pas venu pour être servi, mais pour servir. La dignité de Mère de Dieu est grande ; et pourtant Marie est plus heureuse d'être l'esclave du Seigneur (cf. L. Aquatias, *Piedad mariana en la orden... de la Merced,* dans *Alma Socia Christi,* t. 7, Rome, 1952, p. 491-582).

1611/1616 : le trinitaire Simón de Rojas (cf. sa notice *infra*) connut l'œuvre de Pedro de la Serna ; car il dut l'approuver le 20 novembre 1614 (Aquatias, cité *supra,* p. 517). Il fonda la fameuse confrérie des esclaves de l'*Ave Maria,* approuvée par Paul V en 1616. Le roi, son fils (futur Philippe IV), les infants Carlos et Fernando, les infantes Margarita et Maria furent les premiers à s'inscrire et à porter les chaînes, signes de leur oblation (selon les indications de Bartolomé de los Rios, *De Hierarchia Mariana,* cité *infra,* II, ch. 7, p. 118-20 ; cf. Gutiérrez, cité *infra,* p. 341-43). C'est la première mention de chaînes. – Voir G.M. Vergara, *Historia de la Real Congregación de Esclavos del dulce nombre de María desde su fundación en Madrid el 21 de noviembre de 1611...,* Madrid, 1931.

1618 : à la demande des moniales de Sainte-Ursule d'Alcalá, le franciscain Melchor de Cetina publie à Alcalá un exposé (12 chapitres) des fondements de la dévotion mariale qui s'adressait à tous les chrétiens pour les inviter au saint esclavage, et aussi pour promouvoir la dévotion du samedi en l'honneur de Notre Dame : *Exhortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios, que todos los Christianos deven tener : especialmente los que con deseo de más servirla se le han ofrecido por esclavos, con un devoto exercicio para los sabados, y para las fiestas de nuestra Señora* (éd. Gomis, citée *supra,* p. 721-817). Quelles sont les raisons de la dévotion à la Vierge, telle qu'on la trouve dans la doctrine des saints (p. 730) ? C'est d'abord l'excellence de la Mère de Dieu (ch. 1). Ensuite, la dévotion est par elle-même signe de prédestination, le moyen le plus efficace pour parvenir à la gloire du ciel (ch. 2, p. 739). De plus, Dieu nous a donné la Vierge comme notre mère pleine de miséricorde, selon la révélation de *Jean* 19,26-7 (ch. 3, p. 744-46). Marie nous a réengendrés à une vie nouvelle, spirituelle

(*reengendradora nuestra*, p. 748). En outre, elle est notre avocate qui intercède pour nous et écrase la tête du serpent (*Gen.* 3,15). Nous faisons notre salut en étant « serviteurs, esclaves, dévots à la Reine du ciel » (ch. 4, p. 754-55). Une des principales raisons de la dévotion est que Dieu a donné à sa mère pouvoir sur toutes les créatures (ch. 5, p. 756) : elle est Notre Dame. Le service le plus agréable à cette Souveraine, est de l'imiter autant que nous le pouvons (ch. 6, p. 761).

Cetina introduit l'exemple, souvent repris, de Gautier de Bierbeek et cite Césaire d'Heisterbach qui écrivit vers 1219-30 (*Dialogus miraculorum*, Dist. 7, ch. 37, éd. J. Strange, t. 2, 1851, p. 51) : Gautier se dédia à la Vierge, se mettant une corde au cou et s'offrant à l'autel de Marie comme « serf de la glèbe » ; ce que Cetina traduit par « esclave perpétuel » (p. 770). Le ch. 10 recommande la dévotion au nom de Marie ; les esclaves de la Vierge le porteront en leur cœur par une constante méditation (p. 798) ; ce que nous retrouvons dans la confrérie de Simón de Rojas. Le ch. 11 inaugure les listes d'*ejercicios* intérieurs et extérieurs pour honorer, servir Notre Dame et être son esclave. L'insistance est mise sur la prière et les dispositions intérieures. La première pratique est d'écouter l'ordre donné par Marie aux serviteurs de Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira » (*Jean* 2,5) ; faire la volonté de Notre Dame, c'est accomplir la volonté de Dieu, car elle fut tellement « ajustée à celle de Dieu » qu'elle n'a jamais commis la moindre faute (p. 801). Au 12e et dernier chapitre de son traité, Cetina améliore les statuts que le P. Juan avait révisés, mettant en relief la spiritualité du saint esclavage ; et il formule l'acte de consécration (p. 807) :

« Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et notre Souveraine ; moi (un tel), le moins digne d'être compté au nombre de vos esclaves et d'être reçu comme tel, mais confiant en votre immense miséricorde et poussé par le désir de vous servir, je m'offre en ce jour, comme votre serviteur et esclave, en présence des saints archanges... et de toute la cour céleste que je convoque comme témoins de cette oblation par laquelle je m'offre comme votre esclave et vous choisis comme ma Souveraine, Patronne et Avocate. Je me propose fermement de vous honorer, servir, de vous obéir et d'obtenir que beaucoup d'autres vous servent et vous obéissent. Et vous, pieuse Mère de miséricorde, humblement, je vous prie et supplie, par le très précieux sang que votre Fils, mon Seigneur Jésus Christ, a versé pour moi : recevez-moi au nombre de vos esclaves et dévots ; rectifiez à votre service toutes mes actions, paroles, pensées... » (cf. J. Ordoñez Marquez, *La cofradía de la esclavitud en las Concepcionistas de Alcalá : grupo devocional..., consagración mariana personal... o forma cualificada de perfección cristiana...?*, dans *Estudios Marianos*, t. 51, 1986, p. 231-48).

2) *Hors d'Espagne.* – a) Vu l'extension de la confrérie en Espagne, Simón de Rojas voulut l'implanter *aux Pays-Bas*, alors dépendants de la couronne d'Espagne. Ne pouvant le faire par lui-même, ni par son ordre, il demanda à un espagnol ermite de Saint-Augustin établi aux Pays-Bas, *Bartolomé de los Rios* († 1652 ; DS, t. 9, col. 1013-18), son ami et disciple, d'établir là-bas la confrérie. Ce fut seulement le 15 août 1626 que la confrérie fut érigée canoniquement au couvent de Saint-Augustin à Bruxelles (Gutiérrez, cité *infra*, p. 362). Urbain VIII l'approuva (*sub titulo Mancipiorum, seu captivorum B. Mariae Virginis*) le 20 juin 1631, avec concession d'indulgences.

La liste des esclaves de Marie commençait par le nom de l'infante Isabel ; on y trouve les noms de « Marie, reine de France et Navarre, mère du Roi, esclave de la très glorieuse Vierge Marie, Mère de Dieu, notre Dame » et de « Marguerite de Lorraine, duchesse d'Orléans, femme de Monsieur, frère unique du roi de France... » ; ceux des évêques de Belgique, etc.

Après avoir publié, d'abord anonymement puis sous son nom, quelques opuscules promouvant la dévotion, Bartolomé de los Rios publia à Anvers, en 1641 ses *De Hierarchia Mariana libri sex...*, volumineux ouvrage exposant la doctrine et les pratiques de la dévotion de l'esclavage marial, avec un exposé historique de la confrérie de l'Ave Maria et un commentaire détaillé des statuts ; il a pu utiliser M. de Cetina, mais sur des bases nouvelles. Il explique lui-même (I, ch. 1, p. 1) qu'il s'inspire des œuvres de Denys l'Aréopagite qu'il cite en latin, en se référant à la traduction du jésuite belge Balthasar Corderius (p. 2) qui venait d'être publiée à Anvers en 1634 (Migne, PG 3 et 4). Pourquoi pouvons-nous nous constituer les esclaves de la Vierge Marie ? C'est qu'elle constitue dans l'univers des esprits créés une hiérarchie à part, la plus proche de Dieu, au-dessus des hiérarchies angéliques (ch. 2, p. 3). Parmi les auteurs cités, il y a Gerson, qui dans son commentaire sur le Magnificat utilisait également l'idée hiérarchique dionysienne pour attribuer à « la Vierge seule, la seconde hiérarchie, au-dessous de Dieu Trine et Un, Hiérarchie suprême » (cf. *Collectorium super Magnificat*, dans *Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 8, Paris, 1972, p. 233).

Pour entrer dans la confrérie (IV, ch. 6, p. 291), il fallait d'abord s'inscrire dans le registre des membres, se confesser, participer à une Eucharistie ; puis, à genoux devant une image de la Vierge, se mettre une chaînette sur le corps, ou des entraves, en signe d'esclavage ; on recevait alors le chapelet (*corona*) de douze étoiles (pour honorer les 12 privilèges que les Trois Personnes Divines ont conférés à Marie, par la récitation de trois Pater et douze Ave Maria ; I, ch. 11, p. 27b) et le rosaire de la confrérie (72 grains pour honorer, par les deux seuls mots Ave Maria, les 72 ans que Marie vécut sur terre ; avec six grains plus grands pour dire : « Ave Maria, gratia plena » ; IV, ch. 11, p. 308). Enfin on lisait la prière par laquelle on s'offrait comme esclave, propriété (*mancipium*) de la Mère de Dieu ; le terme « se consacrer » n'est pas employé. Le texte ressemble à celui de M. de Cetina :

« ...O Vierge, moi, aujourd'hui je te choisis comme Souveraine, Reine et Impératrice, et je me reconnais moi-même comme étant vraiment ton serviteur et ton esclave (*servum et mancipium*) ; je te supplie et adjure par la Majesté de ton nom très doux de Marie, qui veut dire Souveraine, de m'admettre en ta famille pour te servir avec l'humilité de l'esclave et l'affection d'un fils ; et comme signe de mon admission, daigne en imprimer dans mon cœur les marques, non celles du sigma et du clou qu'on inscrivait cruellement sur le front des esclaves, mais les mots très suaves par lesquels l'Ange t'a saluée : *Ave Maria...* ; que ma volonté ne perde jamais le désir le plus ardent de te servir, Reine et Souveraine d'incompréhensible majesté, jusqu'à mon dernier soupir... »

Les constitutions et leurs commentaires détaillent une vie basée sur la prière (invitation à « entendre » la Messe chaque jour ; IV, ch. 6, p. 291), les vertus chrétiennes, la pratique de la dévotion mariale ; les confrères se saluent par l'*Ave Maria* et la réponse : *Gratia plena*, car les noms de Jésus et de Marie sont inscrits dans les cœurs des « serviteurs bons et filiaux de la Mère de Dieu » (p. 293). La servitude est aussi amour. Marie n'est pas seulement une souveraine, mais notre Mère. En bref, Rios enseigne la vie chrétienne que les chrétiens fidèles peuvent pratiquer dans le monde où ils vivent ; en général, des gens de condition sociale élevée.

Sur B. de los Rios, voir sa notice et sa bibliographie ; – A. Gutiérrez Salvador, *La esclavitud mariana en sus fondamentos teológicos y forma ascético-mística e histórica, según el B. Montfort y según el P. Rios,* Madrid, 1935 ; augmenté, 1945 ; – Fl. Agudelo, *Naturaleza de la esclavitud mariana según el P. de los Rios y San Luis Maria de Montfort,* Bogota, 1958 ; – D. Fernández, *La esclavitud mariana en la obra del P. B. de los Rios, su influjo en la espiritualidad francesa,* dans *Revista Agustiniana,* t. 25, 1984, p. 439-84.

b) *Expansion* hors des Pays-Bas. – La confrérie fut adoptée dans les 21 couvents des Augustins de la province de Cologne. La dévotion se répandit en Allemagne par l'intermédiaire surtout des Jésuites et de leurs congrégations mariales. Elle passa en Pologne à la suite d'une visite en Brabant du prince Ladislas (1624/25).

Quant aux écrits qui traitent de la dévotion, tout en se rattachant à Los Rios, on peut tracer un lien entre le prince Ladislas et le jésuite polonais Fr. Fenicki († 1652 ; DS, t. 5, col. 170-72), auteur d'un *Mariae mancipium sive modus tradendi se in mancipium Deiparae Virginis* (Lublin, 1632, 170 p., traduit en polonais et publié la même année et au même lieu par son confrère J. Chomentowski ; cf. DS, t. 12, col. 1876-77). En Allemagne rhénane, le jésuite M. Sandaeus (DS, *supra,* col. 311-16) insère une trentaine de pages de l'ouvrage de Fenicki dans la 2e éd. de son *Mariae creaturarum Dominae mancipium..* (Cologne, 1634, p. 242-84).

Même si on peut trouver des allusions à la confrérie de B. de los Rios, il ne semble pas qu'il y ait dépendance nette dans un petit manuel intitulé *Esclavage des dévots de la B.V. Marie...* (Liège, 1629, 24 p.) destiné aux congréganistes de Huy ; l'auteur, qui garde l'anonymat, pourrait être le jésuite Ph. de Berlaymont † 1637 (éd. P. Delattre, RAM, t. 30, 1954, p. 348-60). Quelques années plus tard, le jésuite M. Couvreur († 1648 ; DS, t. 2, col. 2461-62), qui fut un temps à Huy, évoque en 1634 la « dévotion de l'esclavage » : il semble faire allusion à la confrérie de Los Rios.

En Italie non plus, il ne semble pas qu'il y ait lien direct avec la confrérie des Pays-Bas. Le théatin Francesco Olimpio († 1639 ; DS, t. 11, col. 764-65) publie dès 1627 à Palerme son *Breve esercizio da farsi da quelli li quali vivono sotto il titulo di Schiavi incatenati della Madre di Dio Maria* (voir Fr. Andreu, *I teatini e la schiavitù mariana,* dans *Regnum Dei,* t. 8, 1952, p. 4-20). – Sur l'ordre des Servites de Marie et leur influence, voir DS, *supra,* col. 695-730. – Cf. aussi art. B. Pierotti, DS, t. 12, col. 1451-52.

Sur l'esclavage marial, voir : DS, t. 10, col. 461-62. – T. Echevarria, *Bibliografía esclavista,* dans *El Iriz de Paz* (Madrid), t. 39, 1922 ; 16 avril 1942, p. 247. – N. Pérez, *La esclavitud de Nuestra Señora según los antiguos ascetas españoles,* Madrid, 1929 ; *La esclavitud de amor, perfectísima devoción a la SS. Virgen,* dans *Estudios Marianos,* t. 8, 1949, p. 396-403. – J.B. Gomis, *La esclavitud mariana según el P. Fr. Juan de los Angeles,* dans *Verdad y Vida,* t. 4, 1946, p. 259-86 ; introd. dans ses *Místicos Franciscanos españoles,* cité *supra,* p. 685-89, 705-20. – A. Duval, *Auteurs espagnols du 16e siècle,* VSS, 1948, p. 449-80. – G. Calvo Moralejo, *La esclavitud mariana y su origen concepcionista,* Burgos, 1976 ; *Fray Melchor de Cetina, el primer teólogo de la « Esclavitud mariana »,* dans *Estudios Marianos,* t. 51, 1986, p. 249-71. – J. Ibañes et F. Mendoza, *Consacración mariana y culto de esclavitud a María, ibid.,* t. 51, 1986, p. 163-71. – G. Rovira Tarazona, *La tradición española en las Consagraciones mariales del barroco austro-alemán, ibid.,* p. 273-83.

Voir *Maria,* éd. H. Du Manoir, 8 vol., Paris, 1949-1971 (table, *Esclavage,* t. 8, p. 143).

3. **Bérulle et le vœu de servitude.** – En 1620 Bérulle recevait l'approbation de divers évêques et théologiens (cf. *Œuvres* de Bérulle, éd. Migne, 1856, col. 631-38) pour deux textes de dévotion : « Vœux ou élévations à Dieu, sur le mystère de l'Incarnation » avec deux sous-titres qui les précisent : « pour s'offrir à Jésus en l'état de servitude qui lui est due, en suite de l'union ineffable de la Divinité avec l'humanité » ; et « pour s'offrir à la Très-Sainte Vierge, en l'état de dépendance et servitude que nous lui devons en qualité de Mère de Dieu, et comme ayant une puissance spéciale sur nous en suite de cette qualité admirable » (*Œuvres,* 1e éd., Paris, 1644, p. 410-26 ; éd. Migne, col. 625-32). Ces textes ont une histoire, douloureuse pour leur auteur, et difficile à retracer. Dans le *Narré sur les Élévations,* n. 1 (*Œuvres,* 1e éd., p. 384), Bérulle se réfère à « un petit Mémorial » écrit « il y a dix ou douze ans ». Ainsi, vers 1612 déjà, il avait rédigé un vœu semblable. Pourquoi ? Selon P. Cochois, Bérulle aurait eu, au sujet de sa vocation, dès 1602, puis en 1607, une révélation d'ordre mystique. D'autre part, c'est peu après 1612, qu'il écrivit un vœu de servitude à Jésus, dont on conserva l'autographe :

« Je fais vœu à Dieu de servitude perpétuelle à Jésus-Christ, à son humanité déifiée et à sa divinité humanisée, et ce, selon l'intention de notre Révérend Père Supérieur, et par ainsi en l'honneur de l'unité du Fils avec le Père et le Saint-Esprit, et de l'union de ce même Fils avec cette nature humaine, qu'il a prise et jointe à sa propre personne, j'unis et je lie mon être à Jésus et à son humanité déifiée, par le lien de servitude perpétuelle... » (éd. Migne, col. 627).

Cette oblation révèle une inspiration dionysienne et correspond à l'ordre social dans lequel vivait Bérulle. Les « hiérarchies célestes » du Pseudo-Denys se continuent sur terre : du roi à la noblesse, puis au peuple. Mais Bérulle contemple surtout l'univers spirituel dans lequel Dieu, hiérarque suprême, illumine les ordres qu'il crée et les fait dépendre les uns des autres. Bérulle y voit sa propre vocation (et celle des prêtres, de l'Oratoire) : une direction spirituelle hiérarchisée ; de là, la mention de faire le vœu, « selon l'intention de notre Révérend Père Supérieur », référence à son propre rôle de « hiérarche » de l'Oratoire. Dans ce vœu, Marie n'était pas mentionnée. Mais deux ans après, Bérulle demande à ses premiers disciples, à l'Oratoire, de faire d'abord leur vœu d'esclavage à Marie (8 septembre 1614), et plus tard, à Jésus, en une fête qu'il créa : la solennité de Jésus pour le 28 février, en 1615.

Les tribulations de Bérulle, au sujet de son vœu, commencèrent alors. Il propageait son vœu d'esclavage au Carmel. Le 17 avril 1614, il fut nommé visiteur du Carmel à perpétuité ; le 5 juin 1615, il imposa à toutes les sœurs le vœu de servitude à la Mère de Dieu. Ses deux co-visiteurs et des Carmélites (sa propre cousine Marie de l'Incarnation, l'ancienne Mme Acarie) s'y opposèrent. La question devint doctrinale ; on se méfiait de toute spiritualité à tendance dionysienne. En 1620 (l'année des approbations), les Carmes déchaux accusèrent Bérulle d'hérésie, mais cette fois pour son insistance sur le Christ en son humanité.

Dans cette situation nouvelle, Bérulle prépara sa défense, avec son ami Jean Duvergier de Hauranne, un connaisseur érudit des Pères (cf. Cognet, p. 320 svv). En février 1623, il put publier le *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de*

la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable. Il y ajouta la formule des vœux déjà approuvée en 1620. Ce sont des « vœux ou élévations à Dieu », un titre qui résume le propos spirituel de Bérulle : ces oblations sont un acte d'union à Dieu dans la foi au pouvoir du Verbe fait chair qui nous élève à lui en nous faisant adhérer aux mystères de sa vie terrestre ; son Incarnation englobe le mystère de la Mère de Dieu.

Après une élévation à la Trinité, au Christ, à Marie, l'oblation elle-même s'adresse d'abord au Christ : « Je m'offre et me soumets, je me voue et me dédie à Jésus-Christ en l'état de servitude perpétuelle... ». L'oblation à Marie est aussi un hommage à la Trinité, à son œuvre en Marie (« Dieu ne commande à rien de plus grand que la Vierge ») et aux « liaisons mutuelles » du Fils de Dieu et de la Vierge ; elle approfondit le vœu au Christ : « ... je me voue et dédie à Jésus-Christ en l'état de servitude perpétuelle à sa très-sainte Mère, la sacrée Vierge Marie, en l'honneur perpétuel et de la Mère et du Fils, et en l'honneur de cette qualité qu'elle a de Mère de Dieu, je me présente à elle en cet état et qualité de servitude ; et je me donne à sa grandeur en l'honneur de la donation que le Verbe éternel lui a fait de soi-même en qualité de Fils, par le mystère de l'Incarnation qu'il a voulu accomplir en elle et par elle » (éd. Migne, col. 625-30).

A quelle profondeur de l'être, Bérulle veut-il atteindre par cette spiritualité de servitude ? A l'état « primitif » de créature, d'*être créé* (*Œuvres de piété* CXXI, éd. Migne, 1147) : « La première sorte de servitude est par l'essence de l'être créé : car toute créature est essentiellement esclave de Dieu, son Seigneur ». Elle est fondée « dans le plus intime de l'être » ; il serait « plus aisé d'effacer (notre) être que (notre) servitude » (CXXII, col. 1149-50). Notre perfection, notre « félicité suprême » est de tendre à Dieu, en vivant nos vraies relations avec lui. « Bénissons Dieu qui nous donne l'être et un tel être qui a rapport à lui et mouvement vers lui » (CXXIV, 10, col. 1155). La grâce se joint à cette nature pour « une création nouvelle », un « nouveau mouvement » vers Dieu (11, col. 1155). Bérulle, par cette spiritualité métaphysique, annonce Maximilien Kolbe.

L'œuvre de Bérulle développe la spiritualité contenue dans ces vœux de servitude (le terme *esclavage* est moins employé). Comme Bourgoing les définit, ils créent un état, « une manière spéciale d'appartenance qui ne consiste pas tant à vouloir, à désirer, à protester cette servitude, qu'en une qualité et disposition permanente que Notre-Seigneur imprime et met en l'âme afin de la rendre sienne par ce titre. Au moyen de quoi l'âme renonce à toute propriété et au droit qu'elle a sur ses actions, même à sa propre liberté, pour se livrer à la puissance et à la souveraineté de Dieu, qui opère cela en elle, et se l'approprie en son être et en toutes ses opérations » (préface de Bourgoing, éd. Migne, col. 87-88). Il ne s'agit plus d'un simple acte ou prière d'offrande (DS, t. 2, col. 1581), mais d'entrer consciemment dans notre vrai état de nature, et aussi de grâce (la grâce baptismale).

Dans sa défense contre les « persécutions », Bérulle explique son « vœu ». « C'est un vœu de la religion de Jésus, dont il est lui-même en sa propre personne l'auteur et l'instituteur, dont la Vierge est la première et la plus ancienne professe, et dont les apôtres sont les premiers et les plus anciens supérieurs » (*Narré,* n. 24, *Œuvres,* 1e éd., p. 399). Référence donc à *Phil.* 2,7 et *Luc* 1,38 ; ainsi qu'au système dionysien de la hiérarchie. Mais Bérulle répond pleinement à ses adversaires quand il identifie son vœu à « la profession solennelle des chrétiens au baptême » (*ibid.*).

Cet état de servitude est marqué en nous par le caractère baptismal. Le vœu de servitude est donc correspondance à la grâce qui nous a rétablis dans cet état. Bérulle prévoit l'objection d'une contradiction avec l'esprit filial : « Cette voie de servitude ne répugne point à la filiation adoptive. Au contraire, elle la contient, elle l'augmente et elle la perfectionne ; car elle est une imitation et expression de la servitude de Jésus qui est Fils et serviteur tout ensemble » (*Narré,* n. 28, *Œuvres,* 1e éd., p. 405).

P. Cochois distingue chez Bérulle deux niveaux dans l'expression de notre totale dépendance envers Dieu : celui du vœu de servitude perpétuelle ; et un autre, plus profond, d'ordre mystique, qui est donc une grâce spéciale à laquelle on peut seulement aspirer (*op. cit.*, p. 103). L'oblation devient supplication à Jésus, à Marie pour cette grâce de l'esclavage mystique ; c'est le cas déjà dans les vœux publiés en 1620 : « Je vous supplie, âme sainte et déifiée de Jésus, de daigner prendre par vous-même la puissance sur moi que je ne vous puis donner, et que vous me rendiez votre esclave en la manière que je ne connais point et que vous connaissez » (éd. Migne, col. 630). Formule semblable pour Marie : « Je supplie la très-sainte Vierge de daigner prendre elle-même la puissance sur moi, que je ne puis donner, et qu'elle me rende son esclave en la manière qu'elle connaît et que je ne connais point » (col. 632). Les mêmes formules sont reprises dans l'un des derniers écrits de Bérulle (1625), mais cette fois sous la forme des « Élévations » (Élév. II et III, éd. Migne, col. 521 et 529-30) ; ce qui montre le développement de sa spiritualité d'hommage, d'admiration, de désir d'une parfaite union, adhérence à Dieu, aux mystères du Verbe fait chair.

L'oraison de la IIIe Élévation est offrande à Marie non seulement comme souveraine mais comme *mère* de notre sanctification : « O Vierge sainte, Mère de Dieu, reine des hommes et des anges... Je vous offre mon âme et ma vie, et vous veux appartenir pour jamais, et vous rendre quelque particulier hommage et dépendance en temps et en éternité. Mère de grâce et de miséricorde, je vous choisis pour mère de mon âme, en l'honneur de ce qu'il a plu à Dieu même vous choisir pour sa Mère » (col. 530).

Bérulle transforme les hiérarchies dionysiennes. Dans la création, il y a trois ordres de participation à l'être divin, hiérarchie suprême : celui de la nature, celui de la grâce et celui qui est le plus proche de Dieu : l'union hypostatique où il n'y a que la sainte Humanité du Verbe fait chair (*Œuvres de controverse* III, 9 ; éd. Migne, col. 721). La Vierge est un autre ordre à part ; mais à la différence de Rios, Bérulle voit cet ordre « conjoint » à celui de l'union hypostatique ; un « ordre suréminent à tous les ordres de la grâce et de la gloire » de sorte qu'il y a au ciel deux chœurs différents : celui des hiérarchies angéliques et celui de la Vierge seule dont l'hommage surpasse celui des anges (*Élévation* III, Migne, col. 525). C'est pourquoi il cède à la Mère de Dieu la libre disposition de lui-même, en hommage à celle qui détient « une puissance et domination sur toutes créatures, comme Mère du Créateur » (col. 528).

Bérulle voit dans le vœu de servitude, d'esclavage, l'acte le plus parfait qui puisse correspondre au double désir fondamental en toute religion, en toute spiritualité, surtout dans la Bible : il faut reconnaître les droits absolus du Créateur sur sa créature par l'hommage d'adoration devant le mystère divin, le *mysterium tremens* ; et d'autre part, il faut aimer le

Père d'un amour qui remplisse parfaitement le premier commandement : « Tu aimeras le Seigneur Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force ». Ces deux désirs semblent peu conciliables : ou adorer en une sorte de terreur anéantissante ; ou aimer en une totale confiance en l'amour du Père. L'esclavage d'amour montrait que les deux exigences étaient unies par le Fils de Dieu, né de Marie.

DS, art. *Bérulle*, t. 1, col. 1539-81. – P. Cochois, *Bérulle initiateur mystique. Les vœux de servitude*, thèse dactyl., 1960 ; *Bérulle et l'école française*, coll. Maîtres spirituels 31, Paris, 1963 (que nous citons). – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 310-59.

4. **Après Bérulle.** – 1° La dévotion de servitude se continua à l'Oratoire et chez quelques spirituels moins directement disciples de Bérulle. Citons quelques auteurs : les oratoriens Paul Métezeau († 1632 ; DS, t. 10, col. 1099-1100), Jean-Hugues Quarré († 1656 ; t. 12, col. 2725-26), François Bourgoing († 1662 ; t. 1, col. 1910-15), les jésuites François Nepveu († 1708 ; t. 11, col. 118-22) et Louis Jobert († 1719 ; t. 8, col. 1227-29), l'archidiacre d'Évreux Henri-Marie Boudon († 1702 ; t. 1, col. 1887-93) qui fit offrande de son diocèse à Marie.

Métezeau, *L'exercice intérieur de l'homme chrétien...* (Paris, 1627) ; – Quarré, *Thrésor spirituel contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu...* (Paris, 1635) ; – Bourgoing, *Les vérités et excellences de Jésus-Christ...* (Paris, 1636) ; – Nepveu, *Exercices spirituels pour honorer les mystères de N.S. Jésus-Christ* (Paris, 1691) ; – Jobert, *La dévotion du saint esclavage de la Mère de Dieu servant d'un grand secours pour faire son salut* (anonyme, Paris, 1668 ; voir sa notice) ; – Boudon, *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (1668 ; éd. citée dans *Œuvres complètes*, t. 2, Migne, 1856, col. 369-586).

C'est sans doute Nepveu qui présente le plus simplement les thèmes bérulliens dans ses actes « d'offrande en qualité d'esclave », « pour honorer le Verbe incarné dans son état de consécration » et « pour honorer (la) maternité divine » (p. 13 et 24). Mais Boudon est plus personnel ; le titre même de son traité indique le fondement et l'unique but de la dévotion : Dieu seul. Il offre l'originalité d'être à la fois disciple de Bérulle et de François de Sales.

Il s'adresse à la « Souveraine des anges et des hommes » et rappelle « l'oblation entière et irrévocable que je vous ai faite il y a longtemps de tout ce que je suis en l'être et en l'ordre de la nature et de la grâce... Ma vie tant intérieure qu'extérieure et généralement tout ce qui est mien, est plus à vous qu'à moi-même » (col. 370-71). Il appartient à Marie par « état et condition de servitude ». Il écrit son livre pour « gagner des cœurs... acquérir des esclaves » à Marie : « vous donner des esclaves en l'honneur de l'état et forme de servitude que le Verbe Éternel a prise, s'anéantissant en vos pures entrailles, et se rendant votre sujet » (*ibid.*).

Mais son oblation est faite par amour pour « la Mère de la belle dilection ». Boudon part en réalité de l'amour. Car, selon l'*Introduction à la vie dévote*, la dévotion est « un amour qui fait que nous servons avec une volonté prompte et affectionnée ». Or c'est la dévotion qui engage au service de Marie de façon absolue (col. 377-78). Mais Dieu seul est le fondement de cet esclavage, car seul il a donné à la Vierge la souveraineté sur toute la création. L'excellence de la dévotion est « incomparable » : « On ne peut aller plus avant ». Marie dispose de nous « pour Dieu seul et pour sa plus grande gloire » (col. 392). L'oraison « pour s'offrir à la très sainte Vierge, en qualité d'esclave » (col. 583-86) qui termine le traité invoque d'abord la Trinité, le Christ pour cette décision d'être à Dieu. Et parce que le « bon plaisir » de Dieu a été de se donner à nous par Marie et nous demande de nous donner par elle, « je la prends et choisis pour ma très bonne et très chère mère, pour ma très sainte patronne, pour ma fidèle avocate, pour ma chère maîtresse, pour ma souveraine et ma reine, m'engageant à être le reste de ma vie son vassal et son esclave ».

Signalons aussi François Pallu, des Missions étrangères de Paris († 1684 ; voir sa notice, DS, t. 12, col. 128-30).

Outre les ouvrages mentionnés dans les articles cités du DS, voir : Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du 17e siècle*, Paris, 1916 ; – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 3, Paris, 1923 ; – M.-Th. Poupon, *Le Poème de la parfaite consécration à Marie, suivant ... Montfort et les spirituels de son temps. Sources et doctrine*, Lyon, 1947 ; – A. Rayez, *La dévotion mariale chez Bérulle et ses premiers disciples*, dans *Maria*, direction H. Du Manoir, t. 3, Paris, 1954, p. 31-72 ; – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, citée *supra*, p. 360-410 ; – DS, t. 10, col. 460-62.

L. Le Crom (art. *Esclavage* dans la spiritualité chrétienne, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 421-24) signale qu'il y eut ici ou là « des abus (mondanités, déviations doctrinales) ». Ce fut surtout à cause de l'usage des chaînes et chaînettes que les confréries furent condamnées par le Saint-Office (5 juillet 1673), puis par un Bref (*Pastoralis officii*) de Clément X, le 15 décembre 1675, enfin par Benoît XIV dans un décret de l'Index (23 décembre 1757 ; cf. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 1016, p. 467). Ces condamnations, toutefois, n'affectaient pas la dévotion elle-même ni son orientation spirituelle.

2° Louis-Marie Grignion de Montfort († 1716 ; DS, t. 9, col. 1073-81) est enfin beaucoup mieux connu, grâce à l'édition critique de ses *Œuvres complètes* (Paris, Seuil, 1966). Sa consécration d'esclavage marial, renouvellement des vœux du baptême, fait partie d'une spiritualité originale, montfortaine, même si elle s'inspire de nombreux auteurs ; lui-même indique bien des sources (cf. p. XIII-XIV, XXV-XXXI). Cette consécration entre dans son itinéraire spirituel qui a fait de lui un missionnaire populaire de la plus éminente sainteté. Nous ne pouvons dater sa propre consécration d'esclave d'amour au service de Jésus et de Marie. Une lettre du 6 décembre 1700 (il avait été ordonné prêtre le 7 juin précédent), qui décrit à son ancien directeur de séminaire, François Leschassier, ses dispositions apostoliques intimes, est la première que nous possédions à porter la signature : « Grignion, prêtre et esclave indigne de Jésus en Marie » (lettre 5, p. 15) ; après 1702, on ne la retrouve que dans une lettre du 28 août 1704 à sa mère, et sous une forme inspirée d'Olier : « prêtre et esclave indigne de Jésus vivant en Marie » (lettre 20, p. 56). Nous connaissons mal les dates de composition des trois textes qui nous parlent de cette « qualité d'esclave » : *L'Amour de la Sagesse éternelle* (= ASE), la lettre appelée *Le secret de Marie* (= SM), le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* (= VD).

Le traité de spiritualité montfortaine le plus ancien (1703/04), *L'Amour de la Sagesse éternelle*, exprime déjà toute la doctrine du saint, comme le remarque

H. Huré dans sa préface à l'édition « type » (1929, p. 2). Il permet de mieux comprendre le *Traité de la vraie dévotion* et la consécration d'esclavage marial, car il les place dans un exposé d'ensemble de la spiritualité montfortaine. Il montre qu'on ne peut accuser Montfort d'exagération dans la dévotion envers Marie (cf. Laurentin, *Dieu seul est ma tendresse,* Paris, 1984, p. 23svv). D'autre part, c'est uniquement dans *L'amour de la Sagesse éternelle* que se trouve formulé un acte de « consécration de soi-même à Jésus-Christ, la Sagesse incarnée, par les mains de Marie » (à la fin de l'ouvrage, *Œuvres,* p. 214-16).

Après une centaine de pages qui introduisent à « la connaissance et à l'amour de Jésus-Christ, la Sagesse Incarnée » (ch. 1-14), Montfort expose quatre moyens pour acquérir la divine Sagesse : un désir ardent, une prière continuelle, une mortification universelle, une tendre et véritable dévotion à la Sainte Vierge (ch. 15-17). Ainsi, à première vue, Marie apparaît simplement comme un quatrième moyen « pour acquérir et conserver la divine Sagesse » ; mais c'est « le plus grand des moyens et le plus merveilleux de tous les secrets » (*Œuvres,* p. 204).

Montfort glorifie Jésus d'avoir voulu se soumettre à Marie « afin de me rendre par elle votre fidèle esclave » (p. 214). Après une prière à Marie, vient le renouvellement des vœux du baptême suivi de l'offrande d'esclavage : « Je vous choisis aujourd'hui, en présence de toute la cour céleste, pour ma Mère et Maîtresse. Je vous livre et consacre, en qualité d'esclave, mon corps et mon âme, mes biens intérieurs et extérieurs, et la valeur même de mes actions passées, présentes et futures, vous laissant un entier et plein droit de disposer de moi et de tout ce qui m'appartient, sans exception, selon votre bon plaisir, à la plus grande gloire de Dieu, dans le temps et l'éternité ». Par cette consécration d'esclavage, Montfort veut : glorifier la Sagesse Éternelle ; imiter Jésus devenu (par sa naissance de Marie) esclave pour nous sauver de l'esclavage de Satan ; honorer la soumission de Jésus envers sa Mère ; honorer la puissance de Jésus et de Marie sur lui ; remercier la Trinité pour les grâces accordées à Marie (p. 214-16).

Si Montfort s'inspire de nombreux prédécesseurs, il a conscience toutefois d'enseigner une forme nouvelle de la dévotion : « Je n'ai point connu ni appris de pratique de dévotion envers la Sainte Vierge semblable à celle que je veux dire » (VD, n. 118, *Œuvres,* p. 561-62) ; « Voici un secret que le Très-Haut m'a appris » (SM, n. 1, p. 442). Il développe sa pensée dans le *Secret de Marie* et le *Traité de la vraie dévotion.*

Le génie du prédicateur populaire que fut Montfort est d'avoir présenté aux simples chrétiens les voies du Père que le Fils de Dieu, Parole-Verbe fait chair, a révélées. Or « Dieu ayant voulu commencer et achever ses plus grands ouvrages par la Très Sainte Vierge ... il est à croire qu'il ne changera pas de conduite... » (VD, n. 15). Pour présenter ces voies de Dieu, il a su synthétiser un matériel important de notes, de lectures, puisé dans la Bible et la tradition. La dévotion d'esclave de Marie qu'il propose (sans l'imposer) est le « secret » du Père : son dessein de notre sainteté.

Notre perfection est conformité, consécration à Jésus Christ ; la plus parfaite consécration à Jésus est la dévotion à Marie par « une parfaite et entière consécration de soi-même à la Très Sainte Vierge », car Marie est « la plus conforme à Jésus-Christ de toutes les créatures » (VD, n. 120). A la suite de Bérulle et surtout de saint Jean Eudes, Montfort fait de cette consécration « la parfaite rénovation des vœux et promesses du saint baptême » (VD, n. 120). Ce rattachement à la consécration baptismale est le fondement de la dévotion montfortaine d'esclavage marial (VD, n. 68).

Poupon (*op. cit.,* p. 324) souligne que nous ratifions le choix du Christ, qui a pris Marie pour mère, en notre nom à tous, comme notre Chef : cette ratification « ne fait qu'un avec celle de la consécration baptismale », qui est essentiellement « renoncement et don de soi ».

Montfort demande que nous servions le Christ « non seulement comme des serviteurs à gages, mais comme des esclaves d'amour » (VD, n. 68) ; il rappelle la distinction des trois sortes d'esclavages : de nature, de contrainte, de volonté. Ce dernier, « l'esclavage de volonté est le plus parfait et le plus glorieux à Dieu » (VD, n. 70). « Le Dieu du cœur » demande notre cœur : notre esclavage de volonté ou d'amour (*ibid.*). C'est par cette forme d'esclavage que nous appartenons de la manière la plus absolue au Christ et à sa mère ; en conformité avec Jésus lui-même, « qui a pris la forme d'esclave » (*Phil.* 2,7) et avec Marie « qui s'est dite la servante et l'esclave du Seigneur (*Luc* 1,38) » (VD, n. 72).

Montfort met à la portée de tous les chrétiens le « secret » de Dieu pour les « apôtres des derniers temps » (cf. *Études Mariales,* 1986) : une entière fidélité à leur Baptême. Philothée est désormais un simple membre du peuple de Dieu, invité à se faire par amour l'esclave de Marie pour être conforme au Christ, correspondre aux voies du Père et aux grâces de l'Esprit.

Dans la filiation directe de Montfort, signalons Madeleine Morice († 1769 ; DS, t. 10, col. 1742-43).

Outre la bibliographie de DS, t. 9, col. 1080-81, voir les ouvrages de M.-Th. Poupon et de Fl. Agudelo, cités *supra.*

4. Époque contemporaine. – Après les mises en garde de Benoît XIV, les crises révolutionnaires et surtout peut-être les évolutions des mentalités et des références socio-politiques du langage, le vocabulaire de la servitude spirituelle reparaît, surtout en Espagne et en Pologne.

1° En Espagne, le terme *Esclavas* a été utilisé pour de nombreuses fondations religieuses :

Les *Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús,* fondées en 1877 par la bienheureuse Rafaela María (DS, t. 13, col. 113-14) ; les *Esclavas del Divino Corazón de Jesús y de la Virgen Inmaculada* (*Esclavas concepcionistas*) fondées en 1885 ; les *Esclavas de María Inmaculada* fondées en 1892 pour l'éducation des ouvrières ; les *Esclavas de la SS. Eucaristía y de la Madre de Dios,* fondées en 1925 pour l'adoration du Saint-Sacrement et l'éducation des filles ; les *Esclavas del Cristo Rey,* fondées en 1941 pour promouvoir les Exercices spirituels de saint Ignace ; les *Esclavas del SS. Sacramento y de la Inmaculada* (1947) vouées à l'adoration réparatrice.

2° En Pologne, la dévotion réapparaît chez le capucin Honorat de Biala (Kozminski, 1829-1907 ; DS, t. 7, col. 718) ; il prononce sa consécration et l'offrande à Marie « en esprit d'esclavage » le 24 novembre 1867, en utilisant l'acte montfortain de *L'Amour de la Sagesse éternelle* (cf. Cl.-Ch. Billot, *Honorat Kozminski,* Blois, 1982, p. 137-39). Pour renouveler à tout instant cette oblation, il choisit la formule « Totus tuus » (p. 140), laquelle est devenue la devise de Jean-Paul II.

Par la suite, saint Maximilien-Marie Kolbe († 1941 ; DS, t. 10, col. 859-60) propagea une consécration qu'il voulait totale, universelle, pour hâter le règne de Dieu et du Cœur de Jésus.

Lui aussi suit la consécration montfortaine, mais au terme « esclavage », il préfère celui de « propriété », car seule une « chose possédée » (*res et proprietas*) symbolise le don total, « l'être à l'Immaculée » comme elle est à Dieu. Il ajoute : « Elles sont belles les expressions ' serviteur, fils, esclaves, chose, propriété ' ; mais nous voudrions plus, nous voudrions être ' siens ' sans aucune limitation, incluant toutes ces significations et d'autres qui seront inventées ou pourraient encore s'inventer » (lettre 508, dans *Gli scritti di M. Kolbe,* trad. ital., Florence, 1975, p. 929 ; cf. A.M. Blasucci, *La consagrazione a Maria negli... P. Kolbe,* dans *Teologia e pastorale,* Padoue, 1969, p. 127-47).

Sur l'initiative du cardinal S. Wyszynski qui avait fait en prison sa consécration montfortaine (8 décembre 1953), le peuple polonais fit sa consécration d'esclavage à Marie, Reine de la Pologne.

Faite le 3 mai 1966 au sanctuaire de Notre-Dame de Czestochowa, à l'occasion du millénaire du baptême de la Pologne, cette consécration s'exprime dans une prière qui s'adresse d'abord à « Notre Père qui es aux cieux », puis à Marie : « Nous nous plaçons sous votre éternel et maternel joug d'amour, nous tous, les enfants de Dieu baptisés de Pologne et tous ceux que la Pologne défend, pour que règne la liberté de l'Église dans le monde entier et sur notre terre natale, pour que s'instaure le Royaume de Dieu sur la terre. Nous mettons notre peuple tout entier... au service de l'Église comme en un esclavage d'amour. En nous offrant à vous en qualité d'esclaves, nous voulons que dans notre vie individuelle, familiale, sociale et nationale, ce ne soit pas notre volonté, mais la vôtre et celle de votre Fils divin, l'Amour incarné, qui s'accomplissent... Nous croyons que par vous nous nous plaçons en état d'esclavage pour le Christ lui-même et pour son œuvre de salut... » (M. Zalecki, *Notre Dame de Czestochowa,* Paris, 1981, p. 98-99).

Jean-Paul II a renouvelé cette consécration lors de son pèlerinage à Czestochowa, le 4 juin 1979 (dans *Documentation catholique,* t. 76, 1979, p. 616-17).

Dans l'homélie qu'il prononça avant de renouveler la consécration, le Pape explique clairement le sens de l'esclavage : « L'acte parle de la ' servitude ' et contient un paradoxe semblable à celui des paroles de l'Évangile selon lesquelles il faut perdre sa vie pour la trouver (*Mt.* 10,39). L'amour, en effet, constitue l'accomplissement de la liberté, mais en même temps l'appartenance, c'est-à-dire le fait de ne pas être libre, fait partie de son essence. Toutefois, ce fait de ' ne pas être libre ' dans l'amour n'est pas perçu comme un esclavage, mais bien comme une affirmation de liberté et comme son accomplissement. L'acte de consécration dans l'esclavage indique donc une dépendance singulière et une confiance sans limites. En ce sens, l'esclavage (la non-liberté) exprime la plénitude de la liberté... » (*ibid.,* p. 615).

Plus que l'histoire de confréries ou de dévotions, nous avons suivi l'évolution d'un vocabulaire spirituel qui se base sur le *servus* biblique et l'exprime en terme d'esclavage, de servitude. Une situation dégradante était prise pour symbole de la destinée humaine. Comment nous livrer à l'Esprit de Dieu notre créateur et sanctificateur ? Les « esclaves de Jésus vivant en Marie » nous laissent leur réponse. Leur terminologie peut déplaire ; mais nous avons la même tâche paradoxale : vivre la charité divine révélée en Jésus, Fils de Dieu devenu le Nouvel Adam en naissant de Marie, Mère de Dieu et Nouvelle Ève.

Théodore KOEHLER.

SETON (ÉLISABETH BAYLEY ; SAINTE), 1774-1821. – 1. *Vie.* – 2. *Fondation.* – 3. *Spiritualité.*

1. VIE. – Elizabeth Bayley Seton, ou Elizabeth Ann Seton, est la première américaine canonisée. Fondatrice de la congrégation des « American Sisters of Charity », elle en fut la première supérieure et une pionnière de l'établissement du système des Écoles paroissiales catholiques aux États-Unis.

Née le 28 août 1774 à New York, Elizabeth Ann Seton était fille d'un médecin, le Dr Bayley, et de Catherine Charlton. Son grand-père maternel Richard Charlton était recteur de l'église épiscopalienne de Saint Andrew's à Staten Island où Elizabeth a grandi et mûri. Le 25 janvier 1794, Elizabeth épousa un homme d'affaires, William Magee Seton, dont elle eut cinq enfants : trois filles et deux garçons. L'aisance financière la porta à aider les autres ; elle eut une intense activité sur le plan social : en 1797 elle participa à la fondation de la « Society for the Relief of Poor Widows » (pour l'aide aux veuves pauvres), première organisation charitable à New York. Survint alors la faillite financière, puis la maladie et la mort de son mari, en Italie, en 1803.

Lors de son séjour en Italie, grâce à l'amitié de la famille Filicchi et à l'ambiance religieuse qu'elle avait trouvée à Rome, Elizabeth avait découvert le catholicisme. A son retour à New York, elle entra dans l'Église catholique, le 14 mars 1805, malgré les objections et les pressions de sa famille et de ses amis. Dans l'impossibilité de gagner sa vie au sein de la communauté protestante de New York, Elizabeth partit avec ses enfants (juin 1808), vers la colonie catholique de Maryland où elle dirigea une école de filles à Baltimore. L'année passée à Baltimore fut marquante pour Elizabeth et pour l'Église aux États-Unis. C'est là que, le 25 mars 1809, elle prononça des vœux privés devant l'archevêque John Carroll et prit les premières dispositions pour la fondation d'une nouvelle congrégation : « The Sisters of Charity of Saint Joseph ».

La Mère Seton – ainsi fut-elle appelée par la suite –, transporta son école et sa jeune communauté à Emmitsburg dans le nord du Maryland, le 21 juin 1809. Malgré des difficultés économiques, l'isolement géographique et la souffrance personnelle, Elizabeth persévéra dans sa charge de guide spirituel de sa petite mais croissante communauté religieuse.

Les Sœurs de la Charité se consacraient au soin des malades et des pauvres, mais plus particulièrement à l'enseignement. Les écoles fondées à Emmitsburg progressèrent rapidement. En plus de l'internat pour les filles, Mère Seton ouvrit, en 1810, un externat pour les enfants des campagnes, pour les orphelins et les pauvres. Elle envoya aussi ses sœurs à Philadelphie (1814) et à New York (1817).

Elizabeth mourut à Emmitsburg le 4 janvier 1821. Sa cause fut introduite en décembre 1907 ; l'héroïcité de ses vertus fut proclamée le 18 décembre 1959. Béatifiée le 17 mars 1963, elle fut canonisée par Paul VI le 14 septembre 1975. Sa fête est fixée au 4 janvier.

2. FONDATION DES SŒURS DE LA CHARITÉ DE SAINT-JOSEPH. – Durant l'année passée à Baltimore (1808-1809) Elizabeth Seton fonda, non seulement une école pour les filles, mais elle rassembla aussi son propre groupe de religieuses. Cette fondation fut influencée et encouragée par John Carroll, archevêque de Baltimore, et William Dubourg, supérieur des Sulpiciens de la ville. Ce dernier devint, par la suite, le premier supérieur de Sœurs de la Charité à Emmitsburg.

Dès 1809, Elizabeth avait reçu nombre de vocations. Peu après ses vœux privés en 1809, elle écrivait : « La vérité c'est que je suis devenue Mère avant d'être

initiée ». En effet, personne dans la nouvelle communauté, pas même elle, n'était familiarisé avec la vie commune sous une même règle. Pourtant en avril 1809 la communauté prit le nom de « Sisters of Charity of Saint Joseph », après avoir été incorporée dans l'État du Maryland et reconnue par le Congrès des États-Unis.

Il est certain que, dès le début, l'intention de la fondatrice avait été de modeler sa communauté sur celle des Filles de la Charité de Vincent de Paul. Leurs Règles furent choisies, avec de légères modifications pour les adapter au contexte américain. Le 11 septembre 1811, les Règles et Constitutions provisoires des Sœurs de la Charité de Mère Seton furent approuvées par l'archevêque Carroll, puis définitivement confirmées le 17 janvier 1812. Malgré ses objections, Elizabeth fut nommée supérieure et obtint la permission de conserver la garde légale de ses enfants. Le 19 juillet 1813, avec 18 de ses religieuses elle prononça ses vœux publics. De ce jour, les Sœurs de la Charité de Saint-Joseph étaient officiellement fondées aux États-Unis. Elles devaient compter jusqu'à 5 000 membres travaillant dans des institutions charitables et éducatives dans l'ensemble de l'Amérique du Nord.

En 1850 seulement, la congrégation prit le nom de « Filles de la Charité », conformément à l'original français. Quatre autres fondations américaines et une canadienne en sont issues. Il existe actuellement six branches des « Filles de Mère Seton » avec des maisons mères en Amérique du Nord : Mount Saint Vincent à New York ; Mount Saint Joseph à Cincinnati, Ohio ; Mount Saint Vincent à Halifax, Nouvelle-Écosse ; Saint Elisabeth à Convent Station, New Jersey ; Seton Hill à Greensburg, Pennsylvanie ; et Saint Joseph à Emmitsburg, Maryland.

3. Spiritualité. – L'ensemble des écrits laissés par Elizabeth (lettres, journaux, le document *Dear Remembrance*) forme une sorte d'autobiographie spirituelle. Sa force de caractère, son humilité profonde, son détachement du monde, joints à un sens assez extraordinaire des réalités spirituelles, dessinent sa figure personnelle. Cette femme avait grandi dans l'Église épiscopalienne, elle avait été formée par la direction de son pasteur le Révérend John Henry Hobart. Devenir catholique dans l'Amérique du début du 19e siècle, et cela malgré l'opposition de ses parents, représentait une décision radicale, un saut dans l'inconnu. Catholique, fondatrice d'une congrégation vouée au service d'autrui, elle approfondit son amour pour Dieu, le don reçu de la foi, la dévotion eucharistique, la dévotion mariale. Rien là qui soit particulièrement original dans la tradition spirituelle de son temps. Elle attacha aussi une grande importance à l'Église ; sur son lit de mort, elle répéta à ses religieuses : « Soyez filles de l'Église ».

On trouvera les écrits d'Elizabeth dans : *Memoir, Letters, and Journal of E.S.*, éd. Mgr Robert (2 vol., New York, 1869) ; – S. Gabriel Brute, *Mother Seton* (Emmitsburg, 1884) ; – *A Daily Thought of Mother Seton*, éd. Joseph B. Code (Emmitsburg, 1920, 1960) ; – *Letters of Mother Seton to Mrs. Juliana Scott* (1935, 1960) ; – *Elizabeth Seton's Two Bibles*, éd. Ellin M. Kelly (Huntington, Ind., 1977) ; – *Selected Writings*, éd. E.M. Kelly et A. Melville (New York, 1987).

Biographies et études. – Ch. I. White, *Life of Mrs. Eliza Seton, Foundress and First Superior of the Sister of Charity in the United States of America*, Baltimore, 1853, 1878 ; rééd. *Mother Seton, Mother of many Daughters*, Garden City, 1949. – H. Bailly de Barberey, *Élizabeth Seton et les commencements de l'Église catholique aux États-Unis*, Paris, 1869 (trad. adaptée par J. Code, New York, 1927, 1957). – S.G. Brute, *Mother Seton*, Emmitsburg, 1884. – A. Sadlier, *Mother Seton, Foundress of the American Sisters of Charity*, New York, 1905.

L. Feeney, *Mother Seton, Saint Elizabeth of New York* (éd. revue et adaptée de l'original *Mother Seton, an American Woman*, 1932), Cambridge Mass., 1975. – *The Soul of Elizabeth Seton*, Emmitsburg, 1936. – S. Van Sweringen, *As the Morning Rising*, New York, 1936 ; *White Noon*, New York, 1939. – K. Burton, *His Dear Persuasion*, New York, 1940. – E. Eaton et E. Moore, *Heart in Pilgrimage*, New York, 1948. – A.M. Melville, *Elizabeth Bayley Seton, 1774-1821*, New York, 1951, 1976, 1985 ; *John Carroll of Baltimore*, New York, 1955 ; *Louis William Dubourg*, 2 vol., Chicago, 1986. – A. Powers-Waters, *Mother Seton and the Sisters of Charity*, New York, 1957. – R.M. Laverty, *Loom of Many Threads*, New York, 1958. – C.S. Seramur, *Courageous Calling*, New York, 1961. – J. Dirvin, *Mrs Seton, Foundress of the American Sisters of Charity*, New York, 1962, 1975. – W. Brennan, *The Vincentian heritage of Mother Seton and her Spiritual Daughters*, St. Louis, 1963. – R. Cushing, *Blessed Mother Seton*, Boston, 1963.

E. Kelly, *Numerous Choirs: A Chronicle of Elizabeth Bayley Seton and her Spiritual daughters*, Evansville, Indiana, 1981. – R. Shaw, *John Dubois: Founding Father*, New York, 1983. – M. Heidish, *Miracles: A Novel about Mother Seton, the First American Saint*, New York, 1984. – M. Celeste, *Elizabeth Ann Seton, a Self-Portrait*, Illinois, 1986.

BS, t. 11, 1968, col. 897-98. – NCE, t. 13, 1967, p. 136. – DS, t. 1, col. 1153, 1689 ; t. 3, col. 49 ; t. 4, col. 1439, 1441 ; t. 10, col. 1347.

Mary Augusta Von Drehle.

1. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, évêque monophysite et polémiste, † 538. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Né à Sozopolis en Pisidie vers 465, Sévère étudie la rhétorique à Alexandrie, puis le droit à Beyrouth où il lit les Pères grecs et se convertit. Baptisé à Tripoli vers 488, il devient moine près de Gaza puis prêtre et archimandrite à Maïouma. En 508 il se rend à la cour de Constantinople où il polémique contre les Chalcédoniens. Il est choisi comme évêque métropolite d'Antioche en 512 et se dévoue à l'administration de son diocèse. Mais, à l'avènement de l'empereur Justin (518), il est dépossédé de son siège et se réfugie à Ennaton près d'Alexandrie, d'où il écrit contre Julien, évêque d'Halicarnasse, et contre « l'impie grammairien » Jean de Césarée. Réadmis à la cour en 535 près de Justinien et de Théodora, il est de nouveau exilé l'année suivante en Égypte ; il meurt à Xoïs en 538. Sévère est fêté comme saint dans l'Église jacobite le 8 février.

Vie de Sévère par Zacharie le scolastique ; ... par Jean de Beith Aphtonia ; éd. M. A. Kugener (texte syriaque et trad. franc.), PO 2/1 et 3, 1904.

2. Œuvres. – Très abondantes, elles comprennent des traités polémiques, des homélies, des lettres et des écrits liturgiques. Condamnées comme hérétiques au concile de Constantinople (536), ses œuvres, rédigées en grec, furent vouées à la destruction par ordre de Justinien (6 août 536). Mais cette disparition ne fut pas totale ; outre l'homélie 77 (cf. *infra*) et les fragments conservés en grec, surtout dans les chaînes et les

florilèges, les plus importantes furent l'objet de traductions syriaques qui commencèrent dès son vivant en 528 ; leur édition au cours du 20e siècle a fait classer Sévère parmi les théologiens les plus érudits et les plus subtils, malgré son refus d'accepter la terminologie chalcédonienne.

1° *Traités polémiques.* – 1) *Orationes ad Nephalium* (507), éd. J. Lebon, CSCO 119-120, 1949 (syr. et trad.). – 2) *Le Philalèthe* (511), éd. R. Hespel, CSCO 133-134, 1952 (syr. et trad.), pour défendre 244 citations de Cyrille d'Alexandrie. – 3) *Liber contra impium Grammaticum,* éd. J. Lebon, CSCO 111-112, 1938 ; 93-94, 1929 ; 101-102, 1933 (syr. et trad., réimpr. 1952). – 4) Cinq traités contre Julien d'Halicarnasse, éd. R. Hespel, *S. d'A. La polémique antijulianiste,* CSCO 244-245, 1964 ; 295-296, 1968 ; 301-302, 1969 ; 318-319, 1971 (syr. et trad.).

2° Les 125 *Homélies cathédrales,* prononcées durant l'épiscopat (512-518), ont été éditées dans la *Patrologia Orientalis* (avec trad. franç.) d'après la traduction syriaque de Jacques d'Édesse † 708, réviseur d'une traduction de Paul de Callinice, contemporain de Sévère.

L'état de la tradition manuscrite et de la distribution des textes entre plusieurs éditeurs ont fait que cette édition s'est étendue de 1906 à 1976 et qu'elle ne suit pas l'ordre chronologique des prédications. Nous donnons ci-dessous les numéros des tomes et fascicules de la PO, avec la date de publication ; pour les détails complémentaires (par exemple les éditeurs et les fragments grecs), voir CPG 3, 7035.

Hom. 1-17, PO 38/2, 1976 ; 18-25, 37/1, 1975 ; 26-31, 36/4, 1974 ; 32-39, 36/3, 1972 ; 40-45, 36/1, 1971 ; 46-51, 35/3, 1959 ; 52-57, 4/1, 1906 ; 58-69, 8/2, 1911, réimpr. 1972 ; 70-76, 12/2, 1915 ; 77, 16/5, 1922 : cette homélie sur la Résurrection, mise aussi sous le nom de Grégoire de Nysse et d'Hésychius de Jérusalem et ainsi conservée en grec (PG 46,628-52), est ici publiée par M.A. Kugener et E. Triffaux en grec (texte critique) et dans les versions de Paul de Callinice et Jacques d'Édesse ; 78-83, 20/2, 1927, 1972 ; 84-90, 23/1, 1931, 1974 ; 91-98, 25/1, 1935 ; 99-103, 22/2, 1930 ; 104-112, 25/4, 1943 ; 113-119, 26/3, 1947 ; 120-125, 29/1, 1960. Pour les homélies d'attribution douteuse, cf. CPG 3, 7036.

Sur les titres et la chronologie probable des homélies, voir l'introduction générale de M. Brière, PO 39/1, p. 50-62. Sévère suit en général les fêtes de l'année liturgique, ce qui nous vaut plusieurs prédications sur le même sujet. On notera que l'hom. 2 a été retrouvée juste avant sa publication ; cf. J.M. Sauget, *Une découverte inespérée : l'hom. 2 de S. d'A. sur l'Annonciation de la Théotokos,* dans *A Tribute to Arthur Vööbus.* Chicago, 1977, p. 55-62.

3° *Lettres.* – Au nombre de 4 000 environ, une petite partie seulement a été publiée par E.W. Brooks : *The Sixth Book of the Select Letters of Severus...* in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis, t. 1, Londres, 1902-1904 (texte), t. 2, 1903-1904 (trad. angl.), réimpr. 1969 (123 lettres) ; *A Collection of Letters of Severus of A.,* PO 12/2, 1915 et 14/1, 1920 (118 lettres) ; S.P. Brock en a découvert d'autres, *Some New Letters of the Patriarch S.,* dans *Studia Patristica* XII = TU 115, 1975, p. 17-24. D'autres lettres sont publiées en divers recueils, cf. CPG 3, 7022 ; 7025-26 ; 7070, 4-16 ; 7071 (fragments).

4° *Pièces liturgiques.* – 1) Nombreuses *Hymnes* de l'*Octoèchos* syriaque ; éd. E.W. Brooks avec trad. angl., PO 6/1, 1909 et 7/5, 1911 ; voir la table des auteurs donnée par Brooks, PO 14/1, 1920, p. 299. – 2) *Anaphore,* éd. H.G. Codrington, dans *Anaphorae syriacae,* t. 1/1, Rome, 1939, p. 51-87 ; *Rituel du Baptême,* éd. J.S. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae,* Rome, 1749/50, t. 2, p. 261-306 (réimpr. Paris-Leipzig, 1902) ; l'authenticité de ces deux pièces n'est pas assurée.

Sur les nombreux fragments grecs conservés dans les chaînes exégétiques, voir CPG 3, 7080.

3. Doctrine. – 1° Nous ne pouvons étudier ici *la doctrine théologique* de Sévère ; voir l'art. de G. Bardy, DTC, t. 14/2, qui la résume ; pour plus de détails : J. Lebon, *Le monophysisme sévérien,* Louvain, 1909, avec sa mise au point plus récente : *La christologie du monophysisme sévérien,* dans *Das Konzil von Chalkedon,* éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 425-602 ; R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ,* Louvain, 1924. On s'accorde à considérer le monophysisme de Sévère comme seulement verbal : sa doctrine est hétérodoxe au plan des formules, non au plan du contenu. Par une hantise continuelle du nestorianisme, Sévère a voulu garder à tout prix les formules maladroites de Cyrille d'Alexandrie en refusant la mise au point et le vocabulaire de Léon le Grand et du concile de Chalcédoine.

Ainsi il considère comme synonymes les termes *phusis, hypostasis* et *prosôpon* (nature, subsistence individuelle, personne) et récuse en conséquence « l'union en deux natures » proclamée par le concile (Denzinger, n. 302). Il suffit de citer le paragraphe 6 de l'*Hom.* 2 sur l'Annonciation, récemment découverte :

« Si en effet celui qui s'est incarné et a été ainsi crucifié pour nous est immortel, il est donc une personne, une hypostase et *une nature* incarnée de Dieu le Verbe. Si au contraire, après l'union, il est reconnu en deux natures comme (l'a proclamé) l'assemblée, celle de la vanité, de ceux qui se sont réunis à Chalcédoine, d'une part l'union est détruite, étant divisée en dualité ; d'autre part le mystère est divisé : à la nature divine nous attribuons en propre l'immortalité et à la nature humaine la mort seulement » (PO 38/2, p. 275 ; le texte grec de la seconde phrase est conservé par le moine Eustathius, PG 96, 932a, avec omission des mots « propre » et « seulement »).

2° Du point de vue de *la spiritualité,* ce sont les Homélies qui sont importantes : à preuve les « Extraits ascétiques des homélies de Sévère » recueillis dans le ms *Londres British Mus.* Add. 14613 (9e-10e s.), f. 196-203, et le fait d'avoir établi la « massore » (c'est-à-dire la prononciation exacte des noms propres, comme pour l'Écriture), ms *Brit. Mus.* Add. 14684, f. 109v-173v pour les hom. 1-17 et ms *Vatican syr.* 152, f. 168r-173v. Les détails de la publication expliquent sans doute qu'aucune étude complète sur la spiritualité de Sévère n'ait été entreprise jusqu'ici. Dès 1897 cependant, A. Baumstark avait signalé l'intérêt des Homélies : *Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512 und 518,* dans *Römische Quartalschrift...,* t. 11, 1897, p. 31-66 ; t. 13, 1899, p. 305-23.

Quelques études partielles méritent d'être signalées. Sur la catéchèse : F. Graffin, *La catéchèse de S. d'A.,* dans *L'Orient syrien,* t. 5, 1960, p. 47-54 ; J. Gribomont, *La catéchèse de S. d'A. et le Credo,* dans *Parole d'Orient,* t. 6-7 (= Mélanges F. Graffin), 1975-76, p. 125-58 ; I.H. Dalmais, *Source baptismale et mystère pascal..., ibid.,* p. 349-56. – Sur la lutte contre les spectacles : F. Graffin, *La vie à Antioche d'après les homélies de S. d'A. Invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques,* dans *Göttinger Orientforschungen... Erkenntnisse und Meinungen* (= Mélanges W.

Strothman), t. 17, 1978, p. 115-30. – Sur l'eschatologie : W. de Vries, *Die Eschatologie des S. von A.*, OCP, t. 23, 1957, p. 350-80. – Sur la Vierge Marie, ses figures dans l'Ancien Testament, son rôle de prophète, d'apôtre et de martyr (hom. 14) : J. Lécuyer, dans *Acta Congressus mariologici-mariani... in Croatia*, t. 3, *De cultu mariano saec. VI-XI*, Rome, 1972, p. 1-15.

Le DS a déjà exposé certains points de son enseignement : l'Église et son pouvoir sur les sacrements (t. 4, col. 438) ; la dignité, les devoirs et les vertus de l'évêque (*ibid.*, col. 892-93 ; J. Lécuyer) ; la place donnée au prophète Jérémie (t. 8, col. 900-01 ; Ch. Kannengiesser) ; le bon larron (t. 9, col. 312) ; Marie-Madeleine, pécheresse (hom. 118) et témoin de la résurrection (hom. 77) (t. 10, col. 568 ; P.-M. Guillaume) ; la fête de Noël (t. 11, col. 392 ; renvoi aux hom. 63, 67, 115).

Pour la *bibliographie*, outre les études mentionnées dans l'article, voir l'art. *Sévère*, DTC, t. 14/2, 1941, col. 1988-2000 (G. Bardy) ; B. Altaner et A. Stuiber, *Patrologie*, 9e éd., Fribourg-Vienne-Berne, 1978, p. 505-07 ; S.P. Brock, *Syriac Studies 1971-80. A classified Bibliography*, dans *Parole de l'Orient*, t. 10, 1981-82, p. 392-94. Nous signalons les dernières parutions.

J. Mateos, *Théologie du baptême dans le formulaire de S. d'A.*, dans *Symposium syriacum I* = OCA 197, 1974, p. 135-61. – A. de Halleux, *Une notice syro-chalcédonienne sur S. d'A.*, dans *Parole de l'Or.*, t. 6-7, 1975-76, p. 461-77. – J.-M. Sauget, *L'apport des traductions syriaques pour la patristique grecque*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 110, 1978, p. 139-48. – F. Graffin, *Jacques d'Édesse reviseur des homélies de S. d'A.*, dans *Symposium syriacum II* = OCA 205, 1978, p. 243-55. – E. Lucchesi, *Un fragment copte inédit de l'hom. 103 de S.*, dans *Journal of theological Studies*, t. 30, 1979, p. 197-201. – L. Perrone, *Il dialogo contra gli aftartodoceti di Leonzio di Bizanzio e Severo di Antiochia*, dans *Cristianesimo nella storia*, t. 1, 1980, p. 411-43. – R.-G. Coquin, *Christianismes orientaux*, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 5e section, t. 90 (1981-82), p. 346-47 ; t. 91 (1982-83), p. 391-93 ; t. 92 (1983-84), p. 376-78. – M. Breydy, *Vestiges méconnus des Pères cappadociens en syriaque*, dans *Parole de l'Or.*, t. 11, 1983, p. 359-60 ; *ibid.*, t. 12, 1984-85, p. 247-49 (à propos du mot *synousiastès*). – G. Dorival, *Nouveaux fragments grecs de S. d'A.*, dans *Antidoron...* M. Geerard, Wetteren, 1984, p. 101-21. – P. Carrara, *I frammenti greci contra additiones Juliani di S. di A.*, dans *Prometheus*, t. 11, 1985, p. 89-92. – V. Poggi, *S. di A. alla scuola di Beirut*, dans *L'eredità classica nelle lingue orientali*, Rome, 1986, p. 57-71.

François Graffin.

2. SÉVÈRE DE BINGEN, capucin, 18e siècle. – Sévère prit l'habit dans la province des Capucins de Rhénanie, le 14 octobre 1727. En 1755 il était vicaire au couvent de Mannheim, instructeur des frères lais et prédicateur « dominicalis ». En janvier 1768 il fut transféré au couvent de Heidelberg. On ignore les autres dates de sa vie et l'année de sa mort.

Certainement posthume, on publia son livre de prières dans le but de maintenir et accroître la dévotion des fidèles durant la suppression des Ordres religieux. Le titre en explicite bien le contenu : *Geistlicher Myrrhengarten, oder christkatholisches Gebethbuch, darin die auserlesensten Morgens= Abends=Mess=Beicht=Communion= und Vespergebethsther ; wie auch zur H. Dreyfaltigkeit, Sakrament des Altars, und dem bittern Leiden Christi ; zu Jesus, Maria, Joseph, H. Antonius von Padua, und vielen anderen Heiligen ; für Kranke, Sterbende und Abgestorbene, in schweren Ungewittern ; auf alle Jahrsfeste nach der Kirchenordnung, bey Wallfahrten, in allerhand Anliegen, und viele andere Andachten und Litaneyen zu finden sind* (Sulzbach, 1802 ; Miltenberg, 1816 ; Wurtzbourg, 1835). Ce livre de dévotion fut aussi publié, sous trois autres titres : *Geistlicher Himmelsschlüssel, oder...* (Miltenberg, 1802, 1816, 1838) ; *Himmlischer Paradeis-Garten, oder...* (Aschaffenburg, 1808) ; *Geistlicher Paradeisgarten, oder...* (Amorbach, 1838).

Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ord. Minorum Capuccinorum*, 3e partie (*1761-1940*), Rome, 1951, p. 235. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 346-47.

Isidoro de Villapadierna.

SÉVÉRIEN DE GABALA, évêque, † avant 431. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – Plusieurs sources historiques nous renseignent sur Sévérien. Mais on ne retire qu'un maigre butin de la lecture des *Histoires ecclésiastiques* de Socrate (PG 67, 696-736) et de Sozomène (éd. J. Bidez, Berlin, 1960, p. 362-63, 370, 373-75), du *Dialogus de uita Chrysostomi* de Pallade (éd. A.-M. Malingrey et Ph. Leclercq, SC 341-342, 1988), du *codex* 59 de la *Bibliotheca* de Photius (éd. R. Henry, t. 1, 1959, p. 52-57), des textes hagiographiques publiés par Halkin (1977), de la notice de Gennade de Marseille. En effet, sauf le dernier, tous ces documents ne s'occupent de Sévérien qu'à propos de son séjour à Constantinople pendant l'épiscopat de Jean Chrysostome (398-404) et de quelques événements successifs, en tout moins d'une décennie. De surcroît, même si leur version des faits est probablement exacte, ces sources sont moins fiables lorsqu'elles mettent en scène des sentiments et des motivations, car on peut les soupçonner d'avoir noirci les adversaires de Chrysostome pour mieux le défendre.

Par ailleurs, la notice de Gennade, décevante par sa concision, glisse sur le différend avec Chrysostome : « Severianus, episcopus Gabalensis ecclesiae, in Divinis Scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit. Unde et frequenter ab episcopo Iohanne et Arcadio imperatore ad faciendum sermonem Constantinopolim evocabatur... » (*De viris illustribus* 21, éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 70).

On connaît peu de choses à propos de l'origine de Sévérien : rien sur le lieu et la date de sa naissance, rien non plus sur les études qu'il a pu faire ; le syriaque était sa langue maternelle, et les sources ironisent sur sa maîtrise et sa prononciation du grec. Il était déjà évêque de Gabala (aujourd'hui Jeblé), petite ville sur la côte syrienne (cf. DGHE, t. 19, col. 501-05), lorsque, vers 398-399, il arriva à Constantinople, où il fut bien accueilli par Jean Chrysostome. Si, comme le veulent les sources, il était mû par le désir d'égaler le succès oratoire d'un de ses compatriotes, Antiochus de Ptolémaïs (DHGE, t. 3, col. 707-08), il faut reconnaître qu'il a atteint son but. Toutes les indications de lieu qu'on peut glaner dans ses homélies renvoient à un auditoire constantinopolitain, peut-être pas toujours très attentif, mais souvent assez important. Les sources font aussi état de ses fréquentations de la cour et de ses liens avec l'impératrice Eudoxie.

En tout cas, c'est à Sévérien que Chrysostome confia le soin de l'église constantinopolitaine en 401, au moment de son long voyage en Asie Mineure. Cette charge sera la source d'un âpre conflit avec le diacre Sérapion, désigné lui aussi par Chrysostome pour s'oc-

cuper des affaires ecclésiastiques. La réconciliation de courte durée qui aura lieu au retour de Chrysostome nous a valu la seule homélie de Sévérien qui soit datée avec quelque certitude, le *Sermo de pace* (mai-juin 401 ?).

Deux ans plus tard, dans le conflit qui oppose l'évêque de Constantinople et Théophile d'Alexandrie, Sévérien se range du côté des accusateurs. Il sera parmi les témoins à charge lors du synode du Chêne (automne 403), qui décidera le premier exil de Chrysostome. Ayant quitté la capitale au moment du retour de celui-ci, Sévérien y reparaît au début de 404 ; avec Antiochus et Acace de Béroé, quelque temps plus tard il remettra en question auprès de l'empereur la validité de la réintégration de Chrysostome et en obtiendra l'exil définitif.

Le dernier épisode connu de sa vie est, en cette même année 404, son intervention dans la succession de Flavien d'Antioche, où, toujours avec Antiochus et Acace, il consacre le prêtre Porphyre, hostile à Chrysostome. La date de son décès est inconnue. Gennade affirme : « Moritur iuniore Theodosio, filio suo in baptismo, imperante », c'est-à-dire entre 408 et 450 ; mais Sévérien était déjà mort sans doute au moment du concile d'Éphèse (431), très probablement avant le décès d'Atticus de Constantinople (425 ; cf. Altendorf 1959, p. 52 ; Aubineau 1983, p. 13, n. 14). Dans les synaxaires arabe et éthiopien on retrouve la mention de Sévérien agrémentée d'une biographie romanesque dont la valeur historique est vraisemblablement nulle (Basset 1905, p. 240-46 ; Colin 1986, p. 364-71 ; Budge 1928, t. 1, p. 23-27).

Son souvenir a dû s'estomper en milieu grec, car dans la tradition directe toutes ses homélies ont été transmises le plus souvent sous le nom de Chrysostome. Cette « ironie de l'histoire », sur laquelle les sources anciennes gardent un silence total, a été évoquée maintes fois, mais les explications proposées sont peu convaincantes. Rien ne permet de soupçonner, par exemple, que Sévérien ait jamais été jugé hérétique ; on n'a pas démontré qu'il ait tenu des propos théologiques choquants ou que ses œuvres aient fait l'objet d'une révision doctrinale. L'hypothèse d'une sorte de vengeance posthume à cause de ses agissements pendant le conflit avec Chrysostome défie toute logique : pourquoi alors sauver ses écrits et pourquoi les abriter sous le nom de l'ancien adversaire ?

Deux données sont connues qui nous orientent vers une autre solution, plus acceptable : 1) l'ampleur du phénomène indique que le changement d'attribution a affecté tout le corpus homilétique de Sévérien ; 2) la date probable de ce changement est la moitié du 6e siècle, car l'attestation la plus ancienne en est la citation tirée de l'homélie *De fide* dans le florilège arménien *Sceau de la foi* (début 7e s.). L'attribution à Chrysostome serait ainsi de peu postérieure à la condamnation de Sévère d'Antioche (536), avec lequel Sévérien a été confondu quelquefois. En ce cas, il ne s'agirait pas d'une *damnatio memoriae* mais justement, au contraire, du désir de sauver du bûcher son héritage homilétique.

On trouvera des détails supplémentaires sur la vie de Sévérien dans Zellinger (1916, p. 2-7) ; Dürks (1917, p. 11-17) ; Baur (1930, surtout p. 134-42 ; 1960, surtout p. 155-64) ; G. Bardy (DTC, t. 14/2, col. 2000-06) ; Aubineau (1983, p. 11-17) ; pour le synode du Chêne, cf. aussi Hefele et Leclercq (1908, p. 137-54).

2. **Œuvres.** – La seule notice ancienne que nous ayons sur le patrimoine littéraire de Sévérien, celle de Gennade de Marseille, déclare « in Divinis Scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit... Legi eius Expositionem in epistulam ad Galatas et De baptismo et Epiphaniae sollemnitate libellum gratissimum » (éd. Richardson, p. 70). Dans les deux pièces mentionnées il faut voir probablement les fragments sur *Gal.* publiés par Staab et l'homélie *In theophaniam*. Selon Gennade, Sévérien a donc pratiqué les seuls deux genres littéraires que nous lui connaissons : le commentaire des Écritures et l'homilétique. A part cela, sa notice s'avère trop vague et trop courte pour être utile. En effet, d'après ce qu'en livrent les chaînes, Sévérien a commenté tout le corpus paulinien ; nous reviendrons plus loin sur l'importance de son héritage homilétique.

Toutefois, il faut d'abord mettre en relief la complexité déroutante de la transmission manuscrite de ses écrits, qui dès les premiers témoignages pose des problèmes. Si Théodoret dans son *Eranistes* cite une homélie authentique, il le fait à côté d'une pièce pseudochrysostomienne d'origine cappadocienne. Dans son traité *Ad Dominas,* Cyrille d'Alexandrie insère sous le nom de Sévérien une citation tirée d'un ouvrage pseudo-athanasien, le *De incarnatione contra Arianos.* Plus tard les confusions et les données contradictoires ne font que se multiplier. Dans la tradition grecque directe le nom de Sévérien est rare : il ne recouvre que treize homélies, dont plusieurs apocryphes ; en même temps *toutes* les homélies en grec dont l'authenticité a été reconnue sont attribuées presque toujours à Jean Chrysostome. En latin, on connaît un Sévéri(e)n évêque (d'habitude sans indication du siège), mais, pour des raisons qui défient toute explication, dans la plupart des cas on lui prête des homélies de Pierre Chrysologue et d'autres auteurs latins (cf. A. Olivar, *Los sermones de san Pedro Crisólogo : estudio crítico,* Montserrat, 1962, surtout p. 101-23). En arménien, Sévérien est confondu souvent avec Eusèbe d'Émèse. Les chaînes grecques sur l'Octateuque placent plusieurs fragments tirés du cycle *De mundi creatione* sous le nom de Sérapion de Thmuis (cf. Zellinger 1916, p. 35-36), etc.

Devant une transmission pareille il n'est pas surprenant qu'après trois quarts de siècle de recherches nous n'ayons pas de liste définitive des œuvres de Sévérien. Celle que nous proposerons essaie d'éviter soit certaines attributions hâtives ou mal fondées, soit la timidité excessive d'autres listes, pour frayer la voie à l'édition d'ensemble qu'est en train de préparer un groupe de chercheurs réunis par Cornelis Datema. Pour affirmer ou rejeter l'authenticité des pièces n'ayant pas encore fait l'objet d'un travail publié, nous nous sommes fondé, sous toutes réserves, sur la présence ou l'absence des marques stylistiques énumérées dans Voicu 1983-84.

Depuis 1916, date du premier volume de Zellinger, Sévérien a fait l'objet de plusieurs travaux d'ensemble : Dürks en 1917, encore Zellinger en 1926, puis Marx en 1939 et Altendorf en 1957. Les résultats de ces recherches et de nombre d'articles de moindre étendue sont résumés de façon satisfaisante dans la notice de CPG qui date de 1974. Toutefois, puisque, en quinze ans, plusieurs travaux ont précisé et élargi nos connaissances sur l'héritage littéraire de Sévérien, elle exige au moins une mise à jour de la bibliographie et des questions d'attribution. Cette mise à jour ne concerne que les homélies. Pour les commentaires sur le corpus paulinien c'est toujours la notice de CPG 4219 qui fait autorité (y compris les remarques sur les

problèmes que pose l'édition de Staab 1933, p. 213-351 ; pour un petit complément, cf. Lienhard 1983, p. 352).

Dans la suite les homélies authentiques seront réparties en trois catégories : celles inconnues de CPG, celles qui y figurent dans la notice consacrée à Sévérien et celles rangées parmi les *Pseudochrysostomica*. Pour finir cette section, il y sera question de trois pièces d'authenticité douteuse et de quelques attributions fautives, qu'elles aient l'appui de la tradition manuscrite (directe ou indirecte), ou qu'elles soient le résultat de conjectures modernes. Sauf exception, nous laisserons de côté les découvertes de nouveaux témoins manuscrits (par exemple CCG IV et V, parus après la notice de CPG).

1° Trois homélies inconnues de CPG. – *In Iudaeos et Graecos,* inc. « Palin Ioudaïkè kakia » (ms Jérusalem, *Sabait. 27,* f. 152r-162v). – *In illud : Secundum imaginem et similitudinem,* inc. « Prôèn ho logos hèpsato » (Paris, *A. F. grec 758,* f. 45r-52v). – *In illud : Christus est oriens,* inc. « Chthès hèmin, ô philochristoi » : le seul témoin complet connu est la version géorgienne (Shanidzé 1984, p. 61-62, avec trad. angl. de quelques passages) ; en grec il n'en reste qu'une courte citation chez Photius (*Bibliotheca,* cod. 277 : éd. Henry 1977, p. 133-34).

2° Compléments aux indications de CPG (48 homélies complètes, 3 homélies fragmentaires et quelques extraits). – *De fide et lege naturae* (CPG 4185), PG 48, 1081-88 : Lehmann (1975b, p. 273-86) analyse la version arménienne, qui témoigne que la finale du grec publié (PG 48, 1086,46-1088) appartient à CPG 4210. – *De paenitentia et compunctione* (CPG 4186), PG 49, 323-36 : sur une citation en arménien, cf. Renoux (1985, p. 54). – *In ascensionem D. N. I. C.* (CPG 4187), PG 52, 773-92 : Boismard et Lamouille (1984, t. 1, p. 33-34 et n. 16) semblent la considérer, à tort, comme authentiquement chrysostomienne. – *De Spiritu sancto* (CPG 4188), PG 52, 813-26 : le *Vatic. gr. 2401,* p. 390, a gardé l'attribution à Sévérien ; citée par Photius (*Bibliotheca,* cod. 277, éd. Henry 1977, p. 131-33, qui n'a pas reconnu la source) ; citée aussi par Jean Cantacuzène (cf. Voordeckers et Tinnefeld 1987, p. 133-34). – *De Christo pastore et oue* (CPG 4189) PG 52, 827-36 : Shanidzé (1984, p. 56) en a découvert une version géorgienne ; citée par Jean Cantacuzène (Voordeckers et Tinnefeld 1987, p. 228). – *In Psalmum 96* (CPG 4190), PG 55, 603,12 : commentée par Lienhard (1983, p. 352). – *In Psalmum 95* (CPG 4191), PG 55, 619-30. – *Homilia de legislatore* (CPG 4192), PG 56, 397-410 : Wallach (1977, p. 116-18) fait l'histoire des citations latines. – *In illud : In qua potestate* (CPG 4193), PG 56, 411-28 : version géorgienne découverte par Shanidzé (1984, p. 57).

De mundi creatione homiliae 1-6 (CPG 4194), PG 56, 429-500 ; quelques extraits ont été publiés par Petit (1986) ; pour la 7e homélie, cf. CPG 4232 ; la cosmologie de ces homélies est discutée par Ricciotti (1932, p. 43-49) ; elles ont été utilisées en milieu slave par Jean Exarque (Lägreid 1965, p. 29-45). – *Quomodo animam acceperit Adamus* (CPG 4195) : quelques passages ont été commentés par Visonà (1985a, p. 368-69 ; 1985b, p. 464). – *De serpente homilia* (CPG 4196), PG 56, 499-516 : attribuée aussi à Sévérien par le florilège arménien de Galata (Lehmann 1982, p. 118-19). – *In Genesim sermo 2* (CPG 4197), PG 56, 522-26 : authenticité confirmée par Voicu (1983-84, p. 12-14) ; un fragment de ce texte rare s'est glissé dans l'homélie chrysostomienne *De resurrectione D. N. I. C.* (PG 50, 437,17-46 = PG 56, 523-24). – *In illud : Pone manum tuam* (CPG 4198), PG 56, 553-64 : trois citations arméniennes ont été découvertes par Lehmann (1986, p. 482).

In filium prodigum (CPG 4200), PG 59, 627-36 : attribution conjecturale (à rejeter) de deuxième main à Jean le Jeûneur dans le *Vat. Ottob. gr. 422,* f. 315v ; Shanidzé (1984, p. 59) a découvert une version géorgienne ; courte citation chez Photius (*Bibliotheca,* cod. 277 : éd. Henry 1977, p. 155-56). – *In illud : Quomodo scit litteras* (CPG 4201), PG 59, 643-52 : attribuée à Sévérien par le florilège arménien de Galata (Lehmann 1982, p. 118-19). – *In Chananaeam et Pharaonem* (CPG 4202), PG 59, 653-64 : Lehmann (1975b, p. 319-27) analyse les versions arméniennes. – *In illud : Non quod uolo facio* (CPG 4203), PG 59, 663-74 : sur ses liens avec CPG 4230, cf. Aubineau (1983, p. 46-49). – *In incarnationem Domini* (CPG 4204), PG 59, 687-700 : Photius en tire une longue citation très libre (*Bibliotheca,* cod. 277 : Henry 1977, p. 134-43). – *In proditionem seruatoris* (CPG 4205), PG 59, 713-20 : Beatrice (1983, p. 75-76 et 193) commente quelques passages. – *De fide* (CPG 4206), PG 60, 767-72 ; éd. critique de l'éthiopien par Weischer (1980, p. 19-67) ; version géorgienne découverte par Shanidzé (1984, p. 57).

Contra Iudaeos, in serpentem aeneum (CPG 4207), PG 61, 793-802 : prononcée le lendemain de CPG 4217. – *De sacrificiis Caini* (CPG 4208), PG 62, 719-22 : le seul ms grec complet est le *Vindob. Theol. gr. 64,* f. 98-113 (cf. CCG IV, p. 28) ; Zanetti (1983, Synopsis, n. 15) a identifié une version arabe. – *De sigillis sermo* (CPG 4209), PG 63, 531-44 : Wallach (1977, p. 88-94) fait l'histoire des citations latines.

In illud : In principio erat uerbum (CPG 4210), PG 63, 543-50 : Lehmann (1975b, p. 273-86) analyse la version arménienne, qui a gardé en place la finale transmise en grec avec CPG 4185 ; il analyse aussi le texte de *Jean* 1,3-4 utilisé (1975a, p. 142). – *In sanctam Pentecosten* (CPG 4211), PG 63, 933-38 : Voicu (1982, p. 1203, n. 8) mentionne une citation grecque sous le nom de Sévérien ; citée par Boismard et Lamouille (1984, t. 2, p. 339), qui paraissent ignorer l'attribution à Sévérien ; van Esbroeck (1978, p. 75-80) a publié la version géorgienne (CPG 4286). – *In theophaniam* (CPG 4212), PG 65, 15-26 : le ms *Escorial* Φ.*III.20,* f. 152v-160r ajoute encore une page au complément publié par Wenger ; version latine très fragmentaire sous le nom d'Augustin (Voicu 1979, p. 517-18). – *In pretiosam et uiuificam crucem* (CPG 4213). – *De pace* (CPG 4214), éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Analecta Hier. Stachuol.,* t. 1, St-Pétersbourg, 1891, p. 15-26 : version géorgienne découverte par Shanidzé (1984, p. 58). – *In illud : Pater, transeat* (CPG 4215) : six citations arméniennes découvertes par Lehmann (1986, p. 482-83). – *In lotionem pedum* (CPG 4216), éd. A. Wenger, *Revue des ét. byz.,* t. 25, 1967, p. 219-34 : la version longue présupposée par van Esbroeck (1975, p. 82 et 270) n'existe pas ; en grec il s'agit d'un centon, en géorgien d'une interpolation ; Wallach (1977, p. 94-102) fait l'histoire des citations latines ; Beatrice (1980, p. 45-49 ; 1983, p. 192-94) en commente quelques passages.

Homilia sine nomine (CPG 4217) : fragment publié par Dyobouniotès (1914, p. 148-49), avec le titre de

CPG 4232, de l'homélie prononcée la veille de CPG 4207. – CPG 4218 : fragments tirés de CPG 4947. – *De centurione et contra Manichaeos et Apollinaristas* (CPG 4230) : éditée, traduite et commentée par Aubineau (1983), qui a découvert aussi que CPG 4295 (9) lui appartient ; conjectures de Nautin (1984) et Goulet (1985) ; malgré le titre de l'édition, il ne s'agit pas d'un traité mais bien d'une homélie. – *In Noe et filios eius* (CPG 4232) : CPG renvoie à cette pièce aussi sous CPG 4217 et 4194 ; le grec, publié en partie par Dyobouniotès (1914, p. 144,20-148,4, où le texte précède le titre !), existe en entier dans le ms du Vatican ; une trad. allem. partielle de la version arabe a été publiée par Zellinger (1916, p. 17).

Homélies conservées en arménien : *De incarnatione* (CPG 4240) : quatre citations arméniennes découvertes par Lehmann (1986, p. 481). – *De dogmate baptismoque* (CPG 4241) : Lehmann (1986, p. 481) en a découvert une citation arménienne ; utilisée en géorgien pour rédiger CPG 4285 (cf. van Esbroeck 1979). – *De apostolis* (CPG 4242) : deux citations arméniennes découvertes par Lehmann (1986, p. 482) ; utilisée en géorgien pour rédiger CPG 4285 (cf. van Esbroeck 1979). – *De pascha, deque catharis* (CPG 4243) : Lehmann (1986, p. 482) en a découvert une citation arménienne. – *In illud : Libri aperti sunt* (CPG 4244) : citation arménienne découverte par Lehmann (1986, p. 482). – *In sanctum martyrem Acacium* (CPG 4245). – *De aduentu Domini super pullum* (CPG 4246) : Lehmann (1975b, p. 335-67) analyse la version arménienne longue et en démontre l'authenticité ; la version géorgienne partielle (CPG 4287) a été traduite par van Esbroeck (1978, p. 80-90). – *In uenerabilem trinitatem consubstantialem* (CPG 4248) : commentée, avec un long résumé du contenu, par Lehmann (1975b, p. 287-317), qui en démontre l'authenticité. – *In matrem filiorum Zebedaei* (CPG 4249) : la citation du florilège arménien de Galata transmet l'incipit de cette homélie (Lehmann 1982, p. 117 et 119).

En syriaque : *De natiuitate* (CPG 4260) : citée par le florilège syriaque de Jean Maron (Nau 1899, p. 197) ; d'après Breydy (1987, p. 6) elle est la source de la citation de Léonce de Jérusalem (CPG 4295/7).

De Noe et de arca (CPG 4271 ; inédite) : malgré ma négation notée en CPG, elle est bien authentique car elle renvoie à CPG 4203. – *Homilia in apostolos* (CPG 4285, en géorgien) : composée à partir de CPG 4241-4242 ; traduite par van Esbroeck (1979). – CPG 4286 : regrouper sous CPG 4211. – 4287 : regrouper sous 4246. – Fragments divers (CPG 4295) : (1), republiés en partie par Petit (1977, p. 98 et 143) ; (5), cf. Renoux (1985, surtout p. 54, 60 et 130-31) ; (7) : d'après Breydy (1987, p. 6) il provient, quoique déformé, de CPG 4260 ; (9) : Aubineau (1983, p. 34-35 et 101-06) a découvert qu'il provient de CPG 4230 ; (17a) : *In illud : Confiteor tibi, Pater* : les deux citations arméniennes découvertes par Lehmann (1982, p. 118-20) englobent le passage cité par Sévère d'Antioche.

3° Douze homélies authentiques *enregistrées par CPG parmi les pseudo-chrysostomiennes.* – *In Genesim sermo 1* (CPG 4561), PG 56, 519-22 : authentique selon Voicu (1983-84, p. 12-14), contre Altendorf (1957, p. 90-91). – *In Iob sermones 2-4* (CPG 4564), PG 56, 567-82 : restitués à Sévérien par Voicu (1983-84, p. 14-16) ; sur les versions arabe et vieille-russe, cf. Samir (1977), Samir et Scharpé (1978). – *De tribus pueris sermo* (CPG 4568), PG 56, 593-600 : authenticité démontrée par Voicu (1983-84, p. 16-17). – *De caeco nato* (CPG 4582), PG 59, 542-54 : authenticité confirmée par Voicu (1983-84, p. 17-19) ; version géorgienne découverte par Shanidzé (1984, p. 56). – *De caeco et Zacchaeo* (CPG 4592), PG 59, 599-610 : authenticité confirmée par Voicu (1983-84, p. 19-22). – *In illud : Quando ipsi subiciet omnia* (CPG 4761) : authenticité démontrée par Voicu (1980-82). – *In illud : Genimina uiperarum* (CPG 4947 ; inédite) : Kecskeméti (1978) a consacré une thèse inédite à cette homélie, qui est la source des fragments rangés sous CPG 4218 ; Shanidzé (1984, p. 57-58) en a découvert une version géorgienne. – *In martyres* (CPG 4950 ; inédite) : sûrement authentique ; version géorgienne découverte par Shanidzé (1984, p. 58). – *In postremum iudicium* (CPG 4968 ; inédite), sûrement authentique. – *In ascensionem Domini* (CPG 5028 ; inédite) : sûrement authentique.

4° Trois homélies d'authenticité douteuse. – *De cruce et latrone* (CPG 4728) : rejetée par Altendorf (1957, p. 78-85), la question mériterait un nouvel examen, soit parce que les pièces CPG 4582 et 4592, utilisées par Wenger comme termes de comparaison, sont authentiques (Voicu 1983-84, p. 17-22 ; contre Altendorf 1957, p. 52-72), soit parce que Wenger fait état d'une recension fort différente, à côté de la forme qu'il publie (cf. aussi Aubineau 1983, p. 30). Aldama (1965, p. 10, n. 34) fait erreur lorsqu'il affirme que cette homélie a été attribuée à Proclus de Constantinople par Altendorf, car celui-ci rejette explicitement cette possibilité (1957, p. 84). – *De exaltatione crucis* (éd. Pseutogas 1979 ; CPG 4872) : authenticité défendue par le premier éditeur et par moi-même (Voicu 1983-84, p. 22-23) ; toutefois, la recension publiée et les arguments trouvés posent des problèmes. – *In temptationem D. N. I. C.* (CPG 4906 ; inédite) : son style exigerait un examen ex professo.

5° Pièces inauthentiques. – Nous distinguons les fausses attributions qu'on retrouve dans la tradition manuscrite de celles proposées par des auteurs modernes mais rejetées par la suite, d'ordinaire pour des raisons stylistiques (nous laissons de côté l'essai malheureux de Dupin, qui « régla » une trentaine d'homélies en une demi-page).

1) *Fausses attributions à Sévérien dans la tradition manuscrite.* – *De incarnatione et contra Arianos* (CPG 2806 ; 4295, n. 6) : le florilège éthiopien a été republié par Weischer (1980b) ; Simonetti (1973, p. 322-29) démontre que la pièce ne revient pas à Marcel d'Ancyre, mais pourrait provenir des milieux eustathiens. – *De caeco nato* (inédite ; CPG 4231) : malgré l'attribution de l'unique ms, sûrement inauthentique. – *In illud : Vir quidam descendebat* (CPG 4246) : inauthentique. – *In dedicationem pretiosae et uiuificae crucis* (CPG 4270) : plagiat de pièces authentiques. – *In natalem domini* (éd. Lucchesi 1979 ; CPG 4282) : malgré l'avis de l'éditeur et celui d'Aubineau (1983, p. 21), elle ne paraît pas plus authentique que d'autres attributions à Sévérien en copte (cf. CPG 4278-81). – *In parabolam de ficu* (CPG 4588) : appartient à un auteur cappadocien (cf. Voicu 1986b, p. 88-89 ; 1986a, p. 287, n. 10). – *In natale Domini nostri Iesu Christi* (CPG 4657) : la citation chez Théodoret a été republiée par Ettlinger (1975, p. 117) ; Lehmann (1982, p. 114-15,117,119) a découvert un centon et une citation en arménien sous le nom de Sévérien, mais la pièce appartient à un auteur cappadocien (Voicu 1986b, p. 99-101 ; 1988) ; sur la soi-disante version copte, cf. Voicu 1983, p. 666-67. – *In illud : Mari est similis haec uita* (CPG 4699) : malgré la citation arménienne découverte par Lehmann (1982, p. 117-19), elle appartient à un Pseudo-Chrysostome cappadocien (Voicu 1986b, p. 106-07). – *In illud : Ignem ueni mittere* (CPG 4669) : à propos des mss arméniens sous le nom de Sévérien, cf. Lehmann (1982, p. 115-16), mais selon Voicu (1971, p. 91-96) elle appartiendrait à un Pseudo-Chrysostome début 6e siècle. – *De remissione peccatorum* (CPG 4629) : sur un centon arménien sous le nom de Sévérien, cf. Lehmann (1982, p. 116), mais elle appartient à un Pseudo-Chrysostome cappadocien (Voicu 1986b, p. 92-93). – *In natiuitatem Christi* (inédite ; CPG 5008) : repoussée par Zellinger (1926, p. 5, n. 2) et par Altendorf (1957, p. 9-10 ; contre Jugie 1926, p. 134). – *De proditione Iudae* (CPG 5523) : appartient au Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie.

2) *Attributions fausses dues à des auteurs modernes.* – *Homilia 2 in annuntiationem Virginis Mariae* (CPG 1776) : attribuée à Sévérien par Wenger (1957, p. 185), rejetée par Altendorf (1957, p. 79-80). – *In meretricem et pharisaeum* (CPG 4199) : malgré Aldama (1965, p. 144, n. 396), qui a confondu probablement cette pièce avec CPG 4186, dont l'incipit est fort semblable, Altendorf ne l'attribue pas à Sévérien, cf. sa liste des œuvres (publiée par Lehmann 1975b, p. 18-19 ; cf. aussi Aubineau 1983, p. 20, note 83). – CPG 4272 : Aubineau (1987) a démontré qu'il s'agit de la catéchèse XV de Cyrille de Jérusalem. – *Homilia in sanctum pascha* (CPG 4408) : Baur (1955, I, p. 404) hésite sur l'attribution. – *In illud : Exiit edictum* (CPG 4520) : Caro (1971-72, p. 450-51) hésite sur l'attribution. – *In ascensionem Domini homilia 2* (CPG 4532) : Aldama (1965, p. 54, n. 145) fait erreur en affirmant l'attribution à Sévérien par Baur ; sa méprise provient peut-être d'une confusion avec CPG 4408, dont l'incipit est identique. – *In Samaritanam* (CPG 4581) : apparemment Aldama (1965, p. 171, n. 457) se trompe en affirmant qu'elle a été attribuée à Sévérien ; en tout cas les premiers paragraphes de sa notice concernent CPG 4588 (cf. Lehmann 1982, p. 122, n. 6). – *De paenitentia et in Herodem et in Ioannem Baptistam* (CPG 4614) et *In Iordanem fluuium* (CPG 4648) : attribuées par Marx (1939, p. 332-37,344-46), mais rejetées par Altendorf (1957, p. 72-77). – *In baptismum et in tentationem* (CPG 4735) : attribuée à Sévérien par Wenger (1956, p. 46) et à Chrysostome par Halton (1976), elle appartient à un Pseudo-Chrysostome (cf. Voicu 1976 ; 1981, p. 302, n. 16). – *Oratio de epiphania* (éd. Wenger 1977 ; CPG 4882) : l'éditeur hésite sur la paternité de la pièce ; l'attribution a été rejetée par Aubineau (1983, p. 20-21). – *In illud : Nemo bonus nisi solus Deus* (CPG 4916) : attribution erronée dont je porte la responsabilité (CPG, l.c.).

3. **Doctrine.** – L'œuvre littéraire de Sévérien étant dispersée et en partie inédite ou contestée, il n'est pas surprenant que sa pensée n'ait pas fait l'objet d'une vue d'ensemble. Mais même les travaux qui en abordent l'un ou l'autre aspect sont peu nombreux ; de surcroît, le progrès de nos connaissances a périmé, en entier ou en partie, certains articles, comme ceux de Jugie (1911) et de Soares (1953), qui se fondent avant tout sur des textes dont nous savons maintenant qu'ils reviennent à Eusèbe d'Émèse ou à d'autres.

Sévérien s'intéresse surtout aux questions dogmatiques et exégétiques, mais quelquefois sans une perception véritable des enjeux théologiques. Il défend avec verve l'orthodoxie nicéenne, c'est-à-dire la consubstantialité et l'égalité parfaite des Personnes de la Trinité ; mais il est aussi parmi les tenants d'une sorte de fondamentalisme biblique assez réservé envers les termes théologiques étrangers à l'Écriture (Zellinger 1926, p. 146-73).

La *christologie,* qui est au centre de ses préoccupations, a été à peine étudiée (cf. Dürks 1917, p. 76-79 ; Aubineau 1983, p. 86-89 ; totalement ignorée par Grillmeier 1979). Deux dossiers sur sa polémique antimanichéenne et anti-apollinariste ont été constitués par Aubineau (1983, p. 61-85), mais il s'en prend sans cesse aux ariens, aux anoméens, aux juifs et à des groupes moins importants, comme les novatiens ou les psathyriens. Les passages où il est question du péché originel ont été réunis et commentés brièvement, avec ceux d'autres auteurs antiochiens, par E. Testa, *Il peccato di Adamo nella Patristica (Gen. III),* Jérusalem, 1970, p. 76-106.

En *cosmologie* Sévérien se range décidément du côté antiochien lorsque, à l'encontre des cappadociens, il insiste sur une lecture strictement littérale du récit de la création, qui l'amène, par exemple, à affirmer que la terre est plate et a été bâtie sur les eaux, et qui, dans l'ensemble, est tributaire d'Éphrem (Zellinger 1916, p. 54-90 ; cf. Wolska 1962 à propos de son influence sur Cosmas Indicopleustès).

Malgré leur importance dans la pensée de Sévérien, ni les présupposés ni les développements de son *exégèse* n'ont fait l'objet d'aucune recherche détaillée. Simonetti (1985, p. 188-90) en résume les traits saillants tels qu'ils apparaissent surtout dans le cycle *De mundi creatione* : comme tous les antiochiens, Sévérien accorde une préférence de principe au sens littéral du texte biblique, mais souvent il fait intervenir des interprétations symboliques. Dans son vocabulaire exégétique il dépend de Diodore de Tarse, auquel il a dû emprunter la distinction entre *theôria* « sens authentique du texte (au-delà de la lettre) », *tropologia* « interprétation allégorique (justifiée par le texte) » et *allègoria* « interprétation arbitraire » (sur Diodore, cf. Simonetti 1985, p. 159-61 ; pour Sévérien, cf. PG 61, 796, où il mentionne les trois termes et s'explique sur leur sens ; voir aussi PG 59, 669). Parmi les *étymologies* des noms bibliques rappelées souvent par Sévérien, il y en a qui sont originales et qu'il fait dériver de l'hébreu ; mais il ne révèle nulle part une connaissance véritable de cette langue, dont il semble d'ailleurs majorer les affinités avec le syriaque (cf. par exemple PG 56, 473).

Peut-être sous l'influence d'Éphrem, sa *mariologie* est bien plus importante que celle des antiochiens ; il revient plusieurs fois sur le parallélisme entre Ève et Marie. Il est aussi parmi les défenseurs de la sainteté excellente et du rôle d'intercession de Marie (Gila 1964 ; cf. aussi Soares 1953 ; Jugie 1926, p. 131-34). Il est toutefois douteux qu'il ait utilisé le titre *theotokos,* même si on le trouve, rarement, dans ses homélies ; là où il n'est pas simplement interpolé, il dérive probablement d'une correction de *kyriotokos,* terme que Sévérien a certainement fait sien et qu'après Éphèse on a pu juger moins acceptable. Pour des raisons semblables on évitera d'en faire un partisan de la virginité perpétuelle de Marie ; il utilise couramment *hagia parthenos,* mais la seule attestation d'*aeiparthenos* dans ses homélies est suspecte (PG 56,403).

La prédication morale de Sévérien est assez limitée ; il donne souvent et explicitement la préférence aux questions théologiques, se contentant de temps à autre d'exhorter son public à pratiquer l'aumône (l'homélie *De paenitentia,* PG 49, 323-36, qui lui est presque entièrement dédiée, demeure de ce point de vue un exemple isolé).

Sévérien ne ménage ni ses invectives ni son ironie à l'adresse de la culture païenne, qu'il accuse d'être une source d'hérésies et égarements doctrinaux ; pourtant Goulet (1985) a pu démontrer qu'il utilise une comparaison tirée du répertoire stoïcien, qui n'est certainement pas unique dans son œuvre.

Tributaire de Diodore et d'Éphrem, Sévérien paraît se placer, avec une sorte de synthèse personnelle qui n'a pas de parallèle exact à la fin du 4e siècle, au croisement entre la théologie grecque (sous sa forme antiochienne) et la théologie syriaque. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait plusieurs points de contact avec un ouvrage où se fait jour le même jeu d'influences entre le monde grec et le monde syriaque, les *Quaestiones ad orthodoxos* du Pseudo-Justin/Pseudo-Théodoret (cf. Lehmann 1969, qui n'a fait qu'entamer une voie de recherche prometteuse).

Pour faciliter la consultation des références données dans l'article, la bibliographie est établie selon l'ordre alphabétique des auteurs. – J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10), Paris, 1965. – H. D. Altendorf, *Untersuchungen zu Severian von Gabala*, Tübingen, 1957 (thèse inédite) ; *Zur Bischofsliste von Gabala*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 50, 1959, p. 48-61. – M. Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala « in Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas »* (Cahiers d'Orientalisme 5), Genève, 1983 ; *Un « sermo acephalus ineditus » – CPG 4272 : « Sévérien de Gabala ? » – restitué à Cyrille de Jérusalem*, dans *Vigiliae Christianae* = VC, t. 41, 1987, p. 285-89.

R. Basset, *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte). Texte arabe I*, PO 1/3, p. 215-379. – C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. I : *Antiochien ;* II : *Konstantinopel*, Munich, 1929-30 ; *Initia Patrum Graecorum*. I-II (Studi e testi 180-181), Vatican, 1955 ; *John Chrysostom and his time*. I : *Antioch* ; II : *Constantinople*, Londres-Glasgow, 1959-60. – P. F. Beatrice, *Due nuovi testimoni della lavanda dei piedi in età patristica : Cromazio di Aquileia e Severiano di Gabala*, dans V. Saxer (éd.), *Ecclesia orans*. Mélanges... Adalbert G. Hamman... = *Augustinianum*, t. 20, Rome, 1980, p. 23-54 ; *La lavanda dei piedi : contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983. – M.-É. Boismard et A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des apôtres : reconstitution et réhabilitation*, 2 vol. (Synthèse 17), Paris, 1984. – M. Breydy, *Les attestations patristiques parallèles et leurs nuances chez les Ps.-Léonce et Jean Maron*, dans P.O. Scholz et R. Stempel, éd., *Nubia et Oriens Christianus* (Festschrift D.G. Müller), Cologne, 1987, p. 3-16. – E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4 vol., Cambridge, 1928 (réimpr. Hildesheim-New York, 1976).

R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo V*, 3 vol. (Marian Library Studies N.S. 3-5), Dayton, 1971-73. – CCG IV-V : *Codices Chrysostomici Graeci* : W. Lackner, IV : *Codices Austriae*, Paris, 1981 ; R. E. Carter, V : *Codicum Italiae partem priorem*, Paris, 1983. – G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. Mois de maskaram*, PO 43/3, 1986, p. 323-512. – CPG II-III : M. Geerard, *Clauis Patrum Graecorum*, t. 2-3, Turnhout, 1974-79.

G. Dürks, *De Severiano Gabalitano. Dissertatio inauguralis*, Kiel, 1917. – K. I. Dyobouniotès, *Iôannou Damaskènou Logoi anekdotoi*, dans *Ekklèsiastikos Pharos*, t. 13, 1914, p. 58-69,119-49. – G. H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus, Eranistes*, Oxford, 1975.

A. M. Gila, *Esame dei principali testi mariani di Saveriano di Gabala*, dans *Marianum*, t. 26, 1964, p. 113-72. – R. Goulet, *Un nouveau fragment stoïcien chez Sévérien de Gabala*, dans *Études philosophiques*, Paris, 1985, p. 251-55. – A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 1 : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Fribourg/Br., 1979.

F. Halkin, *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome* (Subsidia hagiographica 60), Bruxelles, 1977. – T. Halton, *Two Newly Edited Homilies of John Chrysostom*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 48, 1976, p. 133-38. – Ch. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 2/1, Paris, 1908. – R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, t. 1 : *Codices* 1-83, Paris, 1959 ; t. 8 ; *Codices* 257-80, Paris, 1977.

M. Jugie, *Sévérien de Gabala et le Symbole athanasien*, dans *Échos d'Orient*, t. 14, 1911, p. 193-204 ; *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles, ibid.*, t. 25, 1926, p. 5-20, 129-43, 281-307. – J. Kecskeméti, *Sévérien de Gabala. Homélie inédite sur le Saint-Esprit*, Paris, 1978 (thèse inédite).

A. Lägreid, *Der rhetorische Stil im Sestodnev des Exarchen Johannes* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris 4), Wiesbaden, 1965. – H. J. Lehmann, *Hosanna. A Philological Discussion in the Old Church*, dans *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes*, Venise, 1969, p. 165-74 ; *Om interpunktionen i Joh. I,3.4 i den aeldste kirke*, dans N. Hyldahl et E. Nielsen (éd.), *Hilsen til B. Noack...*, Copenhague, 1975, p. 137-50 ; *Per Piscatores-Orsordawkʿ: Studies in the Armenian Version of a Collection of Homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala*, Århus 1975 ; *Severian of Gabala: New Identifications of Texts in Armenian Translation*, dans T. J. Samuelian (éd.), *Classical Armenian Culture: Influences and creativity* (Armenian Texts and Studies 4), University of Pennsylvania 1982, p. 113-24 ; *Severian of Gabala: Fragments of the Aucher Collection in Galata Ms 54*, dans D. Kouymjian (éd.), *Armenian Studies. Études arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, Lisbonne, 1986, p. 477-87. – J. T. Lienhard, *The Exegesis of 1 Cor. 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus*, VC, t. 37, 1983, p. 340-59. – E. Lucchesi, *Un sermon copte de Sévérien de Gabala sur la Nativité du Christ (attribué aussi à Proclus de Constantinople)*, AB, t. 97, 1979, p. 111-27.

B. Marx, *Severiana unter den spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne*, OCP, t. 5, 1939, p. 281-367. – F. Nau, *Opuscules maronites*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 4, 1899, p. 175-226. – P. Nautin, *L'homélie de Sévérien de Gabala « Sur le Centurion contre les Manichéens et les Apollinaristes ». Remarques sur le texte et l'interprétation*, VC, t. 38, 1984, p. 393-99.

F. Petit, *Catenae Graecae in Genesim et in Exodum*. I. *Catena Sinaitica*, CCG 2, Turnhout-Louvain, 1977 ; II. *Collectio Coisliniana in Genesim*, CCG 15, 1986. – B. S. Pseutogas « L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Croix sainte et vivifiante (BHG³, 415m et 415n) est-elle de Sévérien de Gabala » (en grec), dans *Grègorios ho Palamas*, t. 62, 1979, p. 299-318.

A. Renoux, *La chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques*. I. *La chaîne sur l'Épître de Jacques*, PO 43/1, n. 193, Turnhout, 1985. – G. Ricciotti, *La cosmologia della Bibbia e la sua transmissione fino a Dante* (L'Apocalisse di Paolo siriaca II), Brescia, 1932.

Kh. Samir, *Les sermons sur Job du Pseudo-Chrysostome (CPG 4564=BHG 939d-g) retrouvés en arabe*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, t. 8, 1977, p. 205-16. – Kh. Samir et J. L. Scharpé, *Les sermons sur Job du Pseudo-Chrysostome... dans la version paléo-russe, ibid.*, t. 9, 1978, p. 167-73. – M. Shanidzé, *An Old Georgian Grammatical Treatise in a Collection of Homilies attributed to John Chrysostom*, dans *Bedi Kartlisa*, t. 42, 1984, p. 53-68. – M. Simonetti, *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d'Ancira*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* = RSLR, t. 9, 1973, p. 313-29 ; *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis « Augustinianum » 23), Rome, 1985. – E. J. Soares, *Severianus of Gabala and the Protoevangelium*, dans *Marianum*, t. 15, 1953, p. 401-11. – K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster, 1933 (réimpr. 1983).

M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10), Louvain-la-Neuve, 1975 ; *Deux homélies de Sévérien de Gabala (IVᵉ-Vᵉ siècle) conservées en géorgien*, dans *Bedi Kartlisa*, t. 36, 1978, p. 71-91 ; *L'homélie « sur les apôtres » de Sévérien de Gabala en version géorgienne, ibid.*, t. 37, 1979, p. 86-101. – G. Visonà, *L'interpretazione sacramentale di Io., XIX, 34 nello Ps. Ippolito « In S. Pascha », 53*, RSLR, t. 21, 1985, 3, p. 357-82 ; *Pseudo-Ippolito « In S. Pascha » 53 e la tradizione dell'enkràteia*, dans *Cristianesimo nella storia*, t. 6, 1985, p. 445-88.

S.J. Voicu, *« Giovanni di Gerusalemme » e Pseudo-Crisostomo*, dans *Euntes Docete*, t. 24, 1971, p. 66-111 ; *Cinque omelie pseudocrisostomiche di un ignoto autore della fine del quarto secolo*, Rome, 1976 (thèse inédite) ; *Due sermoni pseudo-agostiniani tradotti dal greco*, dans *Augustinianum*, t. 19, 1979, p. 517-19 ; *In illud : Quando ipsi subiciet omnia (CPG 4761), una omelia di Severiano di Gabala?*, dans *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, t. 27-29, n. s. 17-19, 1980-82, p. 5-11 ; *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien*, dans *Byzantion*, t. 51, 1981, p. 297-305 ; *Le corpus pseudo-chrysostomien. Questions préliminaires et état des recherches*, dans E. A. Livingstone (éd.),

Studia Patristica XVIII, Oxford-New York, 1982, p. 1198-1205 ; *Basilio e pseudocrisostomo : nuovi accostamenti*, dans *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale* (Messina 3-6 XII 1979), t. 1, Messine, 1983, p. 659-67 ; *Nuove restituzioni a Severiano di Gabala*, dans *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, t. 30-31, n. s. 20-21, 1983-84, p. 3-24 ; *Uno Pseudocrisostomo (cappadoce?), lettore di Origene alla fine del sec. IV*, dans *L'origenismo : apologie e polemiche intorno ad Origene – Augustinianum*, t. 26, Rome, 1986, p. 281-93 ; *Trentatre omelie pseudocrisostomiche e il loro autore*, dans *Lexicum philosophicum*, t. 2, 1986, p. 73-141 ; *Note sull'omelia pseudocrisostomica In natale Domini nostri Iesu Christi (CPG 4567)*, dans *Mémorial... J. Gribomont...*, Rome, 1988, p. 621-26. – E. Voordeckers et F. Tinnefeld, *Iohannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii...*, CCG 16, Turnhout-Louvain, 1987.

L. Wallach, *Diplomatic studies in Latin and Greek documents from the Carolingian age*, Ithaca-Londres, 1977. – B. M. Weischer, *Das christologische Florilegium in Qērellos II*, dans *Oriens Christianus*, t. 64, 1980, p. 109-35 ; *Qērellos IV 3 : Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien* (Äthiopistische Forschungen 7), Wiesbaden, 1980. – A. Wenger, *La tradition des œuvres de S. Jean Chrysostome*, dans *Revue des études byzantines*, t. 14, 1956, p. 5-47 ; *Le sermon LXXX de la collection de Mai restitué à Sévérien de Gabala*, dans *Augustinus magister : Congrès international augustinien*, t. 1, Paris, 1954, p. 175-85 ; *Une homélie inédite (de Sévérien de Gabala ?) sur l'Épiphanie*, AB, t. 95, 1977, p. 73-90. – W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle* (Bibliothèque Byzantine 3), Paris, 1962.

U. Zanetti, *Homélies copto-arabes pour la Semaine Sainte*, dans *Augustinianum*, t. 23, 1983, p. 517-22. – J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala* (Alttestamentliche Abhandlungen 7, 1), Münster, 1916 ; *Studien zu Severian von Gabala* (Münsterische Beiträge zur Theologie 8), Münster, 1926).

La rédaction de cette notice a bénéficié des transcriptions inédites et des conseils de Gilberte Astruc-Morize, Judit Kecskeméti, Cornelis Datema, Henning J. Lehmann et Holger Villadsen.

DS, t. 1, col. 865 ; t. 3, col. 811 ; t. 4, col. 891, 1467, 1785, 1981 ; t. 5, col. 485 ; t. 6, col. 205, 818, 836 ; t. 7, col. 607, 612, 615 ; t. 8, col. 356-61 *passim* ; t. 9, col. 335, 1194 ; t. 10, col. 1466.

Sever J. VOICU.

SEVOY (FRANÇOIS-HYACINTHE), eudiste, 1707-1765. – Cet eudiste du 18^e^ siècle incarne le type du prêtre directeur de séminaire, bien différent de ce que furent ses devanciers au 17^e^. Ceux-ci étaient des missionnaires ou des pasteurs qui consacraient une partie de leur temps à la formation spirituelle et pastorale des futurs prêtres ; Sevoy fut un homme d'études qui passa son existence sacerdotale dans des séminaires devenus des écoles de théologie.

Né à Jugon (dioc. de Saint-Brieuc) en 1707, il entra en juin 1730 dans la Congrégation de Jésus et Marie (Eudistes). Envoyé d'abord au séminaire de Valognes (dioc. de Coutances), il y enseigne la philosophie puis la théologie. En 1738, il est professeur et directeur des ordinands au séminaire de Rennes. Nommé supérieur au séminaire de Blois (1753), il n'y reste que deux ans et, sur sa demande, revient à Rennes (1755) où il passera le reste de sa vie. Il meurt le 10 juin 1765.

Sevoy a donc consacré sa vie à la formation des prêtres, pour laquelle il a étudié l'Écriture et les Pères. Il préparait avec soin les conférences spirituelles qu'il donnait aux ordinands ; elles ont formé l'essentiel de ses *Devoirs ecclésiastiques*.

L'ouvrage comporte trois parties formant quatre volumes. Ont paru successivement : 1^re^ partie, *Introduction au sacerdoce ou instructions ecclésiastiques...* (Paris, 1760, 1763) ; – 2^e^ partie, *Retraite pour les prêtres* (2 vol., Paris, 1762, 1770) ; – 3^e^ partie, *Seconde retraite pour les prêtres* (posthume, Paris, 1766). – Rééd. en 4 vol., Toulouse-Paris, A. Laporte, 1776-1777, à laquelle nous nous référons (le t. 2 n'a pas une pagination continue : p. 1-298 = t. 2/1 ; p. 1-108 = t. 2/2) ; Saint-Brieuc, 1816 ; Paris, 1828 ; 1835. – Trad. ital., 4 vol, Naples, 1791 ; Rome, 1792-1794.

La doctrine est à peu près celle des maîtres du 17^e^ siècle français sur le sacerdoce, mais le vocabulaire et le climat sont notablement différents. Sevoy exalte « l'excellence du sacerdoce évangélique », qui est « le sacerdoce de Jésus-Christ même » (t. 1, p. 5), « l'état le plus sublime » (p. 179). C'est pourquoi « être prêtre et être saint ce doit être la même chose » (p. 421). Il réfléchit longuement sur « la vocation divine » (t. 1, p. 19-121) qui est nécessaire pour entrer dans « la portion la plus chérie du troupeau de Jésus-Christ » (t. 1, p. XIV). Pour discerner cette vocation de Dieu, l'attrait a moins de poids que le conseil des sages et l'appel de l'évêque ; Sevoy insiste sur le danger des motivations mondaines, en particulier l'attrait des bénéfices (t. 4, p. 65-82).

A côté d'exhortations à bien célébrer l'office divin, à porter l'habit ecclésiastique, etc., l'auteur insiste fortement sur le « zèle du salut des âmes » (t. 3, p. 266-307), en conformité avec l'esprit du « souverain Pasteur » (p. 282) ; coopérateurs du Christ (*passim*), les prêtres reçoivent « une abondante participation de l'Esprit de Jésus-Christ » (t. 1, p. 172).

Les lacunes de cette réflexion théologique et spirituelle sont les mêmes qu'au siècle précédent ; en particulier, elle applique au presbytérat des textes scripturaires qui concernent en fait le sacerdoce du Peuple de Dieu (cf. t. 2/1, p. 239 citant 1 *Pierre* 2, 9). Mais l'esprit du temps n'est plus le même. Si Sevoy peut constater « l'heureux changement et le renouvellement presque universel que nous voyons dans le clergé depuis plus d'un siècle » grâce aux séminaires (t. 1, p. 191), en revanche on perçoit que l'époque des Lumières est bien là : au temps de Louis XV, les prêtres sont « touchés de voir le Royaume de Jésus-Christ se perdre et se détruire insensiblement parmi nous » (t. 1, p. 177). On se laisse impressionner par la critique ambiante, par exemple à propos du culte marial : « Un prêtre n'osera-t-il donc parler en public de ces dévotions parce qu'aujourd'hui il est du bel air de les décrier ? » (t. 4, p. 409).

Sensible à l'élégance, Sevoy écrit avec soin, donne à ses exposés une composition stricte et bien balancée. Il y déploie une rhétorique un peu froide, malgré un vocabulaire souvent affectif. Les ressources de son enseignement sont, outre la Bible sans cesse citée, les Pères, surtout Augustin et Jean Chrysostome, et quelques auteurs modernes. Manifestement, Sevoy les connaît bien ; il a même le souci de les situer dans leur temps, encore qu'il idéalise l'Église primitive à laquelle il se réfère souvent. Saint Bernard et Massillon sont souvent cités, et aussi saint Jean Eudes (t. 2/1, p. 245-46 ; t. 2/2, p. 74, 82, 91 ; t. 3, p. 83, 100, 102). L'auteur recommande à sa suite la dévotion au « Cœur infiniment aimable de Jésus », « dévotion précieuse aux yeux de la foi », et au « Cœur aimable de Marie..., l'image la plus parfaite du Cœur de Jésus » (t. 3, p. 256-58).

Précis de la vie de M. Sevoy (Caen, B.M., ms 302, f. 122-24). – *Revue du saint Cœur de Marie*, 1900-1901, p. 373 svv. – J. Dauphin, *Histoire des séminaires de Rennes et de*

Dol, Rennes, 1910, p. 98-101. – *Dictionnaire des Lettres françaises, 18e s.*, t. 2, Paris, 1960, p. 550. – DS, t. 8, col. 501 ; t. 10, col. 1480.

Paul MILCENT.

SEXTUS (SENTENCES DE), 2e ou 3e siècle. – 1. *L'ouvrage.* – 2. *L'auteur.* – 3. *La doctrine.*

1. L'OUVRAGE. – Deux mss grecs (Patmos 203, 10e s., f. 213-26 ; Vatic. graec. 742, 14e s., f. 2-23) transmettent un recueil intitulé *Sextou gnômai* (« Sentences de Sextus ») ; le nombre de ces sentences s'élève à 610 si l'on tient compte du total transmis par les mss (l'un et l'autre comporte des omissions et l'ordre de présentation est différent). Vers 400, Rufin d'Aquilée adresse à Apronianus et à son épouse Avita (nièce de Mélanie l'ancienne) une version latine de la première partie du recueil (451 sent.), peut-être la seule à l'origine ; il la fait précéder d'une courte lettre dédicatoire où il note qu'une tradition (*tradunt*) identifie Sextus avec *Xystus*, évêque de Rome et martyr (il s'agit de Sixte II, martyrisé en 258, et dont saint Laurent était le diacre). Rufin ajoute à ce recueil un autre petit traité : « choix (de pensées) d'un père spirituel à son fils » (*electa quaedam religiosi parentis ad filium*) ; l'ensemble est si bref qu'on pourra l'intituler « enchiridion » selon le grec ou « anulus » selon le latin. Seule la traduction du recueil de Sextus a été largement diffusée (plus de 50 mss), sous le titre *Enchiridion Sexti*. Quant au texte grec, il a été traduit plus ou moins complètement en syriaque, arménien, géorgien ; une trad. en copte sahidique a été découverte dans le codex XII de Nag Hammadi (sent. 157-180, puis 307-398 ; à l'origine, ce codex contenait sans doute une collection plus complète).

Éditions. – *The Sentences of Sextus*, par Henry Chadwick, Cambridge, 1959 (réimpression, Kraus, New York : texte grec, avec en regard la trad. de Rufin pour les 451 premières sentences, appendices grecs (452-610), éd. des *Chreiai* de Clitarque et d'un recueil de « Sentences pythagoriciennes » ; études (enseignement moral ; témoignages d'Origène, Rufin et Jérôme, témoignage interne ; notes). – *The Sent. of S.*, texte grec et trad. angl. par R.A. Edwards et R.A. Wild, Chico, Calif., 1981 (fait état du codex de Nag Hammadi). – Sur les trad., cf. CPG 1, n. 1115, p. 56-57. – Pour le texte copte : *The Fac Simile Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 12, Leyde, 1973, p. 15-24 ; trad. angl. par F. Wisse, dans *Nag-Hammadi Library in English*, Leyde, 1977, p. 454-59 ; texte copte et trad. franç. par P.-H. Poirier, *Les Sent. de Sextus...*, Québec, 1983.

P.-M. Bogaert (*La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue*, RBén., t. 82, 1972, p. 26-46), après avoir fourni un inventaire des mss de la version latine (complété dans RBén., t. 93, 1983, p. 383-84) et allégué le témoignage des Pères à son sujet, tente de déterminer le second traité dont parle Rufin ; il est aujourd'hui perdu mais la trace en subsiste, semble-t-il, dans les tables du ms Paris, B.N. lat. 12205 (les folios correspondant à des « Monita cuiusdam parentis ad filium » ont disparu) ; entre plusieurs écrits possibles : *Sentences* d'Évagre, *Monita* de Sénèque, écrits pélagiens attribués à Sixte (cf. art. Pélage, *Anonymes*, DS, t. 12, col. 2915-18), *Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem, Disticha Catonis*, il estime que les *Disticha* sont la meilleure hypothèse.

2. L'AUTEUR ne peut être identifié avec certitude (cf. éd. Chadwick, p. 107-62). Déjà Origène († vers 254) fait allusion deux fois aux *Sextou Gnômai*, en ajoutant qu'une *multitude* de chrétiens les lisent et estiment (*Contra Celsum* VIII, 30 ; éd. M. Borret, SC 150, 1969, p. 238 et n. 2 ; *Comm. in Matth.* XV, 3, éd. E. Klostermann, GCS, t. 10, p. 354 ; ajouter une réminiscence sans mention de Sextus dans *In Johan.* V, 1, conservé par la *Philocalie*, éd. M. Harl, SC 302, 1983, p. 284). Jérôme cite la sent. 231 sous le nom de *Xystus* en 393 dans l'*Adversus Jovinianum* (I, 49 : « Xystus in sententiis : Adulter est... in suam uxorem amator ardentior »). Mais après la traduction de Rufin (et son conflit avec lui à propos de l'origénisme), il reproche à celui-ci d'attribuer l'écrit au pape Sixte (*Comm. in Ezech.* VI ; *Ep.* 133, 3 à Ctésiphon ; *In Hierem.* IV, 41). Selon Jérôme, l'auteur est un « Sextus pythagoreus ». Mais qui est ce *Sextus* ? Sénèque, s'appuyant sur Sotion, signale un Sextius stoïco-pythagoricien qui vivait à l'époque d'Auguste ; un *Sextus Pythagoricus* est mentionné dans la trad. par Jérôme de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée sous l'olympiade 195 (= 1-4 de notre ère) et l'existence de ce philosophe est encore attestée par le *Commentaire sur les Catégories d'Aristote* de Simplicius. C'est sûrement à ce Sextus que pense Jérôme. Toutefois, on ne trouve nulle part qu'il ait écrit des *Gnômai*.

H. Chadwick (p. 130-34) pense que l'attribution des *Sentences* au pape Sixte II n'est pas à écarter absolument ; le *Liber Pontificalis* (éd. L. Duchesne, t. 1, Paris, 1866, p. 68-69) le dit « natione graecus, ex philosopho », qualification qui pourrait remonter à une tradition ancienne, malgré les doutes de Duchesne (*ibid.*, p. 155). De fait, les citations des *Sentences* dans les *Sacra parallela* et le titre des anciennes versions syriaques, toutes indépendantes de Rufin, attribuent les *Sentences* respectivement à « Zeztos le romain » et à « Mar Xystus, évêque de Rome ». Tout au moins, en dépit des critiques de Jérôme, Rufin est-il dans le vrai en affirmant que la tradition attribue l'ouvrage au pape Sixte.

Mais d'autres hypothèses sont possibles. Finalement, tout en reconnaissant que l'auteur des *Sentences* s'appelait sûrement Sextus, on ne sait rien de précis sur sa personne (dans leur introd., Edwards et Wild situent la rédaction en Égypte, au 2e siècle). C'est d'ailleurs, pour une part, un compilateur : il emprunte à des recueils antérieurs, ce qui explique la présence de certaines sentences dans les recueils similaires de Clitarque et des Pythagoriciens, dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre et dans les *Eclogae* postérieures de Stobée. Même s'il ne parle pas du Christ ni des apôtres (ce que note Jérôme), son recueil est pourtant l'œuvre d'un chrétien : certaines sentences, que l'on trouve ailleurs, sont reformulées dans un sens chrétien et d'autres semblent bien inspirées de l'Évangile ou des écrits bibliques (cf. la liste donnée par Chadwick, p. 139-40). Malgré tout, l'ouvrage sera frappé d'interdiction par le *Decretum Gelasianum* au début du 6e siècle : « Liber Proverbiorum ab haereticis conscriptus et sancti Sixti nomine praesignatus – apocryphus » ; cf. E. von Dobschütz, *Decretum Gelasianum*, TU 38/4, Leipzig, 1912, p. 12 (texte) ; p. 301 (l'interdiction ne dépend pas de Jérôme).

3. DOCTRINE. – Les sentences ne sont pas présentées dans un ordre logique, mais on peut y discerner diverses séquences sur un même sujet ; nous retiendrons seulement quelques aspects ; pour une étude plus détaillée, cf. Chadwick, p. 97-106 (enseignement moral), p. 163-81 (notes explicatives).

1° *L'homme et Dieu.* – Les *Sentences* s'ouvrent par une sorte de sorite (1-8) : « L'homme fidèle est un homme élu ; l'homme élu est l'homme de Dieu ; l'homme de Dieu est celui qui est digne de Dieu... Le

vrai fidèle est celui qui ne pèche pas ». Plus proche des évangiles, une autre série invite à vivre réellement en « fils de Dieu », non à le paraître :

« Sois digne de celui qui a daigné te dire fils et agis en toutes choses comme un fils de Dieu » (58). « L'homme chaste et sans péché a reçu de Dieu pouvoir d'être fils de Dieu » (60 ; cf. *Jean* 1,12). « Efforce-toi non de paraître mais d'être juste, car il est certain que celui qui cherche à paraître tel ne l'est pas vraiment » (64 ; cf. 221-25). Le sage réalise cet idéal (415-27) : « L'âme du sage écoute toujours Dieu, s'accorde à Dieu, regarde toujours Dieu, est toujours avec Dieu » (415-18) ; aussi faut-il l'honorer après Dieu, comme « le serviteur de Dieu » (319) ; en effet, « l'esprit (*mens, dianoia*) du sage est le miroir de Dieu » (450).

Pourtant, Dieu est infiniment au-dessus de l'homme ; d'où les éléments de « théologie négative » :

« Ne cherche pas un nom pour Dieu, car tu n'en trouveras pas ; en effet, tout ce qui est nommé reçoit son nom d'un être meilleur... Quel est donc celui qui a donné un nom à Dieu ?... Dieu n'est pas le nom de Dieu, mais l'indice de ce que nous pensons à son sujet » (28 ; sur le retentissement de cette maxime, cf. Chadwick, p. 164). « Nul ne peut être en tout semblable à Dieu, mais l'imiter autant que possible lui est agréable » (45 ; cf. 147-48). Par suite, « Il est dangereux de parler de Dieu, même si ce qu'on dit est vrai » (352). « Ne dis rien de Dieu que tu n'aies appris de lui » (353).

2° L'enseignement de Sextus est cependant surtout *d'ordre moral*. Il insiste sur la domination des passions, spécialement de la convoitise sexuelle. La sent. 13 « Tout membre du corps qui te pousse à agir contre la pureté doit être écarté » (cf. 273) semble avoir été interprétée parfois comme une invitation à la mutilation volontaire (Origène, *In Matth.* xv, 3 ; cf. Chadwick, p. 111-112), mais sans doute faut-il y voir une simple adaptation de *Mt.* 18,9-10. L'abus des aliments est contraire à la chasteté (108) ; leur usage est de soi indifférent, « mais l'abstinence est la meilleure » (109) ; ce ne sont pas les aliments qui souillent l'homme, mais ses actes mauvais (110 ; cf. *Mt.* 15,18).

L'enseignement sur le mariage est curieux (230-40) : « Se marier et avoir des enfants est chose mauvaise ; cependant, tout en sachant que c'est chose mauvaise comme un combat, si tu veux lutter, prends femme et procrée des enfants » (230). Il semble que Sextus, tout en déconseillant le mariage à qui veut une vie plus élevée, l'autorise comme une épreuve de la capacité à garder une continence mesurée ; il se rapproche ainsi de saint Paul (1 *Cor.* 7,32-38). C'est dans ce contexte qu'apparaît la maxime souvent reprochée aux Pères de l'Église : « l'homme impudique est adultère même avec sa propre épouse » (231) ; elle a été reprise effectivement par Ambroise (*De philosophia,* fragm. chez Augustin, *Contra Julianum* II, 7, 20), par Jérôme (*Adv. Jovin.* I, 49, cf. *supra* ; *In Ez.* VI, 18 ; plus tard par Pierre Lombard, *Sententiae* IV, d. 31, a.5). L'idée peut remonter à Plutarque (*Moralia,* Préceptes de mariage 29, 142 c : « Je ne peux vivre avec la même femme à la fois comme épouse et comme courtisane » ; cf. Chadwick, p. 173).

D'autres sentences concernent le détachement des biens terrestres (15-20, 82, etc.), avec la belle formule : « Sauf la liberté, cède à celui qui t'enlève tout » (17). Sont encore recommandées la bienveillance et la bienfaisance (33, 47, 52, 106), la maîtrise de la langue (83-84, 152, 156, 160-65), la magnanimité (120), etc.

3° *Indices d'influence.* – Pélage citait les sent. 36, 46, 60 dans son *De natura* (fragm. chez Augustin, *De nat. et grat.*, 64, 77) pour alléguer le libre arbitre et la possibilité de ne pas pécher, la sent. 257 dans ses *Expositiones* (sur 1 *Cor.* 12,13, éd. Souter, p. 197). On reconnaît dans d'autres écrits diverses réminiscences : la raison comme « loi intérieure » de la vie (123 ; cf. *Ep. ad Demetr.* 4, PL 33, 1101) ; la nécessité d'éviter les petites fautes (10 ; cf. *Ep. ad Celant.* 6, CSEL 56, p. 334) ; la difficulté pour le riche d'être sauvé (193 ; cf. le traité pélagien *De divitiis*).

Curieusement, plusieurs sentences sont passées dans la Règle du Maître, et de là dans celle de saint Benoît (113-14 = RM 3,46-47 et RB 4,42-43 ; 145 = RM 9,31 ; 10,81 et RB 7, 61 ; 152 = RM 11,62). L'utilisation des *Sentences* mériterait une enquête plus poussée chez les Pères et les auteurs médiévaux (indications en ce sens dans l'éd. Edwards-Wild, complétées par H. Chadwick dans sa recension, *Journal of theological Studies* = JTS, t. 34, 1983, p. 311 ; au moyen âge, les traces de l'ouvrage sont sûrement plus nombreuses que ne le dit G.R. Evans, *ibid.*, p. 554-55 : H.-M. Rochais signale Sextus parmi les auteurs exploités par un florilège anonyme, cf. DS, t. 5, col. 454).

Voir la bibliographie de H. Chadwick, éd. citée, p. 182-83. – S. Pezzella, *Le rapport des S. de S. et de la Lettre à Marcella de Porphyre,* dans *La Nouvelle Clio,* t. 10-12, 1958-62, p. 252-53. – H. Chadwick, *The S. of S. and of the Pythagoreans,* JTS, t. 11, 1960, p. 349. – G. Delling, *Zur Hellenisierung des Christentums in den « Sprüchen des Sextus »,* dans *Studien zum N.T. und zur Patristik* (Festschrift E. Klostermann), TU 77, Berlin, 1961, p. 208-41. – H. Silvestre, *Trois nouveaux témoins latins des S. de S.,* dans *Scriptorium,* t. 17, 1963, p. 148-49. – C. Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Ueberlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi XII,* dans *Jahrbuch für Antike und Christentum,* t. 17, 1974, p. 115-18. – J. Bouffartigue, *Du grec au latin. La traduction latine des S. de S.,* dans *Études de littérature ancienne,* Paris, 1979, p. 81-95 (sur la méthode de traduction de Rufin). – *Dizionario Patristico,* t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3171 (J. Gribomont).

Aimé Solignac.

SEXUALITÉ. – I. *Selon la Bible.* – II. *Problématique contemporaine.*

I. SEXUALITÉ SELON LA BIBLE

Les principaux textes et les grandes orientations de la Bible concernant la sexualité sont bien connus ; dès la *Génèse* (1-3) l'importance du couple homme-femme est soulignée avec ses caractéristiques majeures : complémentarité, unité, pouvoir procréateur (sans doute à l'image et à la ressemblance du pouvoir créateur de Dieu). L'anthropologie biblique, qui insiste sur l'aspect corporel de tout être humain et qui fait de la transmission de la vie un devoir, a tout naturellement misé sur les valeurs de la sexualité (voir encore 1 *Tim.* 4,3), en même temps qu'elle cherchait à la purifier de toute compromission idolâtrique (*Ex.* 22,18-19 ; *Deut.* 23, 18-19) et de toute facilité qui aurait détruit le tissu social et religieux (*Ex.* 20,14.17 ; 22,15-16 ; *Lév.* 18,1-30 ; 20,8-21 ; *Deut.* 5,18.21 ; 22,22-29).

Cependant ces constatations seraient insuffisantes si d'abord et avant tout la sexualité selon la Bible n'était envisagée comme une valeur, non pas relative aux diverses époques, mais liée au temps selon une évolution constructive et purificatrice, en marche vers une maturité qui n'est sans doute pas encore atteinte. Sur cette question de la sexualité la Bible ne présente pas de réflexion qui pourrait servir de fil conducteur à notre exposé ; renonçant à des reconstructions hypothétiques, nous utiliserons ici, avec tous les inconvénients que cela comporte, des points de repère plus récents pour regrouper les indications bibliques concernant la sexualité, mais en essayant toujours de tenir compte du facteur temps.

1. **Une sexualité ni animale, ni sacrée.** – Si la sexualité est une histoire, c'est d'abord celle de sa libération par rapport à deux attitudes opposées : réduire la sexualité à l'animalité, ou bien la sacraliser. Par rapport à la première attitude, la *Genèse*, dans les deux écrits de la création, donne ses lettres de noblesse à la sexualité, tout en reconnaissant en même temps que dans la réalité les valeurs sexuelles sont vécues dans l'ambiguïté, la lutte et la douleur. Avant, pendant et après la rédaction de ces textes de la *Genèse*, l'histoire d'Israël, ainsi que le Nouveau Testament, apportent de nombreux éléments qui témoignent d'une lutte pour affiner et mûrir les valeurs de la sexualité (*Prov.* 5,1-23 ; 7,5-27 ; *Sir.* 9,1-9 ; 19,2 ; 23,16-21 ; *Tobie* 7-8 ; 1 *Thess.* 4,3-4 ; 1 *Cor.* 6,12-20 ; *Rom.* 1,24-27 ; *Éph.* 4,19 ; *Mt.* 5,28 etc.).

Cependant il ne faut pas s'étonner si cette même histoire est aussi jalonnée d'éléments qui d'une manière ou d'une autre nous posent des problèmes, et il ne faut pas trop vite les passer sous silence : punition de mort par lapidation prévue pour l'adultère (*Lév.* 20,10) ; ce n'est pas pour « onanisme » qu'Onan est blâmé (*Gen.* 38,9-10), mais parce qu'il manque au devoir du lévirat (susciter une postérité à son frère défunt, *Deut.* 25,5-10) ; quand Judas s'unit à une prostituée, en réalité sa belle-fille Tamar (*Gen.* 38,14-26), cela, sans être considéré comme entièrement innocent (38,24-26) du moins pour Tamar, est nettement subordonné au devoir du lévirat, l'important étant, non pas le rapport sexuel, mais la descendance légitime ; d'ailleurs ce subterfuge sexuel a donné à Judas et Tamar le privilège de faire partie des ancêtres du Messie (*Mt.* 1,3) ; Rahab, la prostituée au grand cœur qui protégea les espions de Josué, fut sauvée lors de la prise de Jéricho et elle obtint de vivre au milieu du peuple élu. Lentement, avec des hauts et des bas, un affinement s'est réalisé. Ainsi, la Bible, malgré l'épisode ambigu de David et Jonathan (1 *Sam.* 18-19), écarte habituellement avec vigueur tout ce qui ressemble à l'homosexualité (*Gen.* 19,5 ; *Lév.* 20,13). Cependant il faudrait pouvoir distinguer ici ce qui est proprement éthique, ce qui relève de l'hospitalité, d'une réaction contre les pratiques idolâtriques (*Deut.* 22,5 et 23,18-19) et ce qui appartient à une répulsion contre les mœurs des nations païennes (*Rom.* 1,18-32).

En même temps on constate une lutte difficile contre la sacralisation de la sexualité telle qu'elle existait dans les cultures et les religions environnantes (1 *Rois* 14,24 ; 15,12 ; 22,47 ; 2 *Rois* 23,7). Ainsi, au lieu de présenter comme idéal le mariage sacré de quelque divinité, les récits de la création se réfèrent bien à un au-delà exemplaire, mais il s'agit d'un couple humain en deçà du péché. Cependant l'épisode du veau d'or (*Ex.* 12 ; cf. 1 *Rois* 12,28-30) montre à quel point il était difficile de lutter contre le culte du taureau fécondateur. Les mises en garde contre la prostitution sacrée vont dans le même sens (*Deut.* 23,16-19).

Sous une autre forme (opposition entre le sexuel et les rites sacrés), des traces de cette conception qui fait entrer le sexuel dans le domaine du sacré sont longtemps restées vivaces : impuretés rituelles liées au sang menstruel, à l'acte sexuel et à la maternité. Fréquentes dans l'A.T. (*Ex.* 19,15 ; *Lév.* 12,1-8 ; 15,1-30 ; *Deut.* 23,11 ; 1 *Sam.* 21,5-6 ; voir aussi à Qumrâm 11QTemple 45,7-17 ; CD 12,1-2), elles survécurent longtemps dans la mentalité chrétienne (même si d'autres considérations étaient mêlées à cette attitude).

2. **Vers la monogamie et le mariage indissoluble.** – La monogamie dans la Bible n'est pas immédiatement évidente. Elle est l'aboutissement d'une longue histoire où au début les Patriarches, naturellement polygames, reçoivent les bénédictions de Dieu.

L'indissolubilité du mariage comme caractéristique de la sexualité est, elle aussi, liée à une histoire qui suppose une lente expérience, un affinement psychologique, une maturité spirituelle. La possibilité de la répudiation pour certains motifs était inscrite dans la Loi de Moïse (*Deut.* 24,1). Cependant un idéal d'indissolubilité se trouve implicitement contenu dans l'union du couple humain décrite par *Genèse*. Ce point de vue est fortifié par *Mal.* 2,14-16 et définitivement confirmé par Jésus dans le N.T. Cette indissolubilité, du moins selon *Mt.* 19,6-9, comporte une exception (« sauf en cas de *porneia* »). S'il s'agit ici d'unions avec des personnes étrangères à la foi chrétienne, le lien indissoluble serait à juste titre soumis à un impératif plus élevé, à savoir l'union à Dieu (voir 1 *Cor.* 7,12-16). En *Mt.* 19,6 l'indissolubilité est décrite comme une conséquence de l'union voulue par Dieu entre l'homme et la femme, qui ne sont plus deux, mais une seule « chair ». Cette expression, dont la traduction française habituelle est trop restrictive, comprend l'union sexuelle, mais en englobant ce qui doit l'accompagner : l'union psychologique, morale et spirituelle propre à l'amour. Le sexuel coupé de cet accompagnement engendre la pornographie (ce piège, que beaucoup d'exposés prétendus moraux n'évitent pas !) ; dans la Bible le sexuel, quand il est pris en bonne part, est normalement l'expression de l'amour entre deux personnes : c'est évidemment dans ce contexte que l'indissolubilité peut se poser. On notera enfin qu'on interdit, en *Mt.* 19, toute séparation : il ne s'agit pas ici d'un texte juridique, mais d'un idéal qui découle des principes posés. Dans la pratique les Églises chrétiennes ont apporté des adaptations, et, dans certains cas, ont permis une séparation plus ou moins complète.

3. **Vers un équilibre entre procréation et amour conjugal.** – La procréation apparaît dans la Bible comme l'élément fondamental de la sexualité (*Gen.* 1,28 ; 9,1). L'autre aspect n'en est pas méconnu pour autant (*Gen.* 2,18.23-24 ; 29,20 ; 1 *Sam.* 1,8 : « Est-ce que je ne vaux pas pour toi mieux que dix fils ? » ; *Cant.* ; *Sir.* 26,16-18 ; *Éz.* 24,15). Sans doute serait-il exagéré et anachronique de penser que la Bible ait donné à ces deux éléments la même importance : sur ce point en évolution, il a fallu de nombreux siècles de christianisme et de réflexion pour mieux percevoir l'équilibre et le lien qui doivent exister entre ces deux aspects de la sexualité. En parallèle avec ce problème on peut constater que vers la fin de l'A.T. et dans le N.T. la procréation cesse d'être un impératif sans nuance (*Sag.* 3,13-15 ; 4,1 ; *Luc* 11,27-28 ; 23,29). L'une des premières conséquences de ce changement d'orientation sera de rendre possible le célibat pour de justes motifs (*Mt.* 19,11-12).

4. **L'égalité entre les sexes.** – Il ne faudrait pas exagérer la subordination des femmes à l'époque de la Bible. Dans la société et la famille, dans l'Église naissante, elles occupent parfois une place importante. Cependant on ne peut douter d'une réelle dépendance et d'une infériorité manifeste (voir *Gen.* 2,21-22 ; 3,6 repris par 1 *Tim.* 2,13-14 ; et voir *Sir.* 25,24. Voir également Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 24, 201 où en se référant à la Loi il écrit : « la femme est inférieure à l'homme en toutes choses... car c'est à l'homme que Dieu a donné la puissance »).

A cette époque on discutait pour savoir quelle était la part respective de l'homme et de la femme dans la procréation. Pour l'opinion la plus courante la part active dans la génération venait de l'homme ; la femme était-elle quelque chose de plus qu'un réceptacle où l'embryon était tissé ? Cette opinion commune, qui transparaît derrière les allusions de la Bible (*Job* 10,10-11 ; *Sag.* 7,1-2), entraînait facilement une moindre estime pour la femme (voir aussi Philon, *Quaestiones in Genesim* 3,47-48).

Ici encore on ne peut dire que la Bible soit parvenue à un point d'équilibre définitif. Il semblerait plutôt que l'évolution culturelle, tout en réalisant une sérieuse avancée, ait encore besoin d'une longue histoire pour parvenir à son terme. Dans le N.T., des principes sont posés, même si la pratique ne s'y conforme pas immédiatement. Ainsi on peut voir avec quelle rigueur en 1 *Cor.* 7,1-16 Paul, à propos de la sexualité et du mariage, établit un strict parallèle entre mari et femme. En *Gal.* 3,28 un autre principe est posé : « Il n'y a ni Juif, ni Grec ; ni esclave, ni homme libre ; ni mâle, ni femelle ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Les différences sexuelles ne sont pas abolies, mais d'une part leur « animalité » est dépassée, et d'autre part dans le Christ toute subordination découlant du sexe se trouve supprimée. Le texte d'*Éph.* 5,21-33 ne va-t-il pas à l'encontre de ce principe ? Si l'union entre l'homme et la femme est ici comparée à celle du Christ avec l'Église, faudrait-il en déduire qu'il existe une subordination de la femme par rapport à l'homme, semblable à celle de l'Église par rapport au Christ ? En réalité l'emploi ici du mot « mystère » (5,32) ne paraît pas concorder avec son emploi habituel dans les épîtres pauliniennes ; il serait plutôt à rapprocher de son utilisation par Philon, qui d'une manière allégorique compare les mariages des Patriarches dans la Bible aux textes et aux mariages sacrés des mystères grecs (*Legum allegoriae* III, 219 ; *De Cherubim* 42-50).

Ainsi la comparaison allégorique entre Christ-Église et époux-épouse n'est pas à interpréter strictement. Autant elle est valable pour signifier dans les deux cas l'intensité de l'amour, autant il serait exagéré de s'appuyer sur ce texte pour en déduire une position subordonnée de la femme par rapport à son mari. Ainsi, sans chercher de manière immédiate dans la Bible des solutions toutes faites à nos problèmes actuels, convient-il de laisser à l'histoire humaine et à la maturité chrétienne le temps de tirer des principes posés dans le N.T. les conséquences qui en découlent.

5. **L'amour humain comme image de l'amour de Dieu.** – Sans complexe, mais sans pour autant tomber dans une conception grossière de la divinité, la Bible n'hésite pas à comparer l'amour de Dieu pour son peuple à l'amour humain aussi bien sentimental que sexuel.

Déjà derrière les images de la pluie, don du ciel qui féconde la terre, on peut deviner l'union entre la divinité et les hommes (voir *Is.* 55,10-11). De manière plus explicite, l'alliance est comparée à des fiançailles d'amour et à un mariage entre Dieu et Israël (*Jér.* 2,2 ; 3,6-15 ; 31,2-6.21-22 ; *Éz.* 16 ; 23 ; *Is.* 54,5-10 ; 61,10 ; 62,1-5 etc.). Osée, en décrivant son amour pour une femme prostituée (ch. 1) et adultère (ch. 3), évoque l'amour de Dieu pour son peuple. Enfin le *Cantique des Cantiques* apporte divers enseignements : s'il célèbre directement l'amour humain, on peut voir avec quelle estime l'auteur en a décrit les manifestations de tendresse érotique et sexuelle (vg 1,2-4.16 ; 2,6 ; 4,10 à 5,1 ; 7,7-14). Si l'auteur a voulu célébrer directement l'amour de Dieu pour Israël, on peut constater qu'il a utilisé pour le faire des images empruntées à l'amour humain ; c'est dire la valeur qu'il accordait à celui-ci. De toutes manières apparaît ici une description « érotique » de l'amour entre Dieu et Israël. Le rôle de l'époux sera tout naturellement dans le N.T. attribué au Christ par rapport à l'Église (*Marc* 2,19 ; *Jean* 3,29 ; *Éph.* 5,21-33 ; *Apoc.* 21,9).

Si, dans la manière de parler de l'amour de Dieu pour les hommes, on essaie, tout en évitant les assimilations simplistes, de s'appuyer sur les images anthropormorphiques de la Bible et d'en tirer quelques conclusions, il paraît insuffisant de ne voir en Dieu qu'un amour de bienfaisance où la condescendance se mêlerait à la pitié ! Il semble plus conforme aux intuitions bibliques de découvrir en lui un amour aussi fort et ardent que le désir passionné des hommes. En Dieu l'amour ne se limite pas à l'*agapè*, il ressemble aussi à l'*erôs*.

Bibliographie : W. Kornfeld et H. Cazelles, art. *Mariage*, DBS, t. 5, col. 905-35. – P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1962. – R. Patai, *L'Amour et le couple aux temps bibliques*, Tours, 1967. – W. G. Cole, *Sesso e amore nella Bibbia*, Milan, 1967. – T.C. De Kruijf, *La sessualità nella Bibbia*, Bari, 1968. – D. Lys, *Le plus beau chant de la création*, coll. Lectio divina 51, Paris, 1968. – P.K. Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, 1975. – R.F. Collins, *The Bible and Sexuality*, dans *Biblical Theology Bulletin*, t. 7, 1977, p. 149-67 ; t. 8, 1978, p. 3-18. – A. Dumas, *La référence à l'Écriture dans la réflexion protestante sur la sexualité et la famille*, dans *Écriture et pratique chrétienne*, coll. Lectio divina 96, Paris, 1978, p. 69-93. – R. Simon, *La référence à l'Écriture dans la réflexion sur la sexualité et la famille chez les Catholiques*, *ibid.*, p. 95-113. – M. Gilbert, *« Une seule chair » (Gn 2, 24)*, NRT, t. 100, 1978, p. 66-89. – M. Dumais, *L'actualisation du Nouveau Testament*, coll. Lectio divina 107, Paris, 1981, p. 141-69. – *Sexualité et vie chrétienne*, Paris, 1981. – J.L. Ska, *« Je vais lui faire un allié qui soit son homologue » (Gn 2, 18)*, dans *Biblica*, t. 65, 1984, p. 233-38. – H. Haag et K. Elliger, *« Stört nicht die Liebe ». Die Diskriminierung der Sexualität. Ein Verrat an der Bibel*, Fribourg/Br., 1986.

DS, t. 10, col. 360-4 (mariage selon la Bible) ; voir aussi t. 2, col. 1347-51 (concupiscence dans l'Écriture).

Paul LAMARCHE.

II. PROBLÉMATIQUE CONTEMPORAINE

Dimension essentielle de l'être humain, la sexualité a déjà été très souvent abordée dans les articles de ce dictionnaire (cf. affectivité, cœur, célibat, chasteté, concupiscence, famille, femme, luxure, mariage, etc.). Il n'est donc pas question d'élaborer ici une théologie et une éthique exhaustives de la sexualité, mais plutôt

de présenter quelques convictions surgies des philosophies et anthropologies contemporaines en s'attardant sur la façon dont elles peuvent éclairer le rapport que la vie sexuelle entretient avec la quête et l'accueil du Royaume de Dieu.

1. **Des présupposés philosophiques et théologiques.** – Les anthropologues contemporains, prolongeant d'ailleurs en cela l'expérience des grands spirituels, mettent en garde (à juste titre), les penseurs qui réfléchissent sur la sexualité, contre les illusions que leur tend leur propre désir sexué. Celui-ci modelé en partie par la force de l'inconscient et par les pressions des idéologies multiples risque de conduire à des rationalisations fort peu conformes à la vérité. C'est pourquoi on commencera ici par expliciter quelques-uns des présupposés philosophiques et théologiques qui sont à l'œuvre chez beaucoup de nos contemporains et qui dès lors guideront la problématique de cet article.

1° Quatre présupposés philosophiques. – 1) Le *premier* présupposé qui a été trop souvent négligé par les penseurs, peut-être spécialement par ceux de l'Église, est que *nul n'est au-dessus de la sexualité.* Un(e) théologien(ne) qui discourt, un(e) spirituel(le) qui fait part de son expérience est soit un homme, soit une femme. Coupé(e) (cf. l'étymologie du mot *sexe : secare*) de l'expérience de l'autre sexe, il (ou elle) doit reconnaître que son propos peut certes prétendre à une certaine universalité, mais qu'il est toujours cependant marqué par la détermination sexuelle masculine ou féminine. Ainsi pour le ou la spirituel(le), comme pour toute autre personne, la sexualité ne se présente jamais comme un problème qui pourrait être résolu par le seul travail conceptuel, mais comme un *mystère* à partir duquel on parle ; mystère qui englobe la personne et qui pourtant ne se laisse approcher par elle que grâce à un engagement de type éthique qui lui fait assumer sa masculinité ou sa féminité dans la reconnaissance d'un certain non-savoir.

Ce premier constat aide à comprendre pourquoi les différents types de prise de parole sur la sexualité paraissent souvent décevants. Le langage scientifique en raison de sa froide objectivité laisse échapper la dimension « esthétique » de la sexualité qui est pourtant fondamentale. Le langage des sciences humaines, par ses discours démythisants, donne souvent l'impression de manquer l'essentiel de ce qui constitue l'expérience de l'amour sexué. Quant aux langages mythiques, poétiques, religieux, ils sont parfois si loin des conditionnements concrets de la vie sexuelle qu'ils risquent de paraître bien idéalisants. Bref, il en est comme si la sexualité était toujours au-delà de la parole, mystère qui n'est saisi que dans la mesure où l'être humain accepte qu'il prenne sa juste place en lui.

Cet aspect « mystérique » et profondément impliquant de la sexualité n'est évidemment pas sans évoquer quelque chose des traits du divin. C'est pourquoi l'histoire des religions et notamment de la spiritualité chrétienne montre l'ambiguïté des relations entre la sexualité humaine et l'expérience de Dieu. D'une part, ces relations ont été souvent marquées d'errances voire de perversions conduisant soit à confondre Dieu et le sexe, soit à les rendre totalement antinomiques. D'autre part, l'expérience de l'amour sexué a bien des fois permis de présenter de façon théologiquement remarquable l'être et l'agir de Dieu ; comme, réciproquement, l'accueil théologal du Dieu-Amour a autorisé des approches de l'amour humain dont la vérité anthropologique s'est révélée particulièrement profonde (cf. par exemple les différents commentaires du *Cantique des Cantiques*).

2) Un *deuxième* présupposé philosophique de nos contemporains consiste à ne jamais séparer la réflexion sur la nature humaine de l'époque et de la culture dans lesquelles cette nature s'exprime. Certes, on reconnaît que la sexualité humaine a des traits d'universalité (vg le désir érotique ou le vœu d'enfant), mais l'on affirme aussitôt que cette *universalité* n'est exprimée et atteinte que dans la *particularité* d'un temps et d'un lieu et dans la *singularité* du devenir et des relations d'une personne. La spiritualité, fascinée parfois par la méditation sur les essences abstraites, a trop souvent négligé cette prise en compte de la relativité de la sexualité. A l'inverse, de nos jours, la tentation surgit d'être si sensible à l'influence du tissu socio-culturel que l'on finit par oublier que cela a un sens de parler de *la* sexualité ou encore de l'Homme et de la Femme. Précisons quelques retombées théologiques et éthiques de ce présupposé philosophique qui ne détache jamais l'universel du particulier et du singulier.

Prendre au sérieux la particularité et la singularité du *temps,* c'est d'abord considérer que la sexualité n'est pas une réalité statique mais qu'elle a une histoire.

Une histoire *sociale* en premier lieu : on en a un exemple particulièrement topique dans l'évolution de la place de la femme dans les sociétés occidentales. Ce n'est qu'à travers l'histoire tumultueuse d'une relation dialectique avec les hommes que les femmes ont découvert et découvrent encore en elles des potentialités jusqu'alors ignorées ou « refoulées ». Lire la Bible et la Tradition spirituelle exige d'avoir à l'esprit ce fait (cf. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle,* Paris, 1986 ; trad. fr. de *In Memory of Her,* New York, 1983), sous peine de faire passer pour exigence éthique ou spirituelle ce qui n'est que pression idéologique d'une culture phallocratique. Ainsi pour les spirituels contemporains le travail de l'Esprit, qui consiste toujours à transformer l'en-soi du temps en histoire sensée, se traduira d'abord dans le domaine de la sexualité par un travail de relativisation de certains stéréotypes et par une assomption sociale toujours meilleure de la différence sexuelle et des fonctions parentales qui lui sont attachées.

La sexualité a aussi une histoire *personnelle.* Même si chaque personne – on y reviendra – est munie dès sa conception de traits sexués, elle doit à la fois subir et prendre en charge un devenir de sa sexualité tant au plan physiologique (surtout jusqu'à la puberté) qu'au plan psychologique. La sexualité d'une personne n'est pas seulement un état, elle est aussi une tâche qui, d'un point de vue chrétien, doit être menée sous la mouvance reconnue de l'Esprit. Ce qui vient rendre particulièrement délicate cette tâche, c'est que le devenir de la sexualité a une sorte de consistance propre par rapport à la force de la volonté. Certes, celle-ci a bien un certain pouvoir sur le jeu des fantasmes, des regards, des gestes, des sentiments, des attitudes..., mais – contrairement à ce qu'ont laissé parfois croire un certain nombre d'auteurs spirituels – elle n'a pas tout pouvoir. La sexualité est si enracinée dans l'archaïque du devenir du sujet et si conditionnée par la façon dont la culture ambiante assume le corps et la différence homme-femme, que la volonté trouve un certain nombre de limites face à ses exigences. Il faut

donc s'attendre à ce qu'un bon nombre de personnes se voient parcourues par des régressions sexuelles ou par des attitudes irrésistibles qui ne consonnent pas vraiment avec les appels de l'Évangile, et leur donnent parfois l'impression que leur combat spirituel a échoué. Oublier ces faits, c'est risquer de lancer les sujets, de façon quasi-obsessionnelle, dans des combats ascétiques malsains ; c'est peut-être même provoquer une attitude de désespérance où l'on oublie que la sainteté ne coïncide pas nécessairement avec la maîtrise toujours parfaitement réussie de toutes les pulsions, mais se traduit par un combat réceptif, mené dans l'Esprit, qui cherche à intégrer les pulsions de façon harmonieuse tout en reconnaissant les failles de la volonté, c'est-à-dire, tout en prenant pleinement acte de la finitude humaine.

3) Tel est justement le *troisième* présupposé qui anime les penseurs contemporains : la sexualité est une des réalités privilégiées par lesquelles la *finitude* demande à être reconnue existentiellement. En effet, la sexualité par bien de ses traits est expérience de la limite. Tout d'abord en ce qu'elle oblige à être dans un, et un seul sexe ; ce qui n'est pas si facile qu'il y paraît, car, la psychanalyse le montre, il existe en chaque être humain le vœu plus ou moins enfoui d'être asexué, c'est-à-dire d'être au-dessus de la sexualité, ou celui d'être du sexe opposé, ou encore des deux sexes à la fois. Ces vœux ne sont d'ailleurs pas sans se traduire soit dans la pathologie (vg le transsexualisme), soit dans des déviations religieuses (cf. les travaux de M. Eliade ou de R. Bastide sur le rapport du sacré et des transgressions sexuelles), soit dans des attitudes fort peu saines (cf. ci-après et art. *Chasteté*).

Expérience de la limite, la sexualité l'est surtout par ce qu'elle provoque en l'être humain : le *trouble* qui rappelle au sujet combien il est dépendant de son environnement matériel (alcool, parfum, couleur...) ; le *plaisir* qui amène l'homme à prendre conscience qu'il est cerclé dans son corps et que pourtant le corps est pour lui comme un autre qui jouit par quelque chose d'autre ; *l'attirance* sexuée qui oblige le Moi à sortir de sa forteresse pour se reconnaître comme être désirant ; l'affection et l'*amour* conjugal et parental enfin qui sont sans doute les plus radicales expériences de liens ou d'attachements. Trouble, plaisir, attirance, amour, autant de réalités qui constituent pour le sujet des démentis formels de son vœu de toute puissance et de sa volonté d'être Tout. Autant de réalités qui l'obligent à découvrir que le lieu de la réalisation de soi est toujours le *partiel*. L'expérience sexuée constitue, pourrait-on dire, une véritable « cure » de partiel alors que le souhait d'omnipotence qui habite l'être humain, souhait exacerbé par le péché, lui fait rêver d'être Tout ou, à défaut, d'être tout aux yeux du Tout. On devine donc que la religion qui est toujours en quête d'une Totalité à vénérer risque de faire jouer à la sexualité un rôle particulièrement perverti. C'est pourquoi un des critères hautement révélateur de la vérité d'une religion ou d'une spiritualité sera sa façon de se situer par rapport au sexe.

4) Le *dernier* présupposé philosophique ou plus exactement épistémologique qui sera signalé ici est l'introduction par les contemporains d'une pensée résolument *systémique,* qui élargit en quelque sorte la pensée, qui prend au sérieux la dimension culturelle. De même qu'une conduite sexuée ou sexuelle ne prend son sens qu'au sein d'une culture précise, elle ne prend aussi son sens que par les écarts existant entre elle et les autres réalités avec lesquelles elle fait système. C'est dire qu'une bonne réflexion théologique, éthique et spirituelle sur la sexualité ne peut pas uniquement réfléchir sur la sexualité en soi, mais sur les relations que cette sexualité entretient dans la personne et dans la société avec bien d'autres réalités ; l'agressivité ou la violence, l'argent ou l'économie, le pouvoir ou la politique, la prière ou le statut du sacré, etc. Retrouvant en cela une intuition des grands théologiens (cf. la connexion des vertus dans l'œuvre de Thomas d'Aquin : *S.Th.* Ia IIae q. 65), les penseurs d'aujourd'hui affirment que l'on a toujours en partie le rapport à la sexualité de son rapport à l'agressivité, à l'argent, à l'autorité, à la vie mystique. Pour l'avoir oublié, certains ont cru (par exemple dans l'immédiat post-Vatican II) que l'on pouvait profondément réformer à l'intérieur de la vie religieuse les modes de pauvreté, d'obéissance, de prière, sans modifier en quoi que ce soit la façon dont les religieux(ses) vivaient leur chasteté. L'histoire des années 1970-1980 qui a fait assister au mariage de milliers de personnes consacrées s'est bien chargée de leur offrir un démenti.

2° Deux présupposés théologiques. – Parmi les nombreux présupposés théologiques qu'il serait possible d'exposer il n'en sera retenu que deux en raison de leur importance pour l'équilibre d'une spiritualité.

1) Le *premier* est un prolongement, dans la théologie, de la pensée systémique : la nécessaire *connexion* des mystères. On sait que chaque mystère chrétien est porteur de façon privilégiée de vérités théologiques et anthropologiques. Les différentes écoles de spiritualité jouent précisément sur cette richesse diversifiée des mystères pour conduire leurs adeptes à des modes originaux de rencontre avec Dieu. Mais le danger est de tant privilégier un seul mystère qu'on en vient à négliger la vérité dont sont porteurs les autres, ce qui ne manque pas d'amener de graves déviations de la vie en Dieu ; cela est particulièrement vrai pour le statut de la vie sexuelle.

Par exemple, la contemplation du mystère de l'Annonciation permet d'insister sur le lien d'intimité « conjugale » qui existe entre Marie et l'Esprit et rappelle ainsi l'intimité en quelque sorte immédiate qui se vit entre le chrétien et l'Esprit dont il est le temple (1 *Cor.* 6,19). Mais déconnecter l'Annonciation du mystère de la Visitation, c'est faire oublier que le propre d'une vie mystique sexuée est de ne pas s'enfermer dans une relation dyadique avec Dieu mais au contraire de toujours renvoyer à la réalité de l'Église et à la « visite » du frère. De même, le mystère de la Croix rappelle combien le monde laissé à sa propre logique est marqué par l'incapacité d'aimer et donc combien la sexualité marquée par le péché a besoin d'une rééducation par le Sauveur et d'une mort à elle-même pour pouvoir s'exprimer dans l'amour. Mais déconnecter la contemplation de la Croix de celle du mystère de la Résurrection, c'est condamner le chrétien à un regard pessimiste sur son être sexué et génital, c'est le lancer dans des pratiques ascétiques aliénantes qui lui feront oublier que l'amour d'ici-bas a une grande dignité et une valeur considérable, puisque c'est lui qui lors de la Résurrection sera transfiguré par le Christ. Ainsi, une bonne « circulation » dans les mystères, « circulation » qui est bien assurée par le cycle liturgique, protège des tentations religieuses classiques envers la sexualité : fusion pseudo-mystique avec Dieu ou, à l'inverse, maintien à distance de tout affect dans la prière ; soupçon, voire mépris, envers le corps sexué et ses jouissances, ou au contraire survalorisation du génital comme expérience de la transcendance...

2) Le *deuxième* présupposé théologique est précisément bien rappelé par la fréquentation de l'ensemble des mystères, à savoir que l'expérience de Dieu est une

immédiateté qui médiatise. C'est dire, pour le domaine qui est abordé ici, qu'il n'existe pas de rencontre sexuée avec Dieu qui ne se médiatise par une rencontre sexuée avec l'être humain. Explicitons. Que l'expérience de Dieu fasse rencontrer Celui-ci de façon *immédiate* ressort, entre autres, d'un certain nombre de textes du Nouveau Testament qui affirment l'inhabitation du Père, du Christ et de l'Esprit en chaque personne humaine quand celle-ci accepte de répondre à l'appel de l'Évangile (cf. *Jean* 14,23 ; 15,4 ; 1 *Cor.* 6,19-20). Mais selon ce même Évangile, le propre de cette présence immédiate du Dieu Trinité est de renvoyer sans cesse à la *médiation* de la relation humaine dont on dira plus loin qu'elle est toujours sexuée. En effet, l'amour envers le *Père* est toujours, dans la force de l'Esprit, assomption transformante du monde par l'amour envers l'homme (cf. *Jean* 14-17 ; 1 *Jean*). De même, le *Christ* Ressuscité – hors temps et hors espace –, seul médiateur entre Dieu et les hommes, n'est aujourd'hui « visible, palpable, audible » qu'à travers la médiation tangible de la figure de la Révélation ; figure constituée, à des titres différents, par ces réalités spatio-temporelles que sont les sacrements, l'Écriture, l'Église et le visage du prochain, spécialement celui du plus petit. Enfin, le propre de l'*Esprit* est de renvoyer à la médiation de la figure du Christ pour conduire l'homme à la vérité tout entière (*Jean* 14,26 ; 16,13).

Ainsi la réflexion théologique sur chacune des Personnes de la Trinité fait comprendre que la rencontre sexuée de Dieu se traduit et passe nécessairement par la médiation de la rencontre sexuée de l'homme et de son monde : contrairement à ce que fait croire une illusion spirituelle fréquente, l'amour sexué pour Dieu et l'amour sexué pour l'être humain ne font pas nombre. Le premier amour transfinalise le second en en dévoilant tout l'enjeu. C'est pourquoi il est également possible, d'un point de vue théologique, d'affirmer que c'est toujours à travers l'expérience d'amours sexués particuliers ou « partiels » que se vit l'amour envers Celui qui est Universel et en qui *tout* subsiste (*Col.* 1,17). Loin d'être totalisant et totalitaire comme l'est l'attachement aux idoles, l'attachement au Créateur-Sauveur renvoie toujours aux limites ou à la finitude des affections humaines. Cette conviction évangélique d'un Dieu présent immédiatement qui ne se révèle et ne sauve que médiatement fournit une fois de plus un excellent critère pour guider l'usage de la sexualité dans la quête spirituelle. En effet, elle démasque toute relation à Dieu qui se construit soit sur une fuite du sexe, soit sur une telle survalorisation des affects sexués ou génitaux que le croyant s'y enlise. Notamment, on devine l'importance d'une telle conviction pour une saine spiritualité des célibataires consacrés qui s'imaginent parfois que, à la différence des gens mariés, ils sont eux en relation sexuée immédiate avec Dieu et qu'ils peuvent du coup faire l'économie des affections ou d'amitiés humaines (cf. à ce propos les ambiguïtés du thème des épousailles avec le Christ : articles *Mariage spirituel* et *Amitié*).

2. **Quelques convictions anthropologiques.** – L'anthropologie est encore une science très jeune. Ses recherches dans le domaine de la sexualité sont, pour le moment, loin de conduire à des résultats qui feraient l'unanimité des scientifiques. Pourtant il paraît opportun de présenter ici quelques convictions qui trouvent l'adhésion d'un assez grand nombre de chercheurs et de montrer en quoi elles interrogent et peuvent éclairer la spiritualité. On examinera dans ce but quelques points de vue de la biologie, de la psychanalyse et des sciences sociales. Mais il importe, d'entrée, de rappeler qu'une conduite sexuée ou sexuelle est toujours le résultat d'une liberté conditionnée par une intrication d'une multiplicité de facteurs organiques, psychiques et sociaux qui rétroagissent les uns sur les autres. C'est dire qu'il est toujours impossible de déclarer au nom d'une seule science, que la cause d'une conduite est soit purement organique, soit purement psychique ou sociale. C'est également affirmer qu'une conduite sexuée est toujours surdéterminée. De telles affirmations sont spécialement importantes pour le discernement spirituel, car elles évitent au chrétien d'avoir une vision simpliste de ses réussites ou échecs sexuels. Elles le conduisent notamment à prendre conscience de deux faits :

– il existe en chaque sujet un certain non-savoir sur la qualité réelle de ses vertus et sur l'ampleur exacte de ses péchés,

– malgré la prégnance d'un type de conditionnement dans une personnalité, il subsiste en celle-ci une zone de liberté qui peut jouer sur le rapport aux autres types de conditionnement. Pour prendre un exemple, l'homosexualité structurelle représente un conditionnement psychique prégnant chez une personne que celle-ci n'a pas le plus souvent la liberté d'éliminer ; mais elle peut par contre toujours agir sur ses conditionnements sociaux de façon à réguler au mieux ses relations sexuées.

1° Sexualité et biologie. – 1) Le premier résultat des recherches biologiques est de confirmer une intuition commune, à savoir que la sexualité ne se réduit pas à la génitalité, c'est-à-dire à la mise en œuvre des organes génitaux. En effet, la biologie a montré que dès l'instant de la conception, – c'est-à-dire bien avant l'existence des organes génitaux – l'être humain a déjà un équipement chromosomique masculin ou féminin, à partir duquel vont, peu à peu, s'élaborer, en relation avec les facteurs psychiques et sociaux, les traits hormonaux et physiologiques de la masculinité et de la féminité. Du point de vue biologique on peut donc définir la sexualité comme la dimension masculine ou féminine qui informe un sujet dès sa conception. Cette définition indique que toutes les relations de l'homme au cosmos et aux autres – relations qui sont médiatisées par la corporéité – sont toujours sexuées même si elles ne sont pas toujours génitales. Il ne faut donc pas s'étonner que la relation à Dieu dans la vie d'oraison, relation qui inévitablement engage le corps, ait parfois, elle aussi, des retentissements au plan de la génitalité (cf. art. *Extase, Luxure spirituelle, Phénomènes mystiques*).

2) Un deuxième acquis des sciences biologiques et médicales est de montrer la place non négligeable des réalités organiques et biochimiques dans l'expression des désirs sexués et génitaux (hypophyse, hypothalamus, secrétions hormonales, etc.). Des troubles organiques, indépendants de la volonté du sujet, dus à des affections pathologiques ou plus simplement au remaniement normal lors de la puberté ou de la ménopause, peuvent donc influer de façon importante sur les désirs et les gestes érotiques ou sur la possibilité de la continence. Le discernement spirituel ne devra pas l'oublier sous peine de nommer péché ou vertu ce qui

n'est, en fait, que déréglement physiologique. En outre, il y a là une invitation à une saine hygiène du corps qui peut contribuer à la quête de l'équilibre sexuel (cf. *Ascèse, Jeûne*).

2° SEXUALITÉ ET PSYCHANALYSE. – Les courants psychanalytiques ont contribué pour une large part à la compréhension de la sexualité ; au point parfois qu'on leur a reproché, à tort, d'avoir une vision pansexualiste de l'être humain. En tout cas, on ne peut faire fi aujourd'hui, notamment en spiritualité, de plusieurs de leurs convictions.

1) La sexualité, comme dimension psycho-somatique de l'homme, est active dès la mise au monde de l'enfant et peut-être même dès sa vie foetale. Dès ses premiers contacts avec son entourage, l'enfant ressent « une série d'excitations... qui procurent un plaisir irréductible à l'assouvissement d'un besoin physiologique fondamental... et qui se retrouvent plus tard à titre de composantes dans la forme dite normale de l'amour sexuel » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, 6e éd., Paris, 1978, p. 443). Cette série d'excitations est, selon la psychanalyse, constitutive de la sexualité.

2) La sexualité a toujours partie liée avec le plaisir (fonction érotique), comme le suggère bien la définition précédente, et si elle s'étaye, de fait, sur des fonctions organiques (oralité, analité, génitalité), elle ne se réduit jamais cependant à celles-ci. La spiritualité ne peut donc pas faire comme si l'être humain pouvait totalement faire l'économie des plaisirs, si ce n'est génitaux, du moins sexués. Une des tâches du discernement spirituel sera de nommer les déplacements qu'opère le sujet dans ses quêtes de plaisir et de vérifier s'ils sont conformes à la recherche d'humanisation qu'exige l'Évangile (cf. art. *Extase, Gourmandise spirituelle, Luxure spirituelle*).

3) La sexualité a toujours une double dimension : quantitative et qualitative. Autrement dit, il ne faut jamais séparer dans la réflexion sur la sexualité le discours sur l'*énergie* de celui sur la *signification*. La sexualité humaine met, certes, en jeu des forces ou des « énergies » (c'est la vérité dont est porteur le courant de la bioénergie fondé par W. Reich et Lowen), mais aussi des significations (cf. l'insistance des freudo-lacaniens sur la sexualité comme langage). Dans la vie spirituelle, être fasciné par le seul code symbolique du langage en insistant exclusivement sur le thème de l'amour, c'est risquer de « vouloir faire l'ange » et finalement, sous la pression énergétique des pulsions sexuelles, de « faire la bête ». Mais à l'inverse, vouloir équilibrer sa sexualité à coup de « défoulements » énergétiques apportés par certains exercices gymniques (bioénergie), voire par l'orgasme, c'est à coup sûr perdre la signification de sa vie sexuée et génitale, et se retrouver ainsi devant une sorte de vide et de déception profonde. Le chrétien qui fréquente régulièrement les sacrements devrait d'ailleurs être protégé plus que d'autres de cette disjonction pernicieuse du corps et du sens, puisque le sacrement lui apprend que la rencontre de Dieu ne s'opère pas hors d'un lien intime du corps et du code langagier, ou encore de l'ordre corporel et de l'ordre symbolique de la Parole.

4) La sexualité est toujours intriquée avec l'*agressivité*. Quelle que soit l'issue du débat des psychanalystes sur l'existence d'une pulsion de mort, l'expérience clinique oblige à prendre acte que la sexualité, et dans sa genèse et dans son expression, apparaît en lien intime avec l'agressivité ; ce que confirme d'ailleurs l'anthropologie sociale (cf. par exemple l'œuvre de René Girard). La vie sexuée et génitale est lourde de violence latente et même se sert de celle-ci comme d'une sorte de vecteur. Ce qui explique, dans la vie spirituelle, la proximité de l'amour et de la haine, la fréquence du thème de la jalousie et surtout la connivence des réalités sexuelles avec la culpabilité. On sait, en effet, que le sentiment de culpabilité (cf. art. *Culpabilité*) consiste dans le retentissement au cœur du moi de la morsure que le surmoi inflige au « mauvais moi » qui n'a pas été fidèle à son idéal. Or celui-ci est souvent le résultat d'un investissement libidinal excessif. Plus la sexualité investit son idéal de façon narcissique, plus le sentiment de culpabilité est fort. Les thèmes religieux servent souvent de façon pervertie à conforter cette mauvaise idéalisation qui permet en fait au sujet d'occulter la présence en lui de certains désirs sexuels. Dès lors, quand ceux-ci vont tenter de se manifester, ils seront aussitôt objets de sentiments intenses de culpabilité. Cette stratégie subtile de la toute puissance, relayée par celle du péché, permet de mieux saisir pourquoi nombre de théologiens et d'auteurs spirituels ont affirmé que, dans le domaine de la vie sexuelle, il n'y avait pas de matière légère. Ce qui est anthropologiquement et théologiquement insoutenable ! Comment, par exemple, mettre sur le même degré de gravité le jeu fantasmatique d'un adolescent et l'adultère ou encore le viol ? En tout cas, ce lien intime entre la sexualité et l'agressivité doit convaincre les chrétiens qu'il n'est pas de bonne éducation sexuelle qui ne soit simultanément accompagnée d'une bonne éducation à la gestion des conflits, qu'il n'est pas de contemplation psychologiquement saine de la tendresse de Dieu qui ne s'accompagne d'une méditation sur sa « colère », qu'il n'est pas enfin de vie sexuée épanouie sans qu'il n'y ait un juste sens de la culpabilité.

5) La sexualité est non pas un instinct massif statique, mais un *système de pulsions partielles* multiples qui a eu et aura une histoire. Sans vouloir absolutiser la théorie freudienne de la sexualité, on peut reconnaître qu'elle fournit un instrument, non pas explicatif, mais heuristique, particulièrement pertinent. Elle permet, au minimum, de rendre compte de deux faits d'expérience ; le fait qu'il existe des « ratés » dans la vie sexuelle (compulsivités, perversions, homosexualités...), cela malgré la volonté contraire des sujets qui les subissent ; et le fait qu'une sexualité, « ça change » au cours d'une vie !

A une conception fixiste de la sexualité perçue comme instinct purement organique mis en place une fois pour toutes à la puberté, le freudisme substitue une conception systémique et diachronique. La sexualité est faite d'une organisation de poussées originées dans différents lieux du corps (les pulsions partielles), poussées qui cherchent à apaiser leur tension (plaisir) par la médiation d'objets partiels divers (parties du corps réelles ou fantasmées : sein, fèces, pénis, ou leurs équivalents symboliques). Cette organisation pulsionnelle a toute une histoire. D'abord elle s'est mise en place de façon parfois tumultueuse pendant les longues années de l'enfance à travers des stades (oral, anal, phallique) plus ou moins bien assumés. Puis, malgré une certaine rigidité, elle peut subir sous le choc d'une épreuve ou d'une expérience vitale forte des remaniements (régression ou progression) et notamment manifester la pression de stades qui paraissaient totalement révolus parce qu'apparemment résolus. C'est ainsi, par exemple, que l'on verra tel célibataire qui vivait la continence sans trop de problèmes se retrouver malgré lui, à la suite d'un drame intérieur, avec une masturbation compulsive ; ou encore telle personnalité qui avait des exigences assez fusionnelles découvrir, grâce à un transfert bien analysé, une capacité plus grande d'amour objectal.

Cette vision dynamique de la sexualité permet un meilleur discernement spirituel et éthique sur un certain nombre de réalités. Notamment elle autorise une juste compréhension de la place de la volonté dans la construction de l'équilibre sexuel et surtout elle permet de ne pas confondre sainteté et santé ou normalité psycho-sexuelle. On peut avoir en soi, de façon permanente ou passagère, des « ratés » de la vie sexuelle, c'est-à-dire des traits non normatifs (fantasmes bizarres, voyeurisme, sadisme...) et, parfois,

n'être point responsable de leur apparition et de leur non-disparition. Autrement dit, en matière de sexualité, la quête de sanctification ne passe pas nécessairement par la réussite de la « normalisation », cela en raison de la résistance interne de l'organisation pulsionnelle qui n'est pas modifiable au gré de la volonté.

Cependant, le fait qu'il n'existe pas de sexualité qui n'ait quelque connivence avec des traits anormaux ne signifie pas qu'il est anthropologiquement erroné de vouloir préciser le contenu d'une *sexualité éthiquement normative.* Dans le domaine de la vie sexuée, comme dans tout autre domaine de l'existence, l'être humain doit tenter de formuler ce vers quoi il doit tendre pour accomplir pleinement sa vocation d'homme ou de femme. C'est pourquoi, sans pouvoir les justifier ici, nous donnons une liste des critères de normativité qui semblent bien se dégager d'une réflexion éthique sur des études psychanalytiques.

Une sexualité normative serait une sexualité qui permettrait :

A. – L'intégration des pulsions partielles sous le primat de la zone génitale.

B. – L'accession du sujet à une relation objectale reconnaissant le principe de réalité dans ses dimensions sociale et individuelle (sociale : le sujet est capable d'intégrer sa vie sexuée dans la société ; individuelle : le partenaire est reconnu dans sa faillibilité).

C. – L'union globale des courants de tendresse et de sensualité.

D. – La capacité d'intégrer les dimensions perverses de la personnalité dans la préparation d'un acte hétérosexuel procurant une jouissance réelle.

E. – La capacité d'actualiser la fonction procréatrice de la génitalité.

F. – Une organisation psycho-sexuelle qui témoigne d'un détachement suffisant des objets oedipiens. Cela se manifeste, entre autres, par deux signes : l'acceptation existentielle des deux « rocs de la réalité » que constituent la différence des sexes et celle des générations ; la possibilité de reconnaître l'autre à la fois comme semblable et différent.

G. – La capacité de se refuser au « tout, tout de suite » que « souhaite » le narcissisme primaire ; cela signifie qu'un désir sexué qui s'humanise cherche à assumer la lenteur du temps et se rend capable d'une fidélité créatrice.

H. – Une absence de compulsivité qui donne au sujet un sentiment de liberté intérieure suffisante.

On notera que cette liste fait résolument place à la temporalité et surtout aux trois fonctions fondamentales de la sexualité que la Bible avait déjà désignées il y a fort longtemps : la fonction *relationnelle* (cf. *Gen.* 2,23), la fonction *érotique* (cf. *Cant.*), et la fonction *procréatrice* (cf. *Gen.* 1,28) ; ces trois fonctions ayant toutes une dimension socio-culturelle. C'est précisément sur cette dimension que les sciences sociales diverses attirent l'attention.

3° Sexualité et sciences sociales. – Parce que la sexualité, surtout dans sa dimension génitale, touche l'être au plus intime, la tentation de beaucoup de personnes est de réfléchir sur la vie sexuée de façon intimiste. Or, il n'est peut-être pas de réalité plus sociale que la sexualité, ne serait-ce que par le fait que l'exercice d'une de ses fonctions (la fonction procréatrice) est nécessaire à la survie même de l'humanité. Développons quelques convictions des sciences sociales que la vie spirituelle se doit de considérer pour être humanisante.

1) La sexualité est ce qui permet aux groupes humains de se prolonger. Autrement dit, la fonction procréatrice ne représente pas simplement une aspiration intimiste vers un dépassement partiel du pouvoir de la mort personnelle. Elle est surtout une sorte d'exigence sociale pour la survie du lignage et du groupe d'origine. C'est pourquoi d'emblée la fécondité, comme le montrent bien tous les travaux des ethnologues, est prise dans un triple réseau : un réseau *symbolique* classificatoire (modes de filiation) qui permet de se repérer dans le groupe, un réseau *institutionnel* (vg la famille, l'école) qui assume la dimension éducative de la procréation, et enfin un réseau *économique* et *politique* qui « gère » le « capital » qu'est l'enfant.

Dès lors, la prise en charge de la fécondité par la vie spirituelle ne peut pas ne pas prendre en compte ces données symboliques, institutionnelles, économiques et politiques. La relecture de l'ensemble de la Bible suffit pour en être convaincu. On y découvre combien la rencontre de Yahvé ou du Christ vient non pas dénier les structures socio-culturelles de la famille, mais les assumer de façon critique jusqu'à les remettre parfois en cause (cf. art. *Famille*). Peut-être est-il besoin de nos jours d'attirer l'attention des chrétiens sur cette dimension institutionnelle (cf. Lévi-Strauss), économique (cf. H. Marcuse), politique (cf. Marx et Reich) de la fonction procréatrice qu'ils ont trop souvent tendance à négliger, ne serait-ce que dans leur pratique de la régulation des naissances.

2) Parce que la sexualité est intriquée avec la violence, ses fonctions *relationnelle* et *érotique,* à certains égards, sont *dangereuses* ; elles sont lourdes d'un désordre possible (incestes, adultères, viols, jalousies). Comme l'a montré René Girard (*La violence et le sacré,* Paris, 1972), la sexualité, plus peut-être que d'autres réalités, réveille la violence mimétique des proches. Elle a donc spécialement besoin d'être soumise, et dans ses expressions érotiques et dans ses manifestations relationnelles, à tout un champ de règles législatives, symboliques et éthiques.

Règles *législatives* : cela veut dire, d'un point de vue anthropologique, que la sexualité ne doit pas être purement laissée à la régulation des désirs individuels ; mais qu'elle doit faire l'objet de lois qui maintiennent la violence dans des proportions supportables par la société (cf. par exemple, le *Lévitique*). Pour la vie spirituelle cette dimension législative rappelle à bon escient au chrétien que, si l'amour ne se réduit jamais, de fait, à l'observance de la loi, il n'existe cependant pas d'amour totalement au-dessus des lois, sauf à devenir pervers.

Règles *symboliques* : elles sont fournies par les mythes, par les rites divers (d'initiation, de passage, de mariage...), par les fêtes (qui sont souvent des moments de transgression sexuelle contrôlée). Aussi un christianisme qui prétendrait faire fi de ce mode symbolique de régulation des désirs sexués et des plaisirs serait-il certainement déséquilibré. C'est donc à un examen régulier du rapport ritualité-sexualité que les chrétiens sont conviés dans leur quête d'humanisation en Dieu.

Règles *éthiques* enfin qui tracent des chemins de personnification qui, loin d'être isolés, doivent former système avec les règles législatives et symboliques, sous peine d'être inopérants et sans âme.

3) La sexualité a un rapport étroit avec le *sacré.* En effet, comme le sacré, elle est objet d'une ambivalence foncière qui la fait mettre à part. Fascinante, par certains côtés, puisqu'elle promet en quelque sorte une jouissance fusionnelle ou une « extase » (une sortie de soi), elle est, par d'autres côtés, terrifiante puisqu'elle est très attachée au mimétisme violent d'appropria-

tion. En outre, extrêmement intime à l'être humain, elle apparaît pourtant comme une sorte d'extériorité séductrice et tentatrice. Bref, la sexualité en raison de ses antagonismes possède une « inquiétante étrangeté » qui rappelle particulièrement à l'être humain qu'il est à la fois même et autre que lui-même. Dans ces conditions, il est compréhensible que la sexualité soit spontanément munie par la plupart des personnes et des cultures d'une charge sacrale. Et puisque le sacré, à cause du sentiment de transcendance qu'il procure, est souvent confondu avec le divin, il faut s'attendre à ce que la sexualité représente, dans bien des sociétés et à l'intérieur de nombreux sujets, une des réalités par lesquelles s'exprime de façon privilégiée la rencontre adoratrice du divin ou la rupture fautive avec lui. C'est ce que vérifient bien l'ethnologie et la science des religions (cf. entre autres les travaux de M. Eliade et de R. Bastide). Toutes deux montrent que dans de nombreuses cultures s'opère une sorte d'érotisation du sacré (rites orgiaques, prostitution sacrée, etc.) et une sacralisation du sexuel (vg les aberrations sexuelles comme signes de l'appel divin).

On devine l'ambiguïté profonde de ce lien sexe-sacré-divin pour la conduite d'une vie sexuelle et spirituelle conforme à l'Évangile. A cause d'elle, le chrétien court le risque soit de fuir la sexualité comme il fuirait une chose impure, chargée de violence, indigne du Créateur, soit au contraire de survaloriser l'expérience extatique de l'amour et du plaisir comme lieu privilégié, voire unique de la rencontre de Dieu. L'histoire des hérésies concernant la vie sexuelle et celle des sectes montrent que ce risque n'est pas négligeable. Il est pourtant possible de s'en protéger grâce à deux convictions bibliques fondamentales :

– Le sacré n'est pas le divin et il n'est pas le seul lieu de la rencontre du Créateur ; c'est même le profane – comme le rappelle la célébration eucharistique – qui est le lieu le plus habituel de l'expérience de Dieu.

– La sexualité est mystérieuse mais dédivinisée ; elle est une réalité séculière qui a, comme toutes les autres réalités créées, sa consistance propre ; et c'est la façon dont l'homme la prend en charge qui glorifie ou offense Dieu.

Ces deux repères bibliques démasquent à l'avance l'aliénation de tout système religieux qui diviniserait d'une façon ou d'une autre le sexe, ou à l'inverse qui exigerait de ses adeptes une mise à distance dévalorisante de l'amour, du plaisir et de la fécondité. Attardons-nous donc à percevoir en quoi une vie spirituelle authentique aide à assumer de façon humanisante ces trois réalités. Autrement dit, examinons sommairement les risques et les chances des trois fonctions de la vie sexuelle pour l'expérience de Dieu et réciproquement.

3. **Risques et chances des trois fonctions de la sexualité.** – Deux remarques préliminaires s'imposent ici. Tout d'abord plusieurs de ces risques et de ces chances ont déjà été signalés plus haut. Nous n'y reviendrons donc pas sauf quand il sera nécessaire de les expliciter davantage. Ensuite et surtout, il importe de noter que les risques ne surgissent pas d'abord du péché, mais bien des « stratégies » du vœu d'omnipotence narcissique qui est présent à l'origine chez tout *infans* ; omnipotence que l'éducation cherche à éliminer mais qui, en fait, subsiste toujours plus ou moins. Par contre, il est vrai de dire que la liberté peccamineuse se saisit de cette illusion d'omnipotence pour continuer à s'aliéner et cela d'autant plus qu'elle y est poussée par une société où le péché a pris corps (cf. art. *Péché*).

1° La fonction relationnelle ou affective. – La fonction relationnelle et « affective » de la sexualité qui culmine dans la relation d'amour est d'entrée signalée par l'Écriture comme constitutive de l'être humain (*Gen.* 1,27 et 2,18.23), avant même la fonction procréatrice (*Gen.* 1,28 ; 4,1). Quand le Dieu qui se révélera comme Trinité, c'est-à-dire comme constitué d'identité et de différences ou, si l'on préfère, de « mêmeté » et d'altérité, crée une humanité à son image, c'est une humanité faite elle aussi de « mêmeté » et d'altérité qui est créée : « Homme et Femme, il les créa ». En effet l'homme et la femme sont bien de la *même* nature humaine et pourtant, de par leur sexualité, ils sont radicalement *autres*. Ainsi l'assomption de la sexualité par la liberté va se jouer dans le respect et la vie de la dialectique de l'autre et du même ; dialectique dont la philosophie (vg Lévinas) et l'anthropologie (vg Lévi-Strauss) nous apprennent qu'elle est fondatrice de toute existence et de toute relation humaine, et dont la théologie nous rappelle qu'elle est non seulement constitutive de l'être même de Dieu, mais qu'elle se déploie dans le mystère de la Création, de l'Incarnation et de la Résurrection. Les enjeux spirituels d'une bonne compréhension et assomption de l'amour sexué, voire génital, sont donc considérables : il y va de la possibilité de mieux saisir les mystères les plus centraux de la foi (*Éph.* 5,31-32) ; il y va aussi de la possibilité pour l'être humain de comprendre un tant soit peu ce Dieu dont saint Jean a pu affirmer qu'il était Amour (1 *Jean* 4,8). C'est bien pourquoi l'Écriture ne cesse d'employer l'image de l'amour conjugal et celle de la joie des noces pour révéler le lien d'amour entre Dieu et l'humanité et la joie trouvée dans l'accueil du Royaume (cf. art. *Mariage*).

Cependant le narcisssisme et le péché sont capables de pervertir cette fonction relationnelle et affective de la sexualité. Ils peuvent le faire en déniant soit la « mêmeté » qui soutient la relation sexuée, soit l'altérité dont elle se nourrit. La « mêmeté », en refusant notamment que chaque sexe ait la même dignité et trouve pleinement sa place spécifique dans la société et dans l'Église ; c'est alors le sexisme. L'altérité, en prétendant que la différence sexuelle n'est pas vraiment importante. Mais au-delà de ces deux dénis facilement repérables, il en est de beaucoup plus subtils qui se parent parfois de traits spirituels ou mystiques. Donnons des exemples.

Ce sera telle attitude spirituelle qui, sous prétexte que l'amour chrétien doit être universel, évite à la personne de se confronter dans le réel aux limites d'amitiés précises ou d'un amour conjugal concret : l'invocation de l'amour de Dieu sert alors à dénier la finitude. Ce sera une vie pseudo-mystique qui bâtit un monde religieux idéalisé et s'installe dans une relation immédiate et fusionnelle avec le Ressuscité : l'oraison sert alors à éviter de prendre en compte les inévitables médiations de la vie affective. Ce sera encore un choix de vie monastique destiné en principe à rencontrer Dieu seul à seul et qui, en fait, se bâtit sur un refus de la solitude radicale constitutive de toute personnalité humaine : Dieu sert alors à occulter le manque dont se soutient tout désir. Il serait possible de continuer longuement cette liste d'exemples qui donneraient à voir le travail de la perversion, de l'idéalisation excessive, des fuites malsaines, des compensations agressives. Point n'en est besoin ici. Il n'est que de relire la tradition spirituelle pour percevoir combien la régulation de

l'affection n'est pas aisée dans la vie chrétienne. Mais cette relecture conduit également à découvrir que cette même tradition, par la contemplation du Dieu-Amour à laquelle elle provoque, est capable de proposer des lumières qui démasquent les attitudes malsaines éventuelles du chercheur de Dieu, et des remèdes qui contribuent à les guérir.

2° La fonction érotique. – Comme il a été dit plus haut, la sexualité a toujours un rapport étroit avec le plaisir. C'est cette dimension hédoniste des pulsions partielles (qui, dans *certains* cas, inclut la jouissance génitale) que nous appelons ici fonction érotique. Même si l'Écriture n'opère pas une réflexion systématique à son propos, elle ne l'ignore cependant pas (cf. le *Cantique des Cantiques*). Par contre, la Tradition a eu une méfiance le plus souvent très grande vis-à-vis du plaisir, et nos contemporains eux-mêmes continuent, malgré certaines apparences, à éprouver de la difficulté à se situer devant lui. La raison en est sans doute dans l'ambivalence interne du plaisir et spécialement de l'érotisme génital. Celui-ci est en effet parcouru par deux mouvements simultanés et antagonistes.

Tout d'abord, il est par son intensité, par l'expérience fusionnelle momentanée qu'il fait vivre, par l'« *ek-stase* » qu'il entraîne, comme une sortie de la condition habituelle de l'état de créature. Par la jouissance, la personne peut avoir l'impression d'ouvrir une brèche dans ses limites corporelles, de transgresser la barrière du temps, c'est-à-dire en définitive de vivre quelque chose de l'ordre de l'éternité et du divin (cf. par exemple le vocabulaire religieux dans la littérature érotique). La tradition chrétienne a donc été très sensible à ce mouvement pseudo-divinisant et donc idolâtrique du plaisir. C'est pourquoi tant d'auteurs pseudo-spirituels ont recommandé de le fuir systématiquement pour bien maintenir en l'homme la reconnaissance de sa condition créée. Mais ce faisant, ils se sont laissés entraîner par le deuxième mouvement du plaisir qui, lui aussi, est idolâtrique quoique de façon inverse de celle du premier mouvement.

En effet, le plaisir, surtout le plaisir génital lors d'un rapport sexuel, est fondamentalement une expérience d'*abandon* d'une part aux sensations de son propre corps et d'autre part aux invites du corps du partenaires. De fait, la jouissance implique toujours un minimum de confiance en soi et en l'autre. Accepter le plaisir, c'est vivre un mouvement de démaîtrise, c'est faire un acte de foi ; c'est finalement accepter de ne pas être quelqu'un de tout-puissant, mais bien une créature qui ne peut vraiment se donner qu'en acceptant de s'abandonner partiellement à l'autre. Aussi le narcissisme et la liberté peccamineuse peuvent-ils inviter la personne à fuir totalement l'expérience du plaisir pour refuser la dépendance et se mirer dans sa pseudo-toute-puissance, c'est-à-dire ici encore, pour s'idolâtrer. Les spirituels authentiques ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, qui dénoncent l'excès d'ascèse comme recherche de soi.

Ainsi la vérité du rapport à la fonction érotique est dans la régulation dialectique de ces deux mouvements d'extase et de démaîtrise. C'est une régulation difficile qui exige beaucoup de lucidité et de patience, mais qui conduit peu à peu le sujet à mieux habiter son corps et à aimer davantage ses limites d'homme et de femme.

3° La fonction procréatrice. – La fécondité charnelle est présentée par l'Écriture comme le résultat d'une bénédiction de Dieu (*Gen.* 1,28). C'est dire l'importance qui n'a pas échappé à la Tradition puisque pendant des siècles les théologiens ont été comme fascinés par cette seule dimension de la vie génitale. Cependant, pour fondamentale qu'elle soit, cette fonction est radicalement relativisée par la Tradition spirituelle. A commencer par le Christ lui-même qui est resté célibataire, partageant ainsi la condition des stériles, et qui a fait l'éloge de ceux qui choisissaient de rester « eunuques pour le Royaume » (*Mt.* 19,12). Aussi la littérature spirituelle a-t-elle toujours insisté sur la dialectique qui doit exister entre le mariage fécond et le célibat si l'on veut que chacun de ces modes de vie ne se dévoie pas.

Le célibat (cf. art. *Célibat*), par la non-fécondité qu'il implique, attire l'attention sur la condition de nomade de l'humanité (1 *Cor.* 7,31 ; *Héb.* 11) ; démasque le lien narcissique que les parents peuvent entretenir avec leurs enfants (*Luc* 14,26) ; oblige à reconnaître qu'il existe une autre fécondité que la seule fécondité charnelle (1 *Cor.* 4,15) ; rappelle qu'Un Seul, le Dieu de Jésus Christ, mérite pleinement le nom de Père (*Mt.* 23,9) ; invite enfin à ne pas mettre son espérance dans la seule descendance d'ici-bas, mais en la force de Celui qui a vaincu la mort (1 *Cor.* 15).

La fécondité charnelle et éducative, quant à elle, est une des réalités par lesquelles l'homme et la femme peuvent expérimenter la bénédiction de Dieu et comprendre au mieux quelque chose de sa Paternité (cf. art. *Paternité de Dieu*). Elle est aussi expérimentation simultanée de la finitude et de la transcendance. D'une part, en effet, la procréation exige la prise de conscience des limites : elle nécessite pour exister le recours au corps d'un partenaire, brisant ainsi la volonté d'autosuffisance ; elle donne naissance à une liberté, celle de l'enfant, qui ne correspond jamais totalement aux attentes des parents et qui, surtout, finit toujours par leur échapper. D'autre part la procréation donne le sentiment d'une transcendance : il en est comme si les époux sentaient que la vie qu'ils ont transmise dépassait, de loin, leurs pouvoirs et leurs désirs limités et leur venait d'un ailleurs. Ce double heurt à la finitude et à la transcendance amène parfois des réactions de refus souvent dénoncées par les spirituels : la parenté se fait alors possessive ou orgueilleuse, empêchant la liberté de l'enfant de s'épanouir. Mais le plus souvent ce heurt à la limite et à l'altérité conduit le chrétien à reconnaître, humblement et dans l'action de grâces, la Paternité de « Celui de qui toute parternité au ciel et sur la terre, tire son nom » (*Éph.* 3,15).

Ouvrages généraux : *Sexualité humaine,* Paris, 1966. – J. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* 6e éd., Paris, 1978. – *Encyclopédie de la sexualité,* Paris, 1973.

Aspects physiologiques : W.H. Masters et V.E. Johnson, *Les réactions sexuelles,* Paris, 1968.

Aspects psychologiques : S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* Paris, 1962. – J. Lacan, *Écrits,* Paris, 1966. – S. Freud, *La vie sexuelle,* Paris, 1969. – D. Vasse, *Le temps du désir,* Paris, 1969. – W. Reich, *L'analyse caractérielle,* Paris, 1976. – J.G. Lemaire, *Le couple, sa vie, sa mort,* Paris, 1979. – F. Dolto, *L'image inconsciente du corps,* Paris, 1985.

Aspects socio-culturels : C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1949. – H. Marcuse, *Eros et civilisation,* Paris, 1963. – M. Mead, *L'un et l'autre sexe,* Paris, 1968. – W. Reich, *La révolution sexuelle,* Paris, 1972. – P. Simon, *Rapport sur le comportement sexuel des français,* Paris, 1972. – M. Douglas, *De la souillure,* Paris, 1981.

Philosophie : Platon, *Le Banquet.* – M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* Paris, 1945. – G. Bataille, *L'érotisme,* Paris, 1957. – E. Lévinas, *Totalité et infini,* La Haye, 1961. – P. Ricoeur, *Histoire et vérité,* Paris, 1964.

Sexualité et religion : R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique,* Paris, 1948. – *Mystique et continence,* Paris, 1952. – M. Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1953.

Sexualité et christianisme : A. Plé, *Vie affective et chasteté,* Paris, 1963. – J.M. Pohier, *Au nom du Père,* Paris, 1972. – *Lumière et Vie,* 1973, n. 114, *Le plaisir.* – G. Durand, *Sexualité et foi,* Paris, 1977. – A. Chapelle, *Sexualité et sainteté,* Bruxelles, 1977. – A. Vergote, *Dette et désir,* Paris, 1978. – É. Fuchs, *Le désir et la tendresse,* Genève, 1979. – M. Bellet, *Le Dieu pervers,* Paris, 1979. – Jean-Paul II, *A l'image de Dieu, homme et femme,* Paris, 1980. – *Sexualité et vie chrétienne,* Paris, 1981. – X. Thévenot, *Repères éthiques pour un monde nouveau,* Mulhouse, 1982. – Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin,* Paris, 1985 ; *Résurrection, mariage et célibat,* Paris, 1985. – Voir Tables générales de la *Documentation catholique,* rubrique : *sexualité.*

Xavier THÉVENOT.

SEYSSEL (CLAUDE DE), évêque, 1450-1520. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine épiscopale.* – 3. *Autres œuvres.*

Claude de Seyssel, évêque de Marseille, puis archevêque de Turin, a été l'un des personnages importants de l'histoire de l'Église des vingt premières années du 16e siècle. Il a été le porte-parole de ceux qui voyaient, à la suite de Jean Gerson, dans le renouvellement de l'idéal épiscopal la source d'une véritable réforme de l'Église. Cet idéal de l'évêque docteur décidé à conformer sa vie à celle du Bon Pasteur, il l'a présenté avec toutes ses dimensions dans un ouvrage qui est un monument de la tradition pastorale : le *Tractatus de triplici statu viatoris* renferme un programme complet de la fonction et de la sainteté épiscopales, et annonce le mouvement de réforme catholique qui dès lors ne cessa de se développer.

1. VIE. – Seyssel est né à Aix-les-Bains en 1450 (ou plutôt aux alentours de cette date) de la famille des Seyssel, qui portaient le titre de « premiers barons de Savoie » et se trouvaient ainsi étroitement liés à la famille ducale. Aussi durant sa complexe carrière d'homme d'État et d'homme d'Église resta-t-il toujours un fidèle « savoyard ».

Ses premières études furent négligées et il le déplora toujours. Sa véritable formation débuta à l'université de Turin où il découvrit l'humanisme de la Renaissance italienne. Il poursuivit ses études à l'université de Pavie. En 1486, il obtint à Turin le titre de docteur qui consacrait ses connaissances approfondies en droit civil et en droit canonique. En 1487, il fut agrégé à la faculté de droit de l'université de Turin. Il prépara des commentaires du droit et commença la traduction d'ouvrages de Justin, Diodore de Sicile, Appien, Eusèbe de Césarée. Il enseigna avec beaucoup de talent pendant trois ans. Il prend un rang majeur parmi les commentateurs des œuvres du juriste Bartolo de Sassoferrato † 1357.

En 1492-1493, obligé de quitter Turin à cause de la situation politique, il paraît pour la première fois à la cour de France où il se met au service de Charles VIII. C'est alors qu'il noua des relations avec le duc d'Orléans, futur Louis XII, et avec le puissant cardinal d'Amboise. En 1494 on le trouve au service du duc de Savoie ; en même temps il devenait conseiller d'État. Cette double position, qui à l'époque n'a rien d'exceptionnel, va être facilitée par l'alliance franco-savoyarde (traité de Château-Reynaud, 1499).

En 1498 commence l'ascension de Seyssel aux échelons les plus élevés de l'administration royale. Cette année-là, en effet, il siège comme conseiller laïque parmi les vingt membres du Grand Conseil. Après la conquête du Milanais par les Français, il s'occupe de l'organisation des territoires passés sous l'autorité du roi de France. Promu conseiller royal du Sénat de Milan, il s'acquitta de ses fonctions avec tact et humanité dans une situation dramatique (révolte de Milan en 1500). Il prend une part active à l'administration pacifique du Milanais. Recteur de l'université de Pavie, administrateur du diocèse de Lodi, en mission à Bologne, Parme et Venise, il parfait son apprentissage d'homme d'État. Il lui fallait désormais connaître les affaires ecclésiastiques.

Il est prêtre au moins depuis 1503. A cette date, son protecteur le cardinal d'Amboise l'emmène à Rome comme conclaviste au conclave réuni à la mort d'Alexandre VI. Il assista aux élections successives de Pie III et de Jules II. Il peut prendre ainsi un contact direct avec le gouvernement central de l'Église. En août 1504 il est à Blois. Durant cette période de relatif repos il a tout loisir de fréquenter la Bibliothèque du roi. Il y rencontre Lascaris et d'autres humanistes. Il rédige sa traduction de l'*Anabase* de Xénophon, dont il fait hommage au roi. De 1506 à 1509 il est chargé de diverses missions diplomatiques. En 1511, il devient évêque de Marseille, succédant au confesseur du roi, le frère prêcheur Antoine Dufour. Dès 1512 il est envoyé auprès de Léon X pour liquider le contentieux franco-pontifical. Il réussit dans sa tentative (6 octobre 1513). L'accord qu'il obtient ouvre la voie au Concordat de Bologne signé en 1516. Il représente la France à la 9e session du 5e concile du Latran. Malade au printemps de 1514 il met à profit son immobilité forcée pour rédiger son explication de l'Évangile de Luc. Il achève sa traduction des *Historiae* de Thucydide, le « chef-d'œuvre de nos labeurs ». En décembre 1514, il est à Paris. Il annonce son intention de se consacrer désormais à son diocèse. Sa décision est précipitée par la mort de Louis XII, le 1er janvier 1515, suivie de l'avènement de François Ier. Avant de quitter la cour, il compose son testament politique : *La Grant' monarchie de France,* qu'il dédie au roi. C'est en fait une somme de ses expériences et de sa sagesse, une œuvre de doctrine politique qui a influencé les théories politiques ultérieures, et un traité du prince chrétien. Arrivé à Marseille le 1er avril 1515, il prend en main son diocèse, mais, bientôt, désireux de revenir en Savoie, il échange avec le cardinal Cibo son évêché provençal contre l'archevêché de Turin. C'est dans cette ville qu'il mourut le 31 mai 1520.

2. DOCTRINE ÉPISCOPALE. – Devenu évêque, Seyssel composa quelques ouvrages de type théologique ou pastoral. L'un d'eux occupe une place dans l'histoire de l'épiscopat.

Dès 1514 il avait fait paraître à Paris (J. Bade, s d) une *Explanatio moralis in primum caput evangelii divi Luce* ; ce commentaire, composé à Rome, aborde les trois états classiques de la vie spirituelle mais sans grand développement. A Marseille, Seyssel poursuivit sa recherche et put publier en 1518 son *Tractatus de Triplici Statu Viatoris : ex tribus Lucae capitibus...,* Turin, N. Benedicti, 212 f. in-fol.

Ce *Tractatus* offre une somme de théologie pastorale centrée sur l'évêque et intégrée dans une synthèse sur la perfection chrétienne. En raison même de son sacerdoce et de son état, l'évêque est constitué dans l'état spirituel des « parfaits », comme aussi les hauts dignitaires de l'Église, les docteurs et les reli-

gieux. C'est dans ce cadre de pensée que Seyssel développe sa conception de l'évêque idéal.

Il commence par dresser un tableau de la situation du clergé telle qu'il l'a perçue à travers son expérience personnelle. Il reprend les idées et les expressions mêmes de son livre *La Grant' monarchie de France,* sur les abus des prélats de son temps, incapables de porter le témoignage de Jésus Christ devant leurs peuples et de mettre en œuvre les pouvoirs dont Dieu les a investis. Pour être conformes à Jésus Christ, leur chef, les évêques doivent s'efforcer d'apparaître comme des hommes ayant atteint l'état de perfection et reproduire dans leur vie et dans leurs œuvres sa sainteté. C'est le seul moyen qui leur permettra de conduire les âmes dont ils ont la charge dans les voies du salut. Pour Seyssel, il y a trois signes qui montrent une vraie imitation du Christ : une vie extérieure exemplaire, l'exactitude de la doctrine et la pureté intérieure de l'âme unie à une oraison continuelle. S'il adopte cette attitude intérieure et extérieure, l'évêque sera prêt à remplir ses devoirs envers Dieu et envers les fidèles. Seyssel centre les devoirs des évêques sur trois points : la prière, l'usage des sacrements et l'office liturgique. « La vie active, répète-t-il, ne doit pas empêcher le prélat de tendre sans cesse vers Dieu. La contemplation, c'est-à-dire la vie de prière et de méditation des perfections divines, doit être la force d'où part et où se recueille l'activité apostolique » (f. 73). Il insiste sur l'importance, pour l'évêque, de la confession. Enfin il lui conseille d'apporter beaucoup de soins à la liturgie : pour être agréables à Dieu, les paroles de la louange divine doivent être proférées distinctement et intelligemment, avec affection et joie intérieure.

Envers le peuple chrétien, les devoirs de l'évêque se ramènent essentiellement à cinq : l'obligation de la résidence, la visite pastorale, la direction des fidèles, la correction des dissidents et la prédication. C'est une des premières fois qu'apparaissent avec autant de netteté chez un auteur français les grands thèmes dont le concile de Trente prendra les éléments à son compte.

Le premier vœu de Seyssel est de voir les évêques renoncer à suivre les princes dans leurs déplacements. Ils doivent s'installer au siège de leur évêché et ne pas en sortir sauf pour une raison d'apostolat. Le souci principal du bon pasteur selon Seyssel doit être d'évangéliser : « Que les pasteurs d'âmes, les prêtres, les évêques et les autres ministres ne restent pas enfermés dans leur chambre, qu'ils ne se montrent pas durs et austères envers leurs sujets. Autant qu'il faut, qu'ils parcourent leur propre diocèse et leur province, qu'ils ne méprisent aucun de ceux qui les approchent, qu'ils lient conversation même avec les pécheurs et avec les impies et s'asseyent à leur table, s'ils ne peuvent pas leur venir en aide ; enfin à l'exemple du Sauveur, qu'ils aillent à la recherche des brebis perdues et errantes et les ramènent avec joie au bercail, quand ils les auront retrouvées » (f. 146b). Ce souci apostolique, l'archevêque de Turin l'a apporté dans les missions qu'il fit chez les Vaudois en août et septembre 1518.

Aux yeux de Seyssel tout le programme pastoral qu'il trace trouve sa plénitude dans la prédication. Son enseignement sur ce point est extrêmement net : « Voici l'ordre suivant lequel les prélats doivent procéder à la prédication de la parole de Dieu ; qu'ils croient fermement ce qu'ils disent ; que par l'étude ils aient l'intelligence et la connaissance claire et distincte de ce qu'ils croient. Que celui qui a entrepris d'enseigner les autres prêche d'abord les vérités nécessaires au salut : qu'il présente une somme de doctrine la plus claire et la plus certaine possible, sans chercher à éblouir l'esprit des auditeurs par des sophismes et par des figures de rhétorique affectée, comme le font avec ostentation tant de prédicateurs » (f. 69).

Mais pour mener à bien une œuvre d'une telle ampleur Seyssel estime qu'il faut d'abord choisir de bons évêques. Leur nomination doit s'opérer loin de toutes les intrigues. Il considère qu'il faut ensuite que l'évêque nommé dans des conditions conformes à la sainteté de son état assure le recrutement et la formation de son clergé. On voit se manifester chez Seyssel une très grande sollicitude à cet égard. « Ceux qui reçoivent les autres dans l'état de perfection doivent les instruire des devoirs de leur état, quelques graves et durs qu'ils soient. Ils doivent en être tellement bien informés que quelques-uns reculeront plutôt que de s'exposer au péril futur. Mieux vaut pour le soldat se retirer avant la bataille qu'au cours de la mêlée. Par la volonté de l'Église, les prélats doivent donner ces avertissements quand ils confèrent les ordres sacrés » (f. 112).

Ainsi en 1518, Claude de Seyssel propose une charte de la sainteté épiscopale qui, de décennie en décennie, va être reprise par divers auteurs pour aboutir au concile de Trente et s'incarner dans la personne de saint Charles Borromée. Homme d'État et théoricien politique, évêque et docteur de la pastorale, Claude de Seyssel occupe donc une place importante dans l'histoire spirituelle de l'épiscopat à l'époque moderne.

3. Autres œuvres. – *Adversus errores et sectam Valdensium disputationes...* (Paris, Chauldière, 1520) : composé au retour d'une visite pastorale dans les vallées vaudoises au cours de l'été 1518, c'est un exposé, destiné aux prêtres du pays, de la doctrine des Vaudois et de la vie religieuse qu'ils mènent.

De Divina Providentia tractatus (Paris, Chauldière, 1520, 152 f.) : ouvrage consacré aux difficiles problèmes théologiques du rapport entre la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine. Seyssel y traite d'abord du mal. La 2e partie expose les critères d'après lesquels Dieu sépare les élus des réprouvés, soulevant la question du rôle de la foi et des œuvres dans la justification. La 3e partie porte sur l'Incarnation, le sort des élus après la mort, la fin du monde et le jugement dernier. Au cours de ce livre, Seyssel aborde le problème du salut des infidèles, qu'il restreint : il ne prend pas assez en compte la miséricorde de Dieu qui appelle tout homme au salut (cf. L. Capéran dans DTC, t. 7/2, 1923, col. 1894-96).

Les commentaires de Seyssel sur les œuvres juridiques de Bartolo de Sassoferrato sont imprimés dans l'édition monumentale de ce dernier (Lyon, 1563 ; Turin, 1573-1574).

La Grant' monarchie de France (Paris, 1519, 1541, 1557 ; trad. latine, Strasbourg, 1548 ; Leyde, 1626) ; autres textes se rapportant à Louis XII et à son règne dans J. Poujol, *Cl. de Seyssel et la monarchie de France,* Paris, 1961.

Sur les traductions de Seyssel : E. Coyecque, *Josse Bade et les traductions de S.,* dans *Bulletin de l'École des Chartes,* 1894, p. 509-14 ; P. Chavy, *Les traductions humanistes de... Seyssel,* dans *L'Humanisme français au début de la Renaissance...,* Paris, 1973, p. 361-76.

P. Dufayard, *De Cl. Seisseli vita et operibus,* Paris, 1892. – J. Albanès, *Gallia christiana novissima,* t. 2, Paris, 1899, p. 514-28. – J. de Mouxy de Loche, *Histoire d'Aix-les-Bains,*

Chambéry, 1900 (reprint, Marseille, 1978), t. 2, p. 365-471. – E. Picot, *Les Français italianisants*, t. 1, Paris, 1906, p. 1-25. – A. Caviglia, *Claudio di Seyssel, la vita nella storia dei suoi tempi*, Turin, 1928 (essentiel). – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2009-10. – D. Bertetto, *Cl. di S. e il Tractatus de triplici statu viatoris*, extrait de thèse de l'université grégorienne, Turin, 1943. – L. Gallet, *La monarchie française d'après Cl. de S.*, dans *Revue historique du droit français et étranger*, 1944, p. 1-34.

P. Broutin, *L'Évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle*, Bruges, 1953, p. 26-37 (adaptation de H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*). – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 16e siècle*, Paris, 1959, p. 648-49 (bibliogr.). – M. Piton, *L'idéal épiscopal en France à la veille du concile de Trente*, thèse de l'université grégorienne, 1963, p. 345-76. – A. Stegmann, *Jean Bodin, critique de... Seyssel*, dans *Lyon et l'Europe...* (Mélanges R. Gascon), t. 2, Lyon, 1980, p. 245-65. – M. Veissière, *L'évêque Guillaume Briçonnet*, Paris, 1986 (aide à situer Seyssel dans les milieux réformistes de son temps). – DS, t. 5, col. 900, 906 ; t. 10, col. 1305.

Raymond Darricau.

SGAMBATI (Scipion), jésuite, 1595-1652. – Né en 1595 à Naples ou, comme l'affirme Caballero Raimondo † 1820, à Avella (Avellino), Scipione Sgambati entra dans la Compagnie de Jésus le 16 avril 1611. Il enseigna d'abord la grammaire et la philosophie, puis, à Vienne, l'Écriture Sainte et la théologie dogmatique. Il se distingua par son éloquence et son style ; il avait le don d'émouvoir et de persuader. Il mourut à Naples le 5 février 1652.

A côté de vies de saints de son temps, surtout celle de François de Borgia (Naples, 1624, 1640, 1671, etc.), Sgambati a laissé une œuvre importante : *Institutio vitae ad exemplar Passionis Domini et Salvatoris nostri*, Vienne, 1637, 356 p. ; Douai, 1643 ; Anvers, 1651 ; Dillingen, 1686 ; Wurtzbourg, 1715 ; trad. flamande, Anvers, 1649 ; allemande, Augsbourg, 1731. L'ouvrage est divisé en trois parties, groupant 33 chapitres, probablement en l'honneur des années de la vie du Christ.

Dans la première partie, l'auteur pose comme fondement de la vie chrétienne la Passion du Seigneur, unique voie pour parvenir au salut, selon l'enseignement de Jésus : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive » (*Mt.* 16,24). C'est le passeport pour le Paradis, comme l'affirme l'*Imitation* : « Pourquoi donc as-tu peur de porter la croix par laquelle on parvient au Royaume ? Dans la croix est le salut, ... la vie, ... la protection contre les ennemis, ... l'effusion des douceurs d'en haut, ... la force d'âme, ... la joie de l'esprit, ... le sommet de la vertu, ... la parfaite sainteté. Pas de salut, pas d'espoir de la vie éternelle, sinon dans la croix » (II, ch. 12, n. 2).

Sur ce schéma, Sgambati développe son thème, exaltant d'abord la force de la croix qui donne à la volonté un moyen sûr d'échapper au mal, tandis que l'intelligence trouve son repos dans la contemplation. La Passion est l'arme infaillible pour déjouer les pièges du démon et des personnes perverses, et pour régler courageusement sa propre conduite morale, en commençant par la purification des péchés au moyen de la confession, puis en l'affermissant par l'Eucharistie, nourriture de la vie surnaturelle, participation à la nature divine.

Dans la deuxième partie, Sgambati invite à apaiser nos troubles en puisant à pleines mains dans les exemples du Christ souffrant, à nous tourner vers le Père céleste comme il le fit lui-même au Jardin de Gethsémani, pour obtenir une conformité complète à la volonté divine par l'exercice des vertus théologales et morales. La Passion nous aide à confesser ouvertement la foi chrétienne, comme le fit Jésus devant Pilate. Il témoigna de façon merveilleuse, par sa Passion et le don total de sa vie et de sa mort sur la croix, qu'il était le Messie, Fils de Dieu (cf. 1 *Tim.* 6,13). Rejetant alors la prudence de ce monde qui est ennemie de la vie spirituelle, nous devons agir avec force et discernement surnaturels par rapport à l'acquisition et à la conservation des biens de la fortune et des honneurs, de manière à demeurer ancré dans l'humilité qui sait que tout vient de Dieu.

Dans la troisième partie, l'auteur s'adresse de préférence à ceux qui aspirent à une haute perfection, les invitant à sortir du monde et à porter l'opprobre de la croix, comme il est dit dans la lettre aux Hébreux : « Pour aller à Lui sortons hors du camp, en portant son opprobre » (13,13).

Abandonner le monde avec toutes ses séductions ouvre la voie aux Béatitudes qui sont la *Magna Carta* du christianisme et qui, portées jusqu'à leurs extrêmes conséquences, nous configurent parfaitement au Christ. Sgambati conclut en exhortant à vivre ces enseignements auprès du sépulcre de Seigneur, « car il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu ».

C. Sommervogel, t. 7, col. 1172-76 ; t. 12, col. 1221-24. – DS, t. 4, col. 1549.

Francesco Regina.

SHANKARA (Śankara, Çankara), penseur hindou, vers 788-820 ap. J.C. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Shankara est justement célèbre pour avoir accompli, durant sa courte vie, une œuvre religieuse étonnante qui a marqué très profondément la plus haute pensée de l'Inde hindoue après lui. Il est le plus grand théoricien du *Vedānta* non dualiste (*advaita* ; cf. DS, t. 7, col. 1666-68). On connaît très peu de choses sur sa vie, mis à part les récits légendaires rapportés dans les divers *Śankara-Vijayas* (traits biographiques transmis par la tradition orale). D'après ces récits, Shankara naquit en 788 à Kaladi (Kerala) de parents brahmanes Nambūdiri profondément religieux : Shivaguru et Aryamba. La tradition populaire le célèbre comme une manifestation nouvelle du dieu Shiva. On raconte que Shiva se leva de son siège auprès de l'arbre sacré *banyan*, mit fin à son silence et parcourut le monde sous l'apparence de Shankara pour sauver les hommes de l'ignorance et les faire renaître en les éduquant à la conscience-de-soi.

Très jeune, il avait maîtrisé l'enseignement des Vedas et des Śastras ; il devint un ascète et choisit pour maître (*guru*) Govinda Bhagavadpada qui lui conseilla d'expliquer le sens des *Brahma-Sūtras*, des *Upanishads* et de la *Bhagavad-gītā*. Il voyagea dans le pays en qualité de maître et engagea des discussions avec les membres de différentes sectes. Il visita Benarès, se fit de nombreux disciples et enseigna la connaissance salutaire de l'unité de toutes choses et la doctrine de l'Absolu (*Brahman*) sans dualité. Il se rendit en pèlerinage à divers temples dans toute l'Inde, de l'Himalaya jusqu'à Kanyakumari, de Dvaraka jusqu'à Puri. Afin de sauvegarder l'unité culturelle de la religion hindoue, basée sur le non-dualisme, et pour maintenir l'idéal élevé de sa spiritualité, il fonda plusieurs ordres monastiques et bâtit plusieurs monastères à la tête desquels il plaça ses principaux disciples ; les plus célèbres furent ceux de Badarikshetra, Dvārakapuri, Jagannāthapuri, Śringeri et Kāncipuram. Il mourut vers 820.

2. Œuvres. – Les plus importantes sont ses grands commentaires sur les trois canons du Vedânta : les principales *Upanishads,* la *Bhagavad-gītā* et le *Brahma-Sūtra.* Il écrivit en outre : *Upadesasāhasrī, Vivekacūdāmani* et *Ātmabodha.* Beaucoup d'autres ouvrages lui sont attribués. Une abondante littérature religieuse et philosophique se développa autour de ses doctrines, dont les principes fondamentaux furent exploités intelligemment par toute une lignée de maîtres.

3. Doctrine. – 1° *Les idées de Shankara sur la religion.* – Bien qu'il ait professé le système du non-dualisme, la doctrine de Shankara comporte une religion positive. Il maintient en effet simultanément deux points de vue : 1) celui de l'Absolu (*Brahman*) : il n'existe rien d'autre que le Soi (*Ātman*) universel, qui est identique à l'Absolu (*Brahman*) ; 2) celui de l'expérience ordinaire, dans laquelle le soi empirique (*jīva*) est confronté avec un monde et avec un Dieu personnel (*Īśvara*). Dans cette perspective, le Dieu suprême est identifié avec Vishnou (dans le Vaishnavisme), avec Shiva (dans le Saivisme) et avec Śakti (dans le Saktisme). L'attitude religieuse de Shankara peut se résumer en deux vers célèbres qui lui sont attribués : « Bien que sans différence, je suis de Toi, et non Toi de moi, ô Seigneur, / Car de la mer est vraiment la vague, et non de la vague la mer ». Le Vedânta de Shankara admet donc une distinction entre le Dieu personnel (*Īśvara*), révélé à la conscience religieuse de l'homme, et l'Absolu (*Brahman*) ; il permet aussi un culte d'amour (*bhakti*) envers Vishnou, Shiva ou Shakti. Shankara exprime sa doctrine ainsi :

« Du point de vue du corps, ô Shiva, je suis ton serviteur ; du point de vue de l'âme, ô Toi qui as trois yeux, je deviens une part de la tienne ; et, ô Soi de toute chose, du point de vue du Soi, je suis véritablement Toi : telle est la conclusion ferme obtenue avec l'aide de tous les Śāstras » (*Manīsā-Pancakam*).

Ainsi, au niveau inférieur de l'expérience, il y a une différence entre Dieu et l'âme, analogue à celle du maître et du serviteur, du tout et de la partie ; mais, du point de vue de la Réalité Suprême, toute différence est abolie. Cependant le rôle de Dieu dans le non-dualisme n'est pas seulement significatif mais aussi fécond pour l'expérience non dualiste. Même la *Mahāvākya* (grande affirmation) : « Cela tu l'es » et « Je suis le Brahman » n'enseigne pas l'identité de l'âme avec Dieu. Dans leur sens premier, les termes utilisés n'impliquent pas l'identité entre eux ; c'est seulement en un sens second, et d'un point de vue transcendantal, que les termes sont identiques ; ce qui veut dire : le Soi inconditionné est l'Absolu.

La relation de l'âme à Dieu est présentée par Shankara comme celle d'un serviteur avec son maître, de la partie avec le tout, mais aussi comme celle d'une identité. La relation du serviteur avec le maître est expliquée ainsi : Dieu, parce qu'il est doué de qualités (*upādhis*) suréminentes, exerce son autorité sur l'âme qui ne possède que des qualités imparfaites. Par suite le Brahman est appelé « Le Seigneur » et il est considéré comme le Maître du monde. La désignation du Brahman comme Maître, Tout-puissant et Omniscient relève seulement d'une considération de ces termes et formes au plan de la nescience ; elle n'est plus valable au niveau le plus élevé. Au plan des actions mondaines, la relation de maître et de sujet est recevable, mais au plan de la plus haute Réalité, cette relation est celle d'une stricte identité. Alors, l'âme est considérée comme une part de Dieu, à l'exemple des étincelles et du feu : « Comme d'un feu très ardent des étincelles de même nature ignée jaillissent par milliers, ainsi de l'impérissable sortent une multitude d'êtres, et retournent vers lui de nouveau » (*Mundaka Upanishad* 2.1.1).

2° *Shankara et l'amour de Dieu.* – On dit souvent que la métaphysique non dualiste de Shankara ne laisse aucune place à l'amour de Dieu. Dieu est toujours conscient de son identité avec le Brahman Absolu, et par suite toujours « délivré » ; l'âme, par contre, s'identifie elle-même par erreur avec le complexe corps-esprit, elle perd le sens de son identité avec l'Absolu et reste sujette à la renaissance. D'autre part, la réalisation de l'identité du Soi avec l'Absolu est, selon Shankara, le but ultime ; et ce but n'est accessible qu'en transcendant la non-connaissance et en expérimentant immédiatement l'Absolu par la connaissance. Dans ces conditions, disent les critiques de Shankara, l'amour de Dieu n'est plus possible dans ce système non dualiste, puisque la différence entre Dieu et l'âme est purement illusoire.

Mais Shankara maintient que la religion de l'amour de Dieu (*bhakti*) est non seulement possible mais encore nécessaire dans son système non dualiste parce que la distinction entre l'âme et Dieu n'est illusoire qu'au plan de la Réalité ultime. Tant que n'est pas atteinte la suprême connaissance de l'Absolu, on reste dans le cadre ordinaire des activités religieuses, où l'amour de Dieu est inclus. On attribue à Shankara la composition d'hymnes et de louanges en l'honneur de divers dieux, où s'expriment avec évidence la dévotion profonde et l'amour envers Dieu. Que l'amour de Dieu soit pour lui nécessaire dans une conception non dualiste, ses propres ouvrages en témoignent :

« Au sujet du système (*Bhāgavata*), nous faisons remarquer que nous n'avons pas l'intention de contredire la doctrine selon laquelle Nārāyana (autre nom de Vishnou) – qui est plus élevé que le non-développé, qui est le Soi le plus élevé, et le Soi de toute chose – se révèle lui-même en se divisant de multiples manières ; en effet, divers passages des écritures, tels que ' Il est uniforme, il est tri-forme ' (*Ch. Up.* 7.26.2), nous enseigne que le Soi le plus élevé apparaît sous de multiples formes. Nous ne pensons pas non plus devoir faire objection à ce qu'on inculque la concentration de l'esprit sur l'Être le plus élevé, qui apparaît dans le système Bhāgavata sous les formes d'une approche révérentielle, etc. ; en effet, ce que nous avons à méditer sur le Seigneur nous le savons fort bien à partir de la Smṛti (tradition) et de la Śruti (révélation). Cependant, nous devons nous opposer à la doctrine selon laquelle Śankarshana émane de Vāsudeva, Pradyumna de Śankarshana, Aniruddha de Pradyumna. Il n'est pas possible que de Vāsudeva (une appellation de Dieu), c'est-à-dire le Soi le plus élevé, puisse dériver Śankarshana, c'est-à-dire l'âme individuelle ; en effet, si tel était le cas, nous devrions attribuer à l'âme la non-permanence et toutes les autres imperfections qui appartiennent aux êtres dérivés. Par suite, la délivrance, qui consiste dans la saisie de l'Être le plus élevé, ne pourrait avoir lieu ; la raison en est que l'effet n'est absorbé qu'en rentrant à l'intérieur de sa cause » (*Brahmasūtrabhāsya* 2.2.42).

Shankara admet qu'une dévotion aimante à Vāsudeva conduit l'âme individuelle à la plus haute connaissance, que cette dévotion aimante est fondée sur les écritures hindoues et que l'amour de Dieu est le moyen le plus approprié pour parvenir à la connaissance intuitive de l'Absolu. En outre, il professe que cette connaissance intuitive de l'Absolu, qui conduit à

la délivrance, est le fruit d'une grâce de Dieu et que l'inclination à l'étude du non-dualisme est aussi un fruit de cette grâce. La grâce de Dieu survient seulement en réponse à la dévotion aimante envers Dieu. Shankara l'affirme clairement :

« Parmi les moyens qui conduisent à la délivrance, la dévotion aimante tient seule la première place. La recherche d'un au-delà de la nature réelle est désignée comme une dévotion aimante » (*Vivekacūdamani* 31). C'est une méditation aimante, qui est plus intellectuelle qu'émotionnelle, et qui a le goût de la connaissance intuitive de l'Absolu.

3° *L'enseignement moral.* – Bien que l'identité entre le soi et l'Absolu soit déjà donnée dans tout être humain, elle doit cependant être sans cesse réalisée dans l'expérience personnelle de chacun ; en effet la nescience obscurcit cette identité fondamentale et met faussement le non-soi au-dessus du soi réel ; la nescience provoque ainsi dans l'être humain toute sorte d'expériences contingentes où la dualité s'affirme et s'éprouve. La réalisation de l'unité parfaite avec le Brahman suprême ne dispense nullement d'une discipline morale et rituelle, qui prépare efficacement l'acquisition de la connaissance suprême. En accord avec d'autres systèmes de la théologie hindoue, Shankara distingue deux moments dans la pratique de cette discipline. Le premier aide à cultiver le détachement, le second conduit à la connaissance de la Réalité ultime et à transformer cette connaissance en expérience immédiate.

Le premier moment concerne l'adhésion aux principes et aux actes moraux. Shankara prescrit : 1) l'observance de l'abstention, qui consiste à éviter l'injustice, le mensonge, le vol, l'incontinence et la possession ; 2) des austérités ; 3) la concentration de l'esprit ; 4) l'affaiblissement du corps ; 5) l'accomplissement fidèle des rites et sacrifices (*Upadesasāhasri* 1.17, 21-23).

La discipline exige en particulier que chacun accomplisse son devoir selon la manière enseignée dans la *Bhagavad-gītā*. L'importance des devoirs sociaux est soulignée ; ils doivent être accomplis sans penser aucunement au bien qu'on peut en retirer pour soi-même. Shankara enjoint d'accomplir le devoir d'une manière totalement désintéressée, sans chercher son propre avantage mais seulement le bien de la société. La signification de ce principe de séparation entre le devoir et ses avantages est d'élever la qualité morale des actions au-dessus de leur contenu. Ce qui domine vraiment, c'est l'intention qui inspire l'action, indépendamment de son contenu ou de ses effets. Nos convictions communément dualistes au sujet de la vie, et les tendances égocentriques qui en résultent, sont si profondément enracinées en nous que toute tentative pour atteindre la vérité ultime de l'unité du tout reste vaine tant que ces convictions et ces tendances ne sont pas radicalement transformées. Et une transformation si radicale est impossible sans un effort prolongé et ardu pour accomplir le devoir dans un esprit de désintéressement absolu. Une connaissance purement intellectuelle de la non-dualité resterait sans effet en ce domaine.

Dans le système de Shankara, l'activité morale ne contribue qu'indirectement à la délivrance finale. C'est parce qu'elle sert à purifier les affections et à s'élever au-dessus de l'esprit d'égoïsme qu'elle favorise la recherche sérieuse de la vérité ultime. La moralité, dès lors, est considérée seulement comme la condition d'un authentique désir de la vérité, et non comme la cause de la délivrance ou de la vraie connaissance de l'Absolu.

Les critères suivants permettent d'évaluer le succès de la discipline morale : la capacité de discerner entre l'éphémère et l'éternel, l'absence du désir de s'assurer le plaisir ou d'éviter la souffrance, l'acquisition de la paix intérieure, la tempérance, l'esprit de renoncement, la force, le pouvoir de concentrer son esprit, la foi et le désir de la vraie liberté.

Le second moment de la discipline comporte trois points : l'étude, la réflexion et la méditation. L'étude spécifique consiste à apprendre d'un maître compétent (*guru*) que l'Absolu (*Brahman*) est la seule Réalité, et qu'elle s'identifie à l'homme et au monde. Le résultat de cet enseignement est d'amener le disciple à connaître l'unité du soi individuel et de la Réalité ultime. Du fait que cette connaissance dérive d'une autre personne, elle est moins convaincante, d'autant qu'elle ne concorde pas avec l'expérience commune. Par suite, la réflexion personnelle est indispensable, car le disciple doit percevoir par lui-même la vérité de la doctrine non dualiste. Mais les raisonnements basés sur l'expérience sont uniquement d'ordre analogique, car le Brahman transcende toute expérience et l'on ne peut le posséder que par révélation. La méditation aide le disciple à transformer la connaissance médiate de la Réalité ultime en une expérience immédiate et à atteindre la vision de l'Absolu. Lorsque cet effort se fait avec succès, alors se fait jour d'elle-même dans l'esprit la conviction de cette vérité : « Cela, tu l'es », c'est-à-dire l'identité du soi individuel avec l'Absolu.

4° *La méditation selon Shankara.* – Les méditations de Shankara sont actives : elles ne consistent pas seulement en pensées sur des choses considérées comme des objets, sous l'aspect de la troisième personne ; elles portent sur le sujet lui-même. En premier lieu, le méditant doit se dire : « Je ne suis pas *lui* » ; *lui* désigne ici la personnalité physique et psychologique, constituée par le corps, les émotions personnelles et des idées définies ; cela ne signifie pas seulement la série de « véhicules » tels qu'ils sont présentement donnés, mais les manières d'agir, de sentir et de penser, bref la personnalité tout entière. Le méditant doit mettre tout cela hors de lui-même.

En second lieu, il doit dire : « Je ne suis pas *vous* » : *vous* englobe tout ce qui pourrait être désigné en lui comme une autre personne, c'est-à-dire l'ensemble des pensées, affections, vouloirs, ou pouvoirs de la conscience. La personnalité est quelque chose que vous *utilisez,* et non quelque chose que vous *êtes.* En troisième lieu, il doit dire : « Je suis *je* : je puis prendre ou rejeter ces pouvoirs de la conscience ; je puis les étendre ou les réduire ». Dans le second temps cependant, le méditant doit prendre soin de penser sa propre conscience toujours comme un *vous,* jamais comme un *lui* ni un *je.* Autrement, il restera au stade du *vous,* sans atteindre le *je.* Tout bonheur dans la vie est au-delà de la conscience limitée, et il n'est expérimenté qu'en dépassant cette activité.

G. Thibaut (trad.), *The Vedânta Sūtras with the commentary of Sankarâcârya* (Sacred Books of the East XXXVIII et XLVIII), Oxford, 1890-1904. – A.G. Krishna Warrier (trad.), *Śrimad Bhagavadgītābhāsya of Sankarāchārya,* Madras, 1983.

V. Ghate, *Vedânta : étude sur les Brahma Sūtra et leur cinq commentaires,* Paris, 1918. – O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedanta,* Paris, 1937. – L. Renou (trad.), *Śankara. Prolégomènes au Vedanta,* Paris, 1951. – Swami Atmananda, *Śankara's Teachings in his own words,* Bombay, 1960. – T.M.P.

Mahadevan, *Sankarācārya*, New Delhi, 1968. – P. Martin-Dubost, *Çankara et le Vedânta*, Paris, 1973. – M. Dhavamony, *Śankara's idea of creation*, dans *Studia Missionalia* (Rome), t. 18, 1969, p. 41-58 ; *Śankara and Rāmānuja as Hindu Reformers*, *ibid.*, t. 34, 1985, p. 117-40. – J. de Finance, *Réflexions sur la doctrine sankarienne de la « création »*, *ibid.*, t. 18, 1969, p. 61-73.

Mariasusai DHAVAMONY.

SHENOUTE D'ATRIPÉ, archimandrite égyptien, 348 ?-466 ? – Shenoute fut archimandrite du monastère d'Atripé, en Haute-Égypte, près de Sohag, dans la région de Shmin (Panopolis ; en arabe Achmim), appelé aussi Monastère de Shenoute et plus tard Monastère Blanc (Dair al Abiad), nom sous lequel il est encore connu de nos jours. Le titre d'archimandrite signifie que son autorité s'étendait aussi aux filiales, dont plusieurs couvents de femmes. « Shenoute » est la transcription de la forme sahidique (bohairique : Shenouti) ; la forme grecque « Sinouthios » a été transmise en de nombreux mss (cf. *infra*) ; autres transcriptions modernes : Schenoute, Chenouté, Schnouda (d'après l'arabe), etc. – 1. *Sources et histoire de leur étude.* – 2. *Vie et situation historique.* – 3. *Œuvre littéraire.* – 4. *Doctrine et activités.*

1. **Sources et histoire de leur étude.** – Fait singulier, qui n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante, Shenoute n'est mentionné dans aucune source grecque ou latine (bien que certains documents conservés en langues orientales aient été originellement rédigés en grec). Mis à part la *Vita Dioscori* de Théopiste en syriaque (éd. Nau), tous les renseignements sur sa vie et son œuvre proviennent d'ouvrages en langue copte, en particulier : écrits de Shenoute lui-même, biographie par son successeur Bésa, œuvres historico-hagiographiques de la période post-chalcédonienne (fin 5e-début 6e s. : Pseudo-Dioscore, *In Macarium* ; *Vita Abraham archimandritae* ; *Vita Moysis archimandritae*), *Historia ecclesiastica*, deux inscriptions du Monastère Blanc (éd. Crum). Par suite, tandis que Shenoute restait pour les coptes un personnage de premier plan, il fut entièrement ignoré en Occident jusqu'au début du 19e siècle ; alors seulement on eut connaissance de fragments de ses œuvres et de sa biographie.

Le premier ouvrage qui parle de Shenoute est le *Catalogus codicorum copticorum* de G. Zoega † 1809 (paru en 1810), où sont cités et traduits quelques passages ; G.L. Mingarelli l'ignorait encore en 1775. A la fin du siècle, E. Revillout (1883) et E. Amélineau (1888-89) commencèrent à le faire connaître. En 1898, P. Ladeuze publia le premier essai fondamental sur son œuvre ; mais cet ouvrage n'eut pas le succès qu'il méritait ; il fut en effet supplanté peu après par l'étude, elle aussi capitale, de J. Leipoldt (1903). Ce dernier avait le mérite de prendre en considération les fragments des œuvres parvenus à Paris depuis 1888 et qui fournissaient des matériaux importants pour l'évaluation du personnage ; mais il s'opposait ouvertement aux vues de Ladeuze. Nous discuterons plus loin l'interprétation de Leipoldt.

2. **Vie et situation historique.** – Les renseignements assurés sur la vie de Shenoute sont rares. Quelques dates peuvent être fixées à partir d'un passage d'une de ses homélies prononcée l'année du concile d'Éphèse (431 ; éd. Leipoldt, n. 47). Shenoute y affirme qu'il « lit sans cesse l'Évangile » (c'est-à-dire qu'il est moine) depuis soixante années, qu'il « l'annonce » (il est archimandrite) depuis quarante-trois. On peut en déduire qu'il devint moine en 371 et archimandrite en 388. La date de la mort est établie d'après un texte de Bésa (*Letters and Sermons*, éd. Kuhn, n. 16, CSCO 157, p. 41 ; trad. angl. CSCO 150, p. 40).

Ce document toutefois, par l'allusion à l'an de l'indiction, laisse ouvertes deux possibilités : 451 (ou 452) et 466. La première date fut communément adoptée, et elle est encore souvent reprise aujourd'hui ; cependant une note de J.F. Bethune-Baker (*The Date of the Death of Nestorius: Schenute, Zacharias, Evagrius*, dans *Journal of Theological Studies* = JTS, t. 9, 1909, p. 601-5), basée sur le *Livre d'Héraclide* de Nestorius, alors récemment découvert, a fait accepter l'an 466. La date de naissance dépend du crédit que l'on donne à deux affirmations de la *Vie* par Bésa : selon la première, Shenoute aurait vécu 118 ans (il serait donc né en 348) ; selon la seconde, il serait devenu moine encore enfant (donc vers 360). La première date est confirmée par l'inscription A2 Crum (12e siècle) du Monastère Blanc : « né l'an 65 des martyrs » = 348/9 ; l'inscription pourtant donne 454 comme date de la mort.

Comme on l'a vu, Shenoute participa au concile d'Éphèse, à la suite de Cyrille d'Alexandrie. D'autres renseignements ne comportent pas d'indications chronologiques précises : il échangea une correspondance avec les patriarches Timothée et Dioscore ; il fut en relations avec Nestorius exilé en Égypte (cf. *Historia ecclesiastica*) ; il laissa la direction du monastère à Bésa quelques années avant de mourir (Pseudo-Dioscore, *In Macarium*). Les sources sont généralement de caractère hagiographique, et donc construites souvent sur des lieux communs. Ceux-ci éliminés, il en reste des éléments peu objectifs, mais qui permettent de caractériser la spiritualité de Shenoute dans le contexte historique. Les plus intéressants concernent les rapports avec l'organisation monastique pachômienne et avec le patriarcat alexandrin.

Il semble que les rapports entre Shenoute et les pachômiens ont été en partie mal compris. Il est très probable que Pkjol, oncle de Shenoute et fondateur du monastère d'Atripé, avait adopté la conception pachômienne du monachisme (réunion de moines vivant en communauté, sous une « règle » suffisamment précise ; cf. DS, t. 12, col. 53-54), et que Shenoute y avait lui-même adhéré, tout en modifiant et développant la règle selon les besoins d'un milieu plus spécifiquement égyptien (copte) et plus tardif. Mais il serait intéressant de mieux connaître l'influence de l'autre inspirateur, Pshoi, fondateur du monastère « rouge » tout proche, dont certains documents (entre autres une des inscriptions du Monastère Blanc), suggèrent qu'elle fut aussi importante que celle de Pkjol. En outre, le fait que Pkjol avait introduit dans l'organisation pachômienne des éléments de son crû peut avoir aussi joué un rôle significatif.

Quant à Shenoute, tout en reconnaissant explicitement dans ses écrits l'autorité spirituelle de Pachôme (conjointement à celle d'Antoine), il est probable qu'il s'en est éloigné spécialement en ce qui concerne l'attitude vis-à-vis de la culture (cf. *infra, Œuvre*) et les rapports avec le patriarcat. Une des conséquences de cette situation, que l'on peut vérifier par ailleurs (cf. Van Cauwenbergh, p. 154, 159), fut que, après la division qui suivit Chalcédoine (mis à part une attitude d'abord favorable à Dioscore de l'archimandrite Papnute), les pachômiens restèrent dans la mouvance de l'Église « impériale » chalcédonienne, tandis que les shenoutiens devenaient le point de référence pour l'Église « copte » (cf. surtout les *Vies* d'Abraham

et de Moïse). Cette attitude suggère clairement une manière différente de comprendre la vie ecclésiale. D'après ce que l'on sait du développement de la culture copte, Shenoute partageait les opinions des anachorètes égyptiens anti-intellectualistes (cf. Paul de Tamma et les descriptions des *Vies* d'Onuphre, Aron, Aphu ; voir T. Orlandi et A. Campagnano, *Vite di monaci copti,* introd.), dont les pachômiens s'étaient écartés. En outre, dans le contexte de la controverse origéniste, certains documents portent à penser que Shenoute eut une position bien plus nette que celle des pachômiens (cf. Orlandi, *Il dossier... di Agatonico* ; Shenoute, *Contra origenistas*).

Leipoldt, en suivant les positions de l'historiographie idéalistico-libérale allemande, voyait en Shenoute le protagoniste de la naissance et de l'affirmation du nationalisme égyptien, avec tout ce que cela comportait d'avantages et d'inconvénients (d'un côté la reconnaissance d'une identité culturelle, de l'autre un certain type de rudesse populaire). Ladeuze concevait l'opposition aux pachômiens sous un aspect essentiellement spirituel : l'abandon substantiel de l'idéal originel de Pachôme pour répondre aux besoins de milieux plus larges gagnés à la vie monastique. Chacune des deux positions a sa part de vérité, mais risque de négliger d'autres aspects.

Sources. – E.C. Amélineau, *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi* (Annales du Musée Guimet. Bibl. de vulgarisation), Paris, 1889 ; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^, V^e^, VI^e^ et VII^e^ siècles* (Mémoires de la Mission archéologique de France au Caire 4), Paris, 1888-1895 (fragments de la Vie en sahidique ; texte bohaïrique du Pseudo-Dioscore *In Macarium* ; fragm. des *Vies* d'Abraham et de Moïse) ; *Histoire de Dioscore... écrite par son disciple Théopiste,* dans *Journal asiatique,* 10^e^ s., t. 1, 1903, p. 5-108, 241-310 (texte syriaque et trad. franç.). – F.N. Nau, *Une version syriaque inédite de la vie de Schenoudi,* dans *Revue sémitique,* t. 7, 1899, p. 356-63 ; t. 8, 1900, p. 153-65. – J. Leipoldt, *Sinouthii vita bohairice,* CSCO 41, 1906 (réimpr. 1951) ; trad. lat. de H. Wiesmann, CSCO 129, 1951. – W.E. Crum, *Inscriptions from Shenoute's Monastery,* JTS, t. 5, 1904, p. 552-69. – D.W. Johnson, *Further Fragments of a Coptic History of the Church,* dans *Enchoria,* t. 6, 1976, p. 7-18 ; *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow,* CSCO 415-416, Louvain, 1980. – A.F. Shore, *Extracts of Besa's Life of Shenoute in Sahidic,* dans *Journal of Egyptian Archaeology,* t. 65, 1979, p. 134-43. – G. Colin, *La version éthiopienne de la vie de Schenoudi,* CSCO 444-445, 1980.

3. **Œuvre littéraire.** – On possède de Shenoute des *Lettres,* des *Sermons* ou homélies, des *Catéchèses monastiques.* Shenoute est le plus grand auteur original de la littérature copte ; Pachôme en fut le premier. Sur ce point aussi on reconnaît un lien étroit entre les deux personnalités, mais les différences sont évidentes. De Pachôme, on connaît seulement des *Règlements* (genre très particulier) et des *Lettres* (ses successeurs Théodore et Horsièse en écrivirent aussi) ; ces lettres sont dépourvues de tout art littéraire, au point de faire penser à un refus des procédés d'une « rhétorique », qui, à cette époque et dans la ligne de la seconde sophistique, était cependant en faveur dans la littérature ecclésiale des grands centres. Shenoute au contraire adopte des pachômiens l'idée de produire en langue copte, mais il accepte pleinement les genres littéraires et les procédés rhétoriques alors en usage à Alexandrie.

Ses *Catéchèses* et ses *Lettres* font partie intégrante de la littérature patristique de l'époque, au-delà de la spécificité des sujets traités (qui sont aussi les mêmes dans l'ensemble). Son style, dont la véhémence et parfois l'obscurité ont été souvent exagérées, se rapproche de celui des écrivains ecclésiastiques contemporains. Si Shenoute paraît parfois inférieur à ceux-ci au plan de la maturité, il faut aussi tenir compte de l'effort énorme qu'il a dû s'imposer pour porter la langue copte (jusque-là utilisée surtout dans des traductions) au niveau d'une langue littéraire.

Cependant, une pleine évaluation de son œuvre est encore impossible aujourd'hui en raison de l'état insatisfaisant du catalogage et, par suite, de la publication des mss afférents. Ses écrits étaient jalousement conservés dans la bibliothèque du Monastère Blanc et leur diffusion en était, semble-t-il, interdite. Les rares pièces qui proviennent d'autres bibliothèques (cf. Rossi, *Sermone ;* Kuhn, *Pseudo-Shenoute*) forment plutôt des « mélanges » (rassemblés peut-être de mémoire) ; il n'en existe pas de versions en bohaïrique ni, pour l'essentiel, en arabe (cas très rare).

Par suite, tous les écrits de Shenoute ont subi le triste sort des mss du Monastère Blanc : ils sont dépecés en morceaux plus ou moins consistants et conservés aujourd'hui dans une cinquantaine de collections publiques et privées du monde entier. Les deux éditions entreprises (mais restées incomplètes) simultanément par Leipoldt et Amélineau représentent seulement une tentative partielle de reconstruction, qui aurait d'ailleurs exigé des moyens techniques inexistants au début de ce siècle. L'effort d'édition est maintenant poursuivi par les soins du « Corpus dei Manoscritti copti letterari » (cf. Orlandi, *Projet...*) et a commencé depuis peu à donner des résultats concrets.

Un des problèmes fondamentaux posés par la reconstruction des œuvres est de savoir si elles firent l'objet d'un groupement officiel et comment celui-ci fut organisé. La documentation a été souvent interprétée de manière incorrecte. D'un côté, nous avons la preuve, d'après les « indices liturgiques » (cf. par exemple, Vienne, *Oesterr. Nationalbibl. Papyrussammlung, K9634* ; Paris, *B.N. copte 161.44*), que certains écrits (catéchèses, lettres, sermons) conservaient leur individualité et qu'ils étaient lus comme tels dans les synaxes, parallèlement aux textes de l'Écriture (on ne doit pas oublier que Shenoute était considéré comme prophète, un autre Moïse). D'un autre côté, de nombreux mss conservent des intitulés comme « Lettres, livre IV », qui prouvent l'existence de « corpora » dans lesquels des écrits déterminés étaient rassemblés.

Mais, à notre avis, la confusion résulte du crédit que l'on accorde aux titres transmis par les mss des 10^e^-12^e^ siècles comme s'ils s'appliquaient à l'ensemble des œuvres copiées en chacun d'eux. Il semble au contraire que le critère du choix ait été variable et puisse désigner divers types de recueils ; il reste que, quand le scribe rencontrait un intitulé, ordinairement à la suite d'un écrit, il le copiait avec cet écrit. Autant qu'on peut le comprendre, les écrits se suivaient dans un groupement « originaire », distingués seulement par l'indication *Sinouthiou* (« de Shenoute » ; on notera la forme grecque, qui semble avoir été d'usage officiel à l'époque de sa vie) et accompagnés, à la fin du ms, d'un index (parfois) et du titre général. D'autres titres au commencement d'écrits particuliers (suivis de renseignements divers) sont probablement dus à des compilateurs tardifs, qui cependant peuvent les avoir trouvés dans des sources dignes de foi.

La reconstruction des écrits dans leur texte plénier et des « corpora » shenoutiens, à partir des matériaux fragmentaires dont nous disposons, reste une visée idéale dans sa totalité (beaucoup d'écrits resteront à

l'état de fragments et beaucoup d'autres sont perdus) ; elle est cependant réalisable au moins en partie.

Les recherches menées depuis 1950 ont conduit à des résultats qui modifient certains des jugements sévères émis par Leipoldt, mais aussi par Ladeuze et Amélineau. Leipoldt présentait ainsi Shenoute : « (Il est) plus cultivé que la plupart de ses compatriotes. Je ne sais s'il avait étudié dans une école grecque. Ici ou là il laisse percer ouvertement une manière grecque de goûter et le sens grec de la beauté. Il construit parfois des périodes d'une manière qui n'est pas inférieure à celle d'Eusèbe et de Basile » (*Gesch. der kopt. Litteratur*, p. 148-49). Mais il lui reprochait surtout deux défauts : le style emphatique, plus « dictatorial » que spirituel (p. 148), et l'absence de réflexion théologique : « Shenoute a rarement considéré un sujet comme assez important pour en faire un objet de réflexion » (p. 149). La question du style est plutôt affaire d'appréciation subjective, et elle est devenue un lieu commun. Nous dirons seulement ici que nous ne sommes pas d'accord et nous croyons qu'une lecture paisible des œuvres majeures dans leur ensemble (et non en fragments) conduirait à modifier ce jugement sévère de façon convaincante.

Éditions. – Éd. plus complètes : E.C. Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, 2 vol. en 6 fasc., Paris, 1907-1914 (texte copte et trad. franç.). – J. Leipoldt (et W.E. Crum), *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia III-IV*, CSCO 42 et 73, Paris, 1908, 1913 ; trad. lat. H. Wiesmann, CSCO 96 et 108, Louvain, 1931 et 1936.

Éd. partielles : F. Rossi, *Trascrizione... di un sermone sulla necessità della morte...*, dans *Memorie dell'Accad. di Scienze di Torino*, t. 2/41, 1891. – E. Teza, *Frammenti inediti di un sermone di Scenuti*, dans *Rendiconti dell'Accad. dei Lincei*, t. 5/1, 1892, p. 682-97. – H. Guérin, *Sermons inédits de Senouti*, dans *Revue Égyptologique*, t. 10, 1902, p. 148-64 ; t. 11, 1905, p. 15-34. – É. Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Schenouti* (Mémoires de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale 23), Le Caire, 1911. – H. Thompson, *Dioscorus and Shenoute*, dans *Recueil d'études égyptologiques... J.F. Champollion* (Bibl. de l'Éc. des Hautes Études 234), Paris, 1922, p. 367-76. – O.H.E. Burmester, *The Homilies and Exhortations of the Holy Week Lectionary*, dans *Le Muséon* = Mus., t. 45, 1932, p. 20-70.

L.Th. Lefort, *Catéchèse christologique de Chenouté*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache...*, t. 80, 1955, p. 40-45. – P. du Bourguet, *Entretien de Chenouté sur les devoirs des juges*, dans *Bulletin de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale* = BIFAO, t. 55, 1955, p. 85-109 ; *Entretien de Ch. sur les problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie*, BIFAO, t. 57, 1958, p. 99-142 ; *Diatribe de Ch. contre les démons*, dans *Bull. de la Soc. d'Archéol. copte* = BSAC, t. 16, 1961-62, p. 17-72. – K.H. Kuhn, *Pseudo-Shenoute On Christian Behaviour*, CSCO 206-207, 1960. – K. Koschorke, S. Timm, F. Wisse, *Shenoute, De certamine contra diabolum*, dans *Oriens Christianus*, t. 59, 1975, p. 60-77. – A. Sisha-Halévy, *Two New Shenoute-Texts from the British Library*, dans *Orientalia*, t. 44, 1975, p. 149-85 ; *Unpublished Shenoutiana in the Brit. Libr.*, dans *Enchoria*, t. 5, 1975, p. 53-108. – D.W. Young, *A Monastic Invective against Egyptian Hieroglyphs*, dans *Studies presented to H.J. Polotsky* (éd. D.W. Young), Beacon Hill, 1981, p. 348-50. – T. Orlandi, *Shenoute, Contra Origenistas*, Rome, 1985.

4. **Doctrine et activités.** – 1° Théologie. – Sur ce point, les documents publiés (Lefort, *Catéchèse* ; Orlandi, *Contra Origenistas* ; cf. aussi Weiss) montrent que Shenoute était capable de spéculation. Dans la *Catéchèse christologique* (Lefort), il affronte les questions suivantes : préexistence du Christ, mystère de l'incarnation du Verbe en une femme, exactitude du terme *Theotokos* (contre Nestorius) ; réalité de la transsubstantiation (contre les origénistes). Ces questions sont résolues sur la base d'une interprétation « vraie » des textes de l'Écriture, en invoquant le principe que Dieu peut faire ce qu'il veut, et qu'il convient seulement d'en prendre acte, en suivant l'Écriture. On notera que Shenoute affirme avoir traité ces questions à plusieurs reprises, et qu'il en parle à cette occasion sur la demande des interlocuteurs.

La problématique du traité *Contre les origénistes*, écrit à l'occasion d'une sorte de croisade anti-hérétique lancée par le patriarche Dioscore en Haute-Égypte vers 445 (cf. Orlandi, introd.), est encore plus large : usage des livres apocryphes par les hérétiques, gnostiques, et origénistes ; théorie de la pluralité des mondes (qui est rejetée) ; signification de la souffrance de l'homme, qui n'est pas contraire à la bonté de Dieu ; opinions hérétiques sur la Pâque ; coexistence éternelle du Père et du Fils ; préexistence des âmes (qui est niée), et encore l'incarnation et le mystère eucharistique.

On peut aussi noter un traité contre les méliciens (éd. Guérin), qui s'occupe surtout de problèmes liturgiques, et un autre contre les manichéens (Amélineau I,5) qui enseigne l'inspiration divine de l'Ancien Testament, à l'égal du Nouveau.

Dans l'ensemble, la position théologique de Shenoute peut être définie comme une acceptation enthousiaste de celle du patriarcat alexandrin, après la volte-face de Théophile (cf. art. *Origène*, DS, t. 11, col. 956-57). Il est difficile de préciser la nature des rapports antérieurs (du reste, en 399 Shenoute n'avait sans doute pas encore l'autorité qu'on lui reconnaîtra dans la suite), mais nous soupçonnons qu'à la différence des pachômiens il était plutôt proche des cercles où l'on pratiquait une exégèse littéraliste et immédiate, et qui favorisèrent précisément la volte-face de Théophile. Nous n'avons aucun document sur sa position vis-à-vis des définitions de Chalcédoine, mais tout porte à croire que celle de ses successeurs était dans la ligne de son héritage spirituel.

2° Morale et exigences monastiques. – La partie la plus importante de l'activité de Shenoute consistait à diriger, encourager, corriger et même punir l'immense foule des moines et moniales soumis à son autorité ; il s'occupait surtout de leur vie morale et pratique, non de leur vie intellectuelle. Tel est le cadre que dépeint la *Vie* rédigée par Bésa et que confirment les très nombreux sermons et fragments de sermons conservés dans les mss (voir surtout éd. Leipoldt, n. 54-81). Ces sermons ont fait l'objet principal des recherches jusqu'à nos jours ; on y trouve en effet de nombreux renseignements sur l'organisation des monastères (un supérieur, son adjoint, des conseillers, des responsables de charges diverses), les devoirs de la vie monastique (pauvreté, chasteté, obéissance, respect mutuel des personnes), la vie pénitentielle (n. 62), le travail manuel, la prière et la lecture, les synaxes (en particulier l'eucharistie), des règlements pratiques concernant les jeûnes, le soin des malades et les funérailles ; les moines ne faisaient qu'un seul repas par jour, mais des adoucissements étaient prévus en cas de travaux pénibles (n. 56 ; cf. n. 58 : les « petits pains » offerts hors du réfectoire pour éviter la tentation de voler, mais aussi pour sustenter ceux qui en avaient besoin), etc. On n'y trouve pas l'équivalent d'une règle définie, mais seulement des prescriptions occasionnelles. D'ailleurs, le fait que l'on ne dispose pas des œuvres en leur totalité interdit de formuler un jugement suffisamment critique. Si les sujets traités ne suscitent pas toujours un intérêt particulier, on doit retenir cependant que la structure générale des

sermons et l'enchaînement des arguments révèlent des caractéristiques originales dignes d'être remarquées dans le contexte historique et spirituel du monachisme égyptien au 5e siècle.

3° Activité sociale. – Avec le temps, Shenoute acquit un grand renom et fit autorité, même au-delà du Monastère Blanc. C'est à lui qu'on se référait dans toute la région, les gens du peuple aussi bien que les magistrats civils.

Plusieurs écrits le montrent aux prises avec les problèmes d'actualité : famines, durant lesquelles il assura la survie, au sens propre, de la population ; incursions des nomades du désert (surtout des Blemmyes, bien connus par d'autres sources), assurant au peuple sa protection autant que possible, jusqu'à utiliser comme lieu de défense les bâtiments du monastère (alors beaucoup plus étendu que ce qu'il en reste aujourd'hui). Il prit aussi la défense des paysans contre les exactions des propriétaires fonciers et les malversations de l'armée. Plus intéressants encore apparaissent les écrits qui font allusion à la visite de magistrats ; ceux-ci viennent lui poser des questions peu ordinaires (comme la mesure du ciel et de la terre), mais ils attendent surtout de lui des enseignements sur l'accomplissement de leurs devoirs (cf. éd. Chassinat, n. 6-10 ; éd. plus complète du n. 6 par P. du Bourguet, *Entretien...*, d'après un ms du Caire). Shenoute a le sens de la diversité des « devoirs d'état » (bergers, laboureurs, forgerons, moines...) : « Qu'est-ce que le soldat a à faire avec ce qui est propre au moine, et le moine avec ce qui est propre au soldat ? C'est le même Dieu pour tous les chrétiens en vérité, et c'est la même piété pour chacun » (du Bourguet, p. 119).

4° Activités contre les païens. – La lutte contre les rémanences du paganisme, encore bien enracinées et diffuses, est aussi bien attestée dans l'œuvre de Shenoute. Au plan théorique, nombreux sont les textes où il attaque les « hellènes », soit pour leur comportement, soit pour leur doctrine. Il avait ses vues propres sur l'action des démons, et il les expose longuement dans au moins deux sermons (éd. Chassinat, n. 3-4). Cette lutte entraînait aussi des réactions excessives, même assez violentes, par exemple la destruction des lieux de culte et autres vexations, cela d'ailleurs bien dans l'esprit de l'époque.

Ces faits sont rapportés avec approbation par plusieurs sources historico-hagiographiques (par ex. Bésa, *Vie*, n. 83-85) et Shenoute lui-même leur consacre un sermon entier (éd. Chassinat, n. 1), où il exprime ouvertement la joie des chrétiens à détruire les idoles. Cet aspect des activités de Shenoute est devenu un lieu commun sur lequel on a d'ailleurs trop insisté ; il faut en effet les situer dans le contexte d'une époque où des comportements semblables étaient chose courante, soit de la part des autorités civiles, soit encore entre communautés chrétiennes opposées. Il convient d'ajouter ici que Shenoute lui-même contribua probablement à la destruction des textes hérétiques ou apocryphes qui circulaient dans son milieu ; peut-être même dispersa-t-il les derniers groupes gnosticisants qui restaient en Haute-Égypte au 5e siècle.

Tandis que, comme on l'a dit, le souvenir de Shenoute s'effaçait dans l'ensemble de la chrétienté (il est d'ailleurs difficile de savoir dans quelle mesure il fut connu hors d'Égypte), il restait bien vivant dans l'Église copte et son autorité s'imposait en matière de spiritualité monastique. Quelques passages de ses œuvres sont entrés dans la série des lectures liturgiques de la semaine sainte (cf. Burmester). Les synaxaires coptes et arabes mentionnent sa mémoire à diverses dates, mais surtout le 7 epip (20 juillet), anniversaire de sa mort, en présentant un résumé de la *Vie* par Bésa. Certaines cérémonies étaient célébrées à l'occasion de sa fête au Monastère Blanc (au moins jusqu'à la fin du 12e siècle) ; nous en sommes informés par un ms très intéressant (Paris, *B.N. copte P 68*), mais encore trop peu étudié.

Études. – J.L. Mingarelli, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae*, Bologne, 1785. – G. Zoëga, *Catalogus Codicum Copticorum Manuscript. qui in Museo Borgiano Velitris asservantur* (ces mss sont aujourd'hui à la Bibl. de Naples), Rome, 1810 (réimpr. Leipzig, 1903 ; Hildesheim, 1978). – E. Revillout, *Les origines du schisme égyptien. Sénouti le prophète*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 8, 1883, p. 401-67, 545-81. – P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le 4e s. et la première moitié du 5e*, Louvain-Paris, 1898. – J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalaegyptischen Christentums*, TU 25/1, Leipzig, 1903 ; *Geschichte der koptischen Litteratur*, dans C. Brockelmann, etc., *Geschichte der chr. Litt. des Orients*, Leipzig, 1907, p. 131-82. – J.F. Bethune-Baker, *The Date of the Death of Nestorius*, cité *supra*. – P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris-Louvain, 1914. – H. Hyvernat, *Introduction* (à un article d'E. Porcher), dans *Revue d'Égyptologie*, t. 1, 1933, p. 105-16.

C.D.G. Muller, *Koptische Redekunst und griechische Rhetorik*, Mus., t. 69, 1956, p. 53-72. – H.-Fr. Weiss, *Zur Christologie des Schenute von Atripe*, BSAC, t. 20, 1969-70, p. 177-209. – T. Orlandi, *Un projet milanais concernant les mss coptes du Monastère Blanc*, Mus., t. 85, 1972, p. 403-13 (dans la suite : Corpus dei Manoscritti Copti Letterari, *Bollettino d'Informazione* 1-5) ; *Il dossier copto di Agatonico di Tarso*, dans *Studies... to H.J. Polotsky* (cf. *supra*), p. 269-99. – T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite di monaci copti* (Collana di Testi Patristici 41), Rome, 1984. – A. Campagnano, *Monaci egiziani fra V e VI secolo*, dans *Vetera Christianorum*, t. 15, 1978, p. 223-46. – P.J. Frandsen et E. Richter-Aeroe, *Shenoute : A Bibliography*, dans *Studies... to H.J. Polotsky*, p. 147-76. – J. Timbie, *The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe*, dans B.A. Pearson et J.E. Gochring, éd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie, 1986, p. 258-70.

DS, t. 1, col. 970, 978 ; t. 2, col. 1240, 2267, 2275-77 ; t. 4, col. 536, 539, 542.

Bésa, successeur et biographe de Shenoute, mort sans doute après 474, dirigea les monastères dans le même esprit et il exerça lui aussi une influence sur le peuple, les clercs et les magistrats de la région. Il a laissé une œuvre littéraire qui manifeste sa familiarité avec l'Écriture et son souci de la vie spirituelle dans ses communautés. Sa manière d'agir semble avoir été plus douce que celle de son prédécesseur, mais il se montre tout aussi exigeant quand il s'agit de la vie monastique.

P. Van Cauwenbergh, *Les moines d'Égypte*, cité *supra*, p. 137-51. – K.H. Kuhn, *A Fifth Century Egyptian Abbot*, JTS, n. s., t. 5, 1954, p. 36-43, 174-87 ; t. 6, 1955, p. 35-48 ; éd. des œuvres : *Letters and Sermons of Besa*, CSCO 157-158, Louvain, 1957 (texte copte et trad. angl.).

Tito Orlandi.

SHGUANIN (César-Marie), servite 1692-1769. – Né le 11 juin 1692 à Taufers, dans le Münsterthal (Sud-Tyrol), Shguanin prit l'habit des Servites de Marie à Frohnleiten (25 juillet 1713) et il y prononça ses vœux l'année suivante. Il commença ses études au couvent d'Innsbruck, mais, pour des raisons de santé, il fut transféré à Vienne où il fut ordonné prêtre le 19 septembre 1716. En 1719, il est de nouveau à Innsbruck comme professeur de philosophie, puis de théologie, au couvent Saint-Joseph. Son premier ouvrage

imprimé date de 1724, puis vinrent d'autres œuvres consacrées aux problèmes philosophiques, moraux et juridiques et des écrits à caractère ascético-mystique.

En 1729, il fut envoyé à Munich comme confesseur des religieuses servites. Là aussi, il continua son activité scientifique ; en tant qu'historien de la province germanique, il fut en correspondance avec l'annaliste de l'Ordre Placido M. Bonfrizieri, de Florence. Au printemps de 1736, se produisirent au monastère des religieuses des phénomènes d'obsession avec prédiction de grands malheurs. Shguanin les considérait comme authentiques alors que d'autres pensaient que tout cela était dû à la faiblesse physique et à l'autosuggestion. Sur l'intervention de l'évêque de Freising, Shguanin quitta la Bavière et retourna à Innsbruck. Puis il partit pour Rome avant même d'en recevoir la permission du Général ; en arrivant dans la ville, il subit la peine prévue : neuf jours de prison conventuelle. Cette difficulté surmontée, le séjour à Rome se prolongea jusqu'à la mort de Shguanin. Ce dernier demanda au pape Clément XII l'envoi de visiteurs impartiaux afin de vérifier ce qui était arrivé au monastère de Munich. Le pape renvoya la question au Saint-Office, auquel l'ex-confesseur remit une relation en 4 volumes (*Mysterium universalis Reformationis*).

Au couvent romain de San Marcello, Shguanin continua sa vie de religieux exemplaire, étudiant et composant divers livres. Il s'engagea dans le ministère pastoral : il fut pénitencier à la Basilique Vaticane, visita les malades, assista les mourants. En 1762, le prieur lui octroya les privilèges des maîtres en théologie. Il mourut saintement, après une longue maladie, le 5 février 1769.

Shguanin a publié sur la philosophie, les problèmes de théologie morale (probabilisme) et en particulier le droit canon. Les écrits composés durant son séjour romain sont de genres et de tons variés ; il s'agit d'une série d'ouvrages manuscrits conservés à la Bibliothèque de la faculté pontificale de théologie « Marianum ».

A la suite d'une inspiration de caractère intellectuel perçue dans la méditation, Shguanin eut la conviction que le Seigneur avait décrété la réforme universelle du monde catholique avec le retour à la véritable Église des non-catholiques et des incroyants. A cette première suggestion succéda celle-ci : La Vierge Marie, à cause de sa foi très vive et des douleurs souffertes durant sa vie, avait été élue par Dieu comme réformatrice du genre humain ; afin d'éclairer la figure de la Réformatrice, il fallait que soient solennellement définis, comme vérités de foi, les privilèges de l'Immaculée Conception et de l'Assomption au ciel, en son âme et son corps.

Shguanin affirmait qu'il avait été appelé à être le porte-parole, auprès du pape, de ces messages du ciel. Toutefois, il précisait que ces inpirations, reçues durant la prière, n'étaient pas accompagnées d'apparitions ou de locutions surnaturelles ou de miracles ; il n'avait personnellement aucun doute sur elles.

Il n'est pas possible d'évaluer la réalité objective de cette conviction, mais Shguanin réglait sa vie, ses pensées, ses souffrances sur la base de cette persuasion. C'est pour accomplir cette mission qu'il composa de nombreuses et importantes œuvres. Il s'adressa à Clément XII afin qu'il procède à la définition solennelle de l'Assomption. L'ouvrage, composé après 1762, fut présenté avant 1768. Et c'est au même pape qu'il demanda la définition de l'Immaculée Conception.

L'ampleur de l'œuvre de Shguanin ne se prête guère, dans le cadre du DS, à la synthèse qui convient. S.M. Meo, qui a étudié ses écrits, remarque qu'ils reflètent les caractéristiques essentielles de sa personnalité. Dans les ouvrages de la période germanique il se révèle un théologien formé dans le cadre de la réforme tridentine ; il fonde son argumentation sur le magistère (conciles et papes), l'Écriture Sainte et la Tradition ; il connaît à fond ses sources et en présente une interprétation originale. Les écrits de la seconde période ont une intonation mystique intense. Tout en se servant de ses connaissances doctrinales, il se base exclusivement, pour ces œuvres, sur les textes bibliques et sur l'inspiration reçue de la Vierge. Quoique traitant de théologie dogmatique, morale et ascétique, ces divers ouvrages sont tous directement reliés entre eux par cette idée centrale : la réforme universelle du genre humain, voulue et animée par Marie qui a été élue par Dieu comme Réformatrice.

Tous ces écrits présentent une indiscutable originalité : dans les écrits théologiques, les vérités de foi sont présentées avec un sens spirituel profond, exempt de tout pédantisme et animé par un contact direct avec le surnaturel. Dans les œuvres ascétiques et mystiques apparaît à l'évidence un équilibre sain et soutenu par une foi vive.

Dans toutes ses œuvres, Shguanin réussit à communiquer sa conviction à ses lecteurs. Ses écrits sont comme un exposé original et une réponse aux exigences de réforme et de renouvellement toujours actuels dans l'Église.

Œuvres. – 1. Éditions. – *Epitoma scientiae animasticae seu assertiones philosophicae de praecipua microcosmi parte, nempe de anima rationali, vindicata ab erroribus, quibus a primis Ecclesiae incunabulis hucusque fuit impugnata cum parergis ex Universa Philosophia disputationi exposita...* (Innsbruck, Wagner, 1724) : dispute publique, selon l'usage du temps ; parmi les deux étudiants engagés dans cette dispute figure Marco Maria Struggl (1702-1760), qui sera l'auteur de remarquables ouvrages de théologie morale. Le même Struggl est l'unique défenseur dans la dispute de l'année suivante : *Universae theologiae moralis basis et fundamentum, seu questiones et responsa de licito, et illicito usu opinionum probabilium cum theorematibus theologicis* (Innsbruck, M.A. Wagner, 1725). – *Anatomia probabilismi sive questiones et responsa de praecipuo theologiae moralis fundamento : hoc est de licito et illicito usu opinionum probabilium secundum doctrinam Sacrae Scripturae, SS. Patrum, Summorum Pontificum, SS. Canonum et Conciliorum sententiis accomodatae...* (Innsbruck, 1725 ? ; Cologne, F. Metternich, 1729 ; Rome, F. Bizzarrini Komarek, 1765, et J. Zempel, 1766).

Manuale clericorum saecularium sive tractatus beneficiarius de dominio clericorum in redditus beneficiales, et materiam de beneficiis ecclesiasticis... (Innsbruck, S. Holzer, 1727) ; 2e éd., *Tractatus beneficiarius pro idemniter salvandis juribus sanctae Matris Ecclesiae quoad beneficia ecclesiastica...* (Rome, 1752). – *Geheimes Bussgericht, das ist : Genaue Erkenntnuss der Todt- und lasslische Sund* (Ratisbonne, Lang, 1729), que nous n'avons pas vu. – *Triumph der Streittenden allezeit überwindenden Römisch-Catholischen Kirche... wider das Juden-Volk* (Cologne, 1730).

Wissenschaft der Heiligen, das ist : Hundert Geist- und Lehr-reiche Puncten oder Hertzens-Seuffzer Einer Gott suchenden Seel, um ihn in seiner Göttlichen Wesenheit und unendlichen Vollkommenheit zu erkennen und zu lieben, so das ist das Ziel und End des Menschen auf Erden, zum allgemeinen Nutzen jedes Stands Personen vorgestellet... (Augsbourg, J.J. Lotter, 1736) ; l'auteur l'a remaniée d'après ses expériences mystiques : 2e éd. allemande, Augsbourg, Lotter, 1745 (pas vue) ; trad. *Scientia sanctorum*, Rome, Salomon, 1753 ; *Scienza de Santi*, Rome, Komarek, 1759 (2 vol.) ; Venise, Valle, 1790 (pas vue).

Erste Zierde der Reformirten Dienerinen Maria Ins gemein Servitinen, oder baarfüssige Eremitinen de Monte Senario

gennant : das ist Tugend-volles Leben Mariae Benedictae de Cruce... de Rossi (Munich, Riedlin, 1734), anonyme, biographie de la fondatrice des monastères vénitiens de Burano et de Venise, Benedetta de Rossi ; c'est dans le second monastère qu'entra M. E. Zinderdoff, fondatrice du monastère des Servites de Marie de Munich en Bavière. – *Devota commemoratio acerbissimae passionis quam Maria SS. Virgo Deipara in anima sustinuit* (Rome, 1755), anonyme ; éd. allemande, *Andächtige Verehrung der bittern schmertzen, so Maria...*, Rome, 1755. Cette œuvre connut un succès indubitable : en 1756, la 2e éd. latine parle de traductions en allemand, français, espagnol, hongrois, grec, illyrien ; le jésuite T. Onorati traduisit le livre en arabe (exemplaire de 1763 à la Bibl. Naz. de Naples).

2. Inédits. – Voir la description de ces écrits (à Rome, Bibl. de la faculté pontificale de théologie « Marianum », mss 741-788), par S.M. Meo. – *Mysterium universalis Reformationis sub figura, seu processus ab urbe condito novo et maximo* (4 vol.) : relation des événements au monastère O.S.M. de Munich. – *Super misterio de universali reformatione relatio* (13 livres en 9 vol.) : relation des événements et des inspirations dont l'auteur fut témoin de 1738 à 1769. – *Vita, passio et triumphus B.M.V.* (4 vol.) : 63 discours à caractère dogmatique sur la vie de la Vierge. – *Universalis Reformationis opus* (5 livres en 5 vol.) : exposition de notions pratiques pour la réforme. – *Opus reformationis pro sanctimonialibus* (2 livres en 2 vol.). – *Opus reformationis pro resuscitanda fide ad vitam.* – On possède en outre un certain nombre de petits ouvrages mineurs.

Bibliographie. – G.M. Clementi, *Biografia P. Caesarii una cum relatione operum eiusdum.* L'auteur † 1808 a vécu plusieurs années avec Shguanin ; ms conservé au « Marianum ». – S.M. Berardo, *Saggio della mariologia del P. Caesario M. Shguanin 1692-1769*, dans *Marianum*, t. 9, 1947, p. 237-48. – G.M. Giuriato, *L'iniziatore del movimento assunzionistico : P. Caesario M. Shguanin*, dans *Alma Socia Christi*, t. 10, Rome, 1953, p. 271-81. – Voir surtout S.M. Meo, *Immacolata Concezione ed Assunzione della Vergine nella dottrina del... Shguanin*, Rome, 1955 ; *Vita ed opere del P. Caesario M. Shguanin (1692-1769)*, Rome, éd. Studi Storici O.S.M., 1958. – DS, t. 1, col. 343 ; t. 10, col. 466.

Giuseppe M. Besutti.

SIANDA (Jean), cistercien, 18e siècle. – Originaire de Mondovi, en Piémont, né probablement vers 1682, Jean Sianda fut moine de la « Congrégation italienne des réformés de S. Bernard », selon l'appellation en vigueur depuis que, en 1630, les feuillants de France et d'Italie se constituèrent en deux congrégations autonomes (Morozzo, p. 24-25). Plus tard l'appellation en Italie sera couramment : « Congrégation de S. Bernard, de l'ordre cistercien ». Sianda exerça diverses charges à des dates qu'il n'est pas toujours aisé de préciser avec exactitude. On le trouve abbé de la Consolata, à Turin, en 1719 et 1725 (la charge est triennale), assistant général en 1749, procureur général en 1759, abbé général en 1762 et en 1764. Sans doute est-il décédé vers cette dernière date.

Il a laissé plusieurs ouvrages dont plus d'un fut traduit et réédité, signe d'un succès certain. Ces volumes, le plus souvent des in-12^0, comptent généralement au moins 200 pages, et certains bien davantage : on sent un auteur à la plume facile. Voici les titres, rangés dans l'ordre chronologique de leur première édition :

1. *De arte divini amoris stimulus ad excitandas animas ad amorem Jesus* (Rome, 1718 ; Mondovi, 1722). L'opuscule s'ouvre sur un appel à Jésus-Christ, source de l'amour, et se termine par des « affections » envers Jésus, pour demander son amour. Entre les deux, 28 chapitres, très brefs, sur l'art d'aimer Dieu, les instruments de cet amour (lecture spirituelle, oraisons jaculatoires, sacrements, méditation, mortification, relations avec le prochain, etc.). – 2. *Divozione a S. Pudenziana e a SS. Tre milla martiri, animata dall'esempio di S. Carlo Borromeo* (Rome, 1719) : il faut savoir que les feuillants occupaient le monastère de Sainte-Pudentienne depuis 1587. – 3. *Divozione alla passione di Gesù Cristo animata dall'esempio e persuasive di S. Bernardo* (Rome, 1719, 1736 et 1751). – 4. *Vir religiosus tam superior quam subditus, per documenta ex SS. Patribus selecta pro suo munere instructus* (Asti, 1721 ; version ital. *ibid.*, 1722). Il y a là 21 « documents » pour les supérieurs, un examen de conscience (en 22 points) pour ces mêmes supérieurs, 15 documents pour les *subditi*, et, pour ceux-ci encore, sept méditations choisies, avec chacune trois points et un fruit. Tout cela est très bref, puisque l'ensemble de l'opuscule compte une quarantaine de pages ; par ailleurs, malgré le titre, on ne trouve aucun texte patristique.

5. *De discretione perfectionis liber unus, non tam animarum directoribus quam animabus in viam perfectionis directis valde proficuus* (Turin, 1724 ; version ital. : *Il discernimento della perfezione opera utilissima...*, Forli, 1735). En 34 chapitres très courts (de deux à trois pages), l'auteur veut aider à discerner les vrais désirs de la perfection et à les promouvoir (ne pas se laisser gêner par les exercices extérieurs, se connaître soi-même, tendre à l'humilité, discerner entre les vertus, consulter le confesseur, fréquenter les sacrements, etc.). – 6. *L'huomo di comando, riflessi morali e politici* (Turin, 1725), groupant un ensemble de réflexions sur la fonction de commandement, ses difficultés, sur l'âge souhaitable pour la remplir, etc., réflexions qui veulent porter sur toute fonction de commandement, et pas seulement dans la vie religieuse.

7. *Idea della vera Dama cristiana* (Turin, 1726). – 8. *Lexicon polemicum, in quo potiorum haereticorum vita perstringitur, omnes contra fidem errores colliguntur..., addita demum pro operis complemento bibliotheca polemica* (Rome, 1733, 2 vol. in-fol. ; 1760, 2 vol. in-4^0 ; Augsbourg, 1761, 3 vol. in-8^0). L'œuvre, on le voit, eut du succès, dû peut-être à une certaine allure encyclopédique, si l'on ose dire. Il faut cependant reconnaître, avec Hurter (t. 4, col. 1043), que nous avons ici un *opus cui deest judicium criticum.* – 9. *Spectabilium historiae universalis compendium ad facile acquirendam potiorum eventuum a Mundi exordio usque ad nostram aetatem notitiam* (Rome, 1735 ; Augsbourg, 1757). L'édition de Rome est un in-16^0 et compte 24 + 314 pages : c'est dire que ce résumé d'histoire universelle ne peut aller bien loin.

10. *Opuscula ascetica simul collecta* (Cologne, 1737) : c'est la reprise, en un seul volume in-12^0, des œuvres signalées plus haut n. 1, 4 et 5 (donnés ici dans l'ordre 5, 4, 1) ; noter l'épithète *ascetica* du titre. Une réédition de ces *Opuscula* fut publiée à Rome en 1870 : ces opuscules, y lit-on, ont connu plusieurs éditions, mais elles sont difficiles à trouver, et c'est une édition de Cologne, 1737 qui est reprise. – 11. *In libros S. Bernardi abbatis de Consideratione commentarii critici, morales, politici...* (2 vol., Rome, 1749 ; rééd. 1765). – 12. *Vita della gran Madre di Dio Maria sempre Vergine* (Rome, 1749). Données scripturaires et apocryphes, citations patristiques et autres, ainsi que réflexions dévotes, se mêlent dans cet ouvrage qui doit beaucoup, au dire de son auteur, à un *Speculum jus-*

titiae de Giacomo Germano, ermite de la même congrégation que Sianda, au Mont Soracte.

13. La mort ayant empêché Gaspard Petrina, cistercien, de publier les *Lettere di Bernardo Dottore Mellifluo Abate di Chiaravalle,* Sianda en assura l'édition en 2 vol. à Rome, 1756, y joignant des annotations de sa propre plume. – 14. *Pratica di virtù singolarmente esercitate da S. Bernardo* (Rome, 1756). – 15. *Pie preci riflessive, per chi brama vivere e morire contento* (Rome, 1757). – 16. *Breviario istorico della creazione del Mondo fino all'esaltazione di Clemente XIII...* (Lugano, 1758), dont on connaît une version allemande, donnée comme 3e éd., à Augsbourg, en 1785 : *Kurzer Begriff der allgemeinen Welt- und Kirchengeschichte von der Schöpfung an bis auf gegenwärtige Zeiten.*

Faut-il ajouter à cette liste l'*Onomasticon sacrum,* sorte de lexique de termes liturgiques (Rome, 1764) ? Hurter (t. 4, col. 1043) le fait (avec une erreur de date : 1774), et la reliure de l'exemplaire trouvé en deux bibliothèques différentes porte le nom de Sianda au dos du volume (reliure d'époque). Mais il reste que le livre est publié anonymement : *auctore monacho cisterciensi C.S.B.* (= congreg. S. Bernardi), et que l'approbation est donnée le 20 août 1763 par l'abbé général qui n'est autre que Jean Sianda.

Doivent certainement être signalées ici les *Constitutiones Collegii Sancti Bernardi doctoris melliflui in gratiam monachorum congregationis S. Bernardi Ord. Cist. auctoritate apostolica in Urbe constituti* (Rome, 1762). Cet opuscule de 32 pages est certes d'un genre particulier, mais Sianda lui-même signe ces constitutions, et leur donne une préface où l'on pressent combien ce collège lui tient à cœur (ne serait-il pas l'instigateur principal de cette institution, même si le chapitre général de 1760 en a traité ?). Le collège compterait deux « lecteurs » et vingt *scholares,* venant les uns et les autres pour moitié des deux provinces de la congrégation : la province romaine et la province de Savoie-Piémont. Les études dureraient six ans : cinq ans pour la théologie et la morale, un an pour l'Écriture (entre autres pour rencontrer les difficultés *a modernis criticis excitatas*), les Pères, l'histoire des conciles et des canons. Qu'advint-il, en fait, de ce collège ? quels fruits produisit-il ? Il est difficile de répondre à ces questions. Une chose est certaine : les remous de la Révolution française et les guerres napoléoniennes entraînèrent la disparition des feuillants, tant en France qu'en Italie.

Au total, Sianda laisse l'impression d'un moine ardent, d'un supérieur vigilant et sachant mettre son expérience à profit, soucieux du progrès spirituel et intellectuel des religieux. Auteur plus fécond qu'original, à la plume un peu trop facile sans doute, il était plein de ressources et témoignait d'une étonnante vitalité : âgé de quatre-vingts ans, il caressait l'espoir de pouvoir publier sans grand retard un cours de théologie montrant la cohérence entre la théologie de saint Bernard et celle de saint Thomas, dont les *Sententiae* devaient constituer la base de l'enseignement théologique du collège (*Constitutiones...,* p. 7.22).

Morozzo = C.I. Morotius, *Cistercii reflorescentis... chronologica historia,* Turin, 1690, p. 24-25. – DIP, t. 4, col. 93-94 (G. Viti). – Les ouvrages de Sianda ne sont pas faciles à trouver dans les bibliothèques, au moins celles de France et de Belgique. La bibliothèque la mieux fournie, avec une quinzaine de volumes, est celle de l'abbaye cistercienne de Bornem (Belgique). Les données bibliographiques consignées dans le présent article, lorsqu'elles n'ont pas pu être vérifiées sur pièces ou sur L. Janauschek (*Bibliographia bernardina,* Vienne, 1891, n. 1460, 1548, 1636, 1677, 1678, 1697, 1698, 1717), sont empruntées à une liste « ouvrages du même auteur », donnée dans le *Lexicon polemicum* de Sianda (éd. Rome, 1760, t. 1, p. XIV) et reprise dans l'édition d'Augsbourg, t. 1, au début.

Maur Standaert.

SIARD (Berchtold, dit Siard), prémontré, 1738-1816. – Né le 9 décembre 1738, Berchtold fit ses études dans les monastères prémontrés de Füszen et d'Ottobeuer, puis les termina à Constance. Il entra à l'abbaye prémontrée de Schussenried, fit profession le 18 juillet 1758 et fut ordonné prêtre le 9 janvier 1763. Il remplit les charges de professeur, maître des novices, préfet des écoles, prieur enfin, avant d'être élu abbé de son monastère le 3 décembre 1791. Après la sécularisation de Schussenried, en 1802-1803, il consacra ses dernières années à publier des ouvrages d'instruction et d'édification, pour favoriser la méditation au long de l'année liturgique et pour éclairer la foi chrétienne de ses lecteurs. Il les publia sous le nom de Siard, probablement pour reprendre le nom d'un des premiers abbés de son monastère. Il mourut le 3 novembre 1816.

Ses ouvrages semblent être tombés rapidement dans l'oubli ; certains ne sont connus que par leur titre. On possède des exemplaires de : *Sittenreden auf alle Sonntage, zum Nutzen des Landvolkes verfaszt von Siard...* (Buchau, 1805, 1re partie) ; – *Katechetische Abhandlungen über die allerwichtigsten Religionswahrheiten für denkende Christen* (Buchau, 1807) ; – *Das Gemählde der Heiligen* (Kempten, 1809). Les deux derniers ouvrages sont des adaptations d'écrits de l'abbé N.-S. Bergier † 1790.

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré,* t. 1, Bruxelles, 1899, p. 51-52.

Bernard Ardura.

SICARD DE CRÉMONE, évêque, † 1215. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Dans sa *Cronica* (MGH, *Scriptores,* t. 31, p. 168), Sicard lui-même déclare qu'il devint évêque de Crémone en 1185, succédant à Offred décédé le 8 août de la même année ; son origine crémonaise est aussi certaine.

Né vers 1150 ou peu après, il étudia le droit canonique à Bologne et peut-être aussi à Paris ; en tout cas, il subit l'influence de l'école parisienne et devint très vite un maître expérimenté en droit canonique. Il passa ensuite à Mayence où il fut chanoine et professeur de droit. En 1183 le pape Lucius III l'ordonna sous-diacre à Vérone et l'envoya comme légat en Allemagne auprès de l'empereur Frédéric Ier. Devenu évêque de Crémone après un vote unanime du Chapitre de la cathédrale, en un temps rendu difficile par suite des oppositions entre les cités lombardes malgré les accords avec l'Empire obtenus par la Paix de Constance (1183), Sicard fit preuve de son habileté à traiter les questions politiques pour la pacification de la cité ; il mit aussi à profit sa formation doctrinale en travaillant à la réforme de l'Église, en faisant adopter diverses décisions pour garantir la liberté des élections canoniques, maintenir les privilèges de son Église, promouvoir le culte des saints (en particulier de saint Omobon, dont il obtint d'Innocent III la bulle de canonisation en 1199) et en publiant ses œuvres.

Il fut sans doute un admirateur de l'Empire, mais cet attachement ne l'écarta pas des pontifes romains. Innocent III le choisit comme son légat en 1201 pour assurer la paix entre les communes lombardes. De cette même année à 1205, il se rendit à Constantinople et en Terre Sainte avec les légats du pape pour la Croisade. Sicard jouit d'un grand prestige en son temps ; en 1210, il accueillit à Crémone le roi Otton IV et un peu plus tard assura l'hospitalité et sa protection au jeune roi de Sicile Frédéric II. Il fit la visite de son diocèse et y fonda de nouveaux monastères. Vers la fin

de l'an 1213, il demanda d'être déchargé de son office de légat ; il mourut le 8 juin 1215, après avoir gouverné son diocèse durant près de trente années.

O. Holder Egger, dans la préface de son édition de la *Cronica* (p. 24), propose de distinguer l'évêque de Crémone auteur de la *Cronica* d'un homonyme, également crémonais, maître en droit qui serait l'auteur de la *Summa canonum* et du *Mitrale*. Mais les arguments proposés ne sont pas convaincants ; d'ailleurs, Sicard se cite lui-même comme auteur d'une œuvre à l'autre. Il faut donc lui attribuer ces trois ouvrages bien connus, ainsi que d'autres œuvres mineures en grande partie perdues.

2. Œuvres. – 1° La *Summa canonum*, encore inédite mais conservée en de nombreux mss (inventaire dans Kuttner, *Repertorium*, p. 150 ; compléments signalés dans *Dict. de droit can.*, t. 7, col. 1011), est un commentaire destiné à faciliter aux étudiants l'accès au *Decretum* de Gratien, qui porte aussi le titre significatif de *Concordantia discordantium canonum*.

« Il serait presque inutile que le droit existât dans la cité, s'il n'y avait aussi des ministres capables de le mettre en pratique. Dans la cité du Seigneur (l'Église), il faut des ministres qui accomplissent le devoir de corriger les erreurs, qui sachent définir les diverses compétences et traitent avec respect les sacrements du Seigneur » (*Summa*, prologue). Dans cette *Summa*, écrite avant l'épiscopat, Sicard utilise déjà largement le symbolisme pour expliquer l'efficacité des sacrements et des rites. Suivant le schéma du *Decretum*, il prend en considération tous les aspects de la vie ecclésiale, avec une remarquable compétence. Cette œuvre pourtant, réalisée aussi pour ouvrir à la législation canonique des voies nouvelles et plus adaptées aux changements des situations, ne reçut pas un accueil unanimement favorable. Sicard lui-même se soumet au jugement de l'Église sa mère et déclare dans la finale : « Ego vero Sycardus, de Cremone filius, emulos patienter sustineo et mei iudicium matris arbitrio derelinquo » (*Palat. lat.* 362, f. 172). La *Summa* eut une influence notable sur le droit canonique français et allemand, et même sur le droit civil à travers l'œuvre de Pillio da Medicina, contemporain de Sicard.

2° *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis Summa*. – Éd. partielle par A. Mai, *Fragmenta ex Mitrali Sicardi*, dans *Spicilegium Romanum*, t. 6, Rome, 1839, p. 583-98 ; éd. complète par J.-P. Migne en 1855, PL 213, 13-436.

L'auteur ne se présente jamais comme évêque de Crémone, mais, à propos de la transsubstantiation (PL 213, 117), il se réfère visiblement à la *Summa* : « cum de his etiam alibi super decretis... tractaverimus ». Dès le 13e siècle, la tradition est unanime dans l'attribution à Sicard. Du fait que le calendrier des fêtes de saints ne mentionne ni Himère, dont Sicard restaura le culte en 1196, ni Omobon, canonisé en 1199, l'ouvrage fut sans doute rédigé avant 1195, dans la première décennie de l'épiscopat. Sicard appelle ses destinataires « fratres et filii », comme il convient à un évêque (14a, 433a).

Le *Mitrale* est un ouvrage de pastorale liturgique, où la liturgie est identifiée à la vie même de l'Église. Si le titre fait penser à un insigne de l'évêque, la *mitre* cependant figure aussi l'Église : la soie est signe de la pureté, l'or de la sagesse, les pierres précieuses des vertus ; l'Église annonce les deux Testaments, pratique les deux commandements, et elle est la couronne de la Tête du Christ comme la mitre celle de l'évêque. En décrivant les rites ecclésiaux, Sicard, comme ses sources (Amalaire de Metz, Honorius Augustodunensis, Jean Beleth) et plus encore, recourt souvent à des explications symboliques et allégoriques, basées sur une interprétation de la Bible que J. de Ghellinck (*L'essor*, p. 157) a jugée « capricieuse ». En réalité, il s'adapte à la mentalité de son temps ; par souci pastoral, il entend déployer au maximum les fruits d'une liturgie qui marquait alors la vie quotidienne de nombreux fidèles. Il ne fait que développer la doctrine, très exploitée au moyen âge, des quatre sens de l'Écriture ; il reconnaît que la lecture contemplative de la Bible selon ce quadruple sens, « historique, allégorique, tropologique ou moral et anagogique » (187ab) est propre à l'ordre monastique ; cependant, spécialement au niveau du sens tropologique, il entend montrer toutes les richesses de la liturgie. H. de Lubac le considère comme un témoin de cette quadruple lecture et le cite souvent (cf. *Exégèse médiévale*, t. 1, p. 155-56).

Dans le prologue (13-14), Sicard se compare à un riche avisé qui se préoccupe de mettre tout en ordre dans sa maison pour accueillir ses invités. Dieu lui-même, a préparé le monde pour recevoir l'homme appelé à y vivre ; le Christ a envoyé Pierre au Cénacle pour y préparer le repas pascal. Ainsi fera-t-il lui aussi : « devant inviter ses frères et fils au culte du Paradis, au Baptême et à la Cène du Seigneur », il parlera d'abord de l'église où ces rites s'accomplissent, puis de l'institution et du vêtement des ministres, enfin des offices que ceux-ci célèbrent. Tel est le schéma de l'ouvrage divisé en neuf livres : chacun comporte un prologue avec une citation biblique en exergue, divers chapitres, une brève conclusion finale.

Le livre I traite de l'église comme édifice : construction et dédicace, les autels et leurs parements. Le l. II est consacré aux ordres conférés aux ministres : portier, exorciste, lecteur, acolythe, sous-diacre, diacre et prêtre ; Jésus les a exercés tous durant sa vie. Le l. III décrit en détail les cérémonies de la messe, et en donne le sens.

Le point central est la consécration, moment de la transsubstantiation : « Et vide quod ad prolationem istorum verborum : Hoc est corpus meum, panis divinitus transubstantiatur in carnem » (129ab). Sicard insiste plus loin sur le baiser de paix, qui doit être échangé mutuellement par les assistants (140bc). Pour la fréquence de la communion, il est très large : « Communicet unusquisque raro, vel quotidie secundum quod melius crediderit faciendum » (141d). A chaque geste rituel est attribuée une signification symbolique. Ainsi le retour du prêtre à la sacristie rappelle l'ascension du Christ après l'accomplissement de sa mission, tandis que le retour des fidèles à leur maison annonce leur libération de l'exil pour entrer dans la gloire (144c).

Le l. IV traite de l'office divin : le septénaire des heures canoniales (« septies, id est semper ») suggère que « nous devons référer à Dieu le temps entier du monde et toute la vie de l'homme » (160a). Les l. VI-VIII expliquent l'année liturgique, depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au 25e après la Pentecôte. Dans le prologue du l. V, Sicard décrit les livres liturgiques contenant les diverses parties de l'office, divisés en deux catégories générales : « alii sunt lectionarii, alii cantuarii » (189b). Parmi les « lectionnaires », la première place est donnée à la « bibliotheca », terme qui désigne encore l'ensemble des livres scripturaires, dont la liste est donnée.

Le l. IX, le plus long, présente les fêtes des saints : sur chacun Sicard donne une brève notice tirée des « passiones » ou des « legendae ». La commémoration de tous les défunts (première attestation pour l'Italie, en dehors des monastères) est célébrée le lendemain de

la Toussaint. La vigile de Toussaint est « dies afflictionis », la fête « dies exultationis », le lendemain « dies orationis » (424a). La liturgie des morts est ensuite exposée en détail, avec le riche symbolisme habituel (424b-430). Sicard rappelle qu'après la mort certaines âmes « vadunt in purgatorium » (les « mediae », entre l'état de grâce et le péché mortel) : pour elles on offre aumônes, prières, jeûnes et des sacrifices, ce que l'on fait pour toutes parce qu'on ignore leur situation (430d).

Sicard a utilisé le langage de son temps, mais il en reflète aussi les limites : ainsi, il accepte la croyance en une sorte de repos dominical même pour les âmes du purgatoire, si bien qu'il prescrit au prêtre d'omettre le *Memento* des morts aux messes du dimanche (132d).

On ne saurait sous-estimer la richesse du témoignage de Sicard pour l'histoire de la liturgie et l'influence qu'il a exercée, dans la ligne d'une tradition déjà établie, pour favoriser la piété des fidèles et leur formation chrétienne à travers les rites liturgiques. Le *Mitrale* est vraiment une somme de la liturgie au seuil du 13e siècle : théologie, art, droit et morale y sont rassemblés en une harmonieuse synthèse. Il a exercé une influence sur les développements de la pastorale liturgique jusqu'aux « années liturgiques » de Prosper Guéranger, Pius Parsch et Ildefonse Schuster, en raison de la compétence de Sicard dans les sciences sacrées et de son zèle d'évêque. Son œuvre mériterait de nouvelles études, après celle de Brocchieri (1958), écrite avant la réforme de Vatican II.

3° La *Cronica* atteste aussi la culture et les préoccupations didactiques de Sicard. Éd. princeps dans *Rerum Italicarum Scriptores*, t. 7, Milan, 1725, col. 521-642, reprise en PL 213, 437-539 ; éd. critique O. Holder-Hegger, MGH, *Scriptores*, t. 31, Hanovre, 1903, p. 78-183.

Selon un genre littéraire assez répandu, et en reprenant le thème augustinien du conflit entre la cité de Dieu et la cité terrestre, Sicard parcourt toute l'histoire de l'humanité, divisée en six « âges ». Si, pour les temps antiques, il ne fait que reprendre des schèmes courants, il devient plus personnel quand il traite de l'histoire de Crémone, de ses évêques, d'événements proches ou contemporains. Tout en conservant le style dépouillé des Chroniques, il offre des renseignements sur son activité épiscopale et aussi sur la situation de l'Orient où il s'était rendu avec les légats du pape. Après 1200, la *Cronica* devient plus pauvre et s'arrête en 1213. D'autres l'ont continuée ; pour l'an 1215 on note : « Obiit presul Sighardus mense junii, huius praesentis operis compilator » (MGH, t. 31, p. 181).

F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. La Lombardia*, P. 2, t. 2, Bergame, 1932, p. 94-131. – S. Kuttner, *Zur Biographie des Sicardus v. Cr.*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abteil.*, t. 25, 1936, p. 476-78 ; *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, Cité du Vatican (Studi e Testi 71), 1937, index. – J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 2e éd., Bruxelles-Paris, 1954, p. 156-57. – E. Brocchieri, *S. di Cr. e la sua opera letteraria* (Annali della Bibl. Governativa... di Cremona, t. 11/1), Crémone, 1958. – M. Righetti, *Storia liturgica*, t. 1-4, 2e éd., 1950/59, index. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1-2, Paris, 1959, 1964, index. – Pour la bibliographie crémonaise savante, cf. EC, t. 11, col. 513-14 (A. Pratesi). – LTK, t. 9, 1963, col. 729-30 (K. Weinzierl). – V. Tircilli, *Gli inventari della Bibl. della Cattedrale di Cremona...*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 7, 1964, p. 1-76. – *Dict. de droit canonique*, t. 7, 1965, col. 1008-11 (Ch. Lefebvre ; bibliogr.).

Réimpression de la brève note de J. Ficker, *Sicard von Cremona über die Rechte des Kaisers*, dans *Ausgewählte Abhandlungen zur Geschichte und Rechtsgeschichte des Mittelalters*, t. 1, Aalen, 1981, p. 597-98. – Dans les études sur la liturgie et le droit canonique au Moyen Âge, on trouve de brèves indications sur Sicard ; voir la bibliographie signalée dans *Medioevo Latino*, t. 3, 1982, n. 4366 ; t. 5, 1984, n. 2982, 3288 ; t. 7, 1986, n. 2332 ; t. 8, 1987, n. 2563. – DS, t. 3, col. 808, 812 ; t. 6, col. 1208 ; t. 9, col. 695.

Giorgio Picasso.

SIDOINE APOLLINAIRE (saint), évêque de Clermont-Ferrand, † vers 486. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Personnalité spirituelle*.

1. Vie. – Les meilleurs renseignements sur la vie de Sidoine sont tirés de ses œuvres ; on peut y ajouter trois documents : l'*epitaphium Sidonii* (ms de Madrid, Ec 102, 10e-11e s., provenant de Cluny, cf. MGH, *Auctores antiquissimi*, t. 8, p. vi et xliv), qui fixe sa mort sous le règne de Zénon, le 12 des calendes de septembre = 20 août ; la brève notice du *De viris illustribus* de Gennade de Marseille (ou plutôt de son continuateur ; cf. ms de Paris, B.N. 12161, 7e s., venant de Corbie), éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 94 ; enfin quelques pages de Grégoire de Tours (*Historia Francorum* ii, 21-23).

C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius (*Sidonius* est le *signum*, l'appellation qui le désigne individuellement) naquit probablement à Lyon aux nones de novembre = 5 nov. (*carm.* 20,1) vers 430-433 ; l'année peut être calculée d'après l'*ep.* VIII, 6,5 : il venait d'entrer dans l'*adulescencia* en 449, c'est-à-dire qu'il avait alors de dix-sept à dix-neuf ans. Il appartenait à une grande famille d'aristocrates gallo-romains (Grégoire de Tours, *Hist. Fran.* II, 21). Son aïeul avait occupé une magistrature très élevée (*ep.* I, 3,1) ; son grand-père Apollinaris, préfet du prétoire des Gaules vers 408, fut le premier chrétien de la lignée (*ep.* III, 12,15) ; son père exerça la même fonction en 448-49 (*ep.* VIII, 6,5) ; sa mère appartenait sans doute à la famille arverne des *Aviti* (*ep.* III, 1,1) ; cf. Mad. Bonjour, *La patria de S. A.*

Sidoine fit de bonnes études de grammaire et de rhétorique, peut-être à Lyon puis Arles. Sa culture latine était grande, mais l'étendue de sa culture grecque est discutée. La question dépend surtout de l'interprétation d'*ep.* VIII, 3,1 : a-t-il *traduit*, ou simplement *transcrit*, la *Vie d'Apollonius le Pythagoricien* (= de Thyane) qu'il envoie au rhéteur Léon ? Il est difficile de décider ; voir la note de Loyen, t. 3, p. 196-97, qui, suivant S. Pricoco, pense qu'il s'agit d'une *traduction* en un grec très imparfait. Il épousa Papianilla, fille du premier sénateur arverne Avitus qui avait été préfet du prétoire des Gaules en 439 et entretenait de bons rapports avec le roi wisigoth Théodoric ; il eut plusieurs enfants (son fils Apollinaris fut quelques mois évêque de Clermont en 515 ; cf. DHGE, t. 3, 1924, col. 992).

Dès son mariage, la vie de Sidoine est mêlée à l'histoire de la Gaule et de Rome. En 455, il suit à Rome Avitus, élevé à l'empire par les sénateurs gallo-romains ; le 1er janvier 456, il prononce le panégyrique de son beau-père (*carm.* 7), dont le succès lui vaut une statue dans le forum de Trajan. Mais le patrice (chef des armées) Ricimer prend la tête d'une révolte contre Avitus et le défait à Plaisance (automne 456). Sidoine revient alors en Gaule. L'aristocratie gallo-romaine se révolte contre le nouvel empereur Majorien ; la répression est violente : la ville de Lyon est prise et Majorien y fait son entrée en fin 458. Sidoine obtient son pardon et prononce le panégyrique de l'empereur (*carm.* 5 ; cf. *carm.* 13 où il demande à Majorien le pardon des Lyonnais). Peut-être occupa-t-il alors des

charges importantes : préfet du prétoire des Gaules (Mommsen ; Klotz), poste à Rome (Anderson), expédition en Espagne avec Majorien (Loyen) ; en tout cas, on le trouve en 461 à Arles, avec le titre de comte, dans la familiarité de Majorien (*ep.* I, 11).

En août 461, Majorien est assassiné ; Sidoine se retire dans ses domaines. En 465, l'empereur Severus meurt et Anthémius, venu de l'Orient, lui succède ; Sidoine est appelé à Rome et prononce (1er janvier 468) le panégyrique de l'empereur (*carm.* 2) ; il obtient le titre de préfet de Rome et de patrice. Au terme de sa préfecture, il regagne la Gaule, s'arrêtant, semble-t-il, à Lyon auprès de l'évêque Patiens.

Un bouleversement s'opère alors dans sa vie. Sensible à l'ébranlement de l'empire, Sidoine estime que la noblesse gauloise « n'a plus qu'à renoncer à sa patrie ou à sa chevelure » (*ep.* II, 1,4 : c'est-à-dire s'allier aux Barbares ou entrer dans les ordres). Sans doute devient-il clerc à Lyon (Mommsen, Loyen). En tout cas, vers ses quarante ans (en 470-471 selon Loyen), il est élu évêque de la métropole des Arvernes (aujourd'hui Clermont-Ferrand). La situation est grave : en 472, le roi wisigoth Euric attaque l'Auvergne ; par patriotisme romain et gaulois, Sidoine se fait l'âme de la résistance. Mais, malgré l'héroïsme des Arvernes, en particulier de son beau-frère Ecdicius, l'Auvergne tombe sous la domination des Wisigoths. Sidoine est exilé à Livia (près de Bourg-Madame, selon É. Griffe, t. 2, p. 81 ; plus probablement à Capendu, 17 km à l'est de Carcassonne, selon Loyen, t. 1, p. XXVII, n. 2 ; t. 3, p. XXI, n. 3).

Sa captivité est éprouvante : il doit assurer des corvées et des gardes, dormir la nuit au bord d'une cour où deux femmes gothiques font entendre leurs disputes (*ep.* VIII, 3,2). Puis il attend plusieurs mois à Bordeaux, pour obtenir une audience d'Euric et tenter d'obtenir une part des biens que lui léguait sa belle-mère (*ep.* VIII, 9,2, au rhéteur Lampridius ; celui-ci jouissant de la faveur d'Euric, Sidoine joint à sa lettre un poème où il fait l'éloge de la cour royale). En 476-77, il revient en Auvergne. D'après Grégoire de Tours (*Hist. Franç.* II, 23), il aurait alors été séquestré et empêché de gouverner son Église par les deux prêtres Honorius et Hermandus ; mais, selon Mommsen (MGH, *Auct. antiquissimi,* t. 8, p. XLIX), ce récit est peu crédible. On ignore la date exacte de sa mort ; Mommsen (*ibid.*) la situe en 479 ; il semble préférable de la situer vers 486, selon Stevens (p. 211) et Loyen (t. 1, p. XXIX, n. 2). La sainteté de Sidoine fut reconnue dès sa mort ; sa fête est célébrée le 23 août dans le diocèse de Clermont, date à laquelle il est aussi mentionné dans le Martyrologe hiéronymien.

2. Œuvres. – Les œuvres conservées de Sidoine comportent 24 poèmes (*Carmina*) et neuf livres de lettres (*Epistulae*).

Les éditions en sont nombreuses (pour les mss, cf. Loyen, t. 1, p. XXXV-XLI). L'éd. *princeps* paraît à Utrecht vers 1474 ; on retiendra ensuite celle de Jean Savaron, Paris, 1598, 1602 ; du jésuite Jacques Sirmond, Paris, 1614, 1652 ; cette dernière est reprise en PL 58, 435-752 ; autres éd. ou trad. signalées par Loyen, t. 1, p. XLI-XLV. – Éd. critiques : Chr. Luetjohann, MGH *Auctores antiquissimi,* t. 8, Berlin, 1887 (vie par Th. Mommsen, p. XLIV-LIII). – P. Mohr, Leipzig, Teubner, 1895. – W.B. Anderson, t. 1, *Poems and Letters I-II,* Londres, 1936 ; t. 2, *Letters III-IX* (avec trad. angl. et introd.). Nous suivons l'éd. avec trad. franç. et notes d'A. Loyen (coll. G. Budé) : t. 1, *Poèmes,* Paris, 1960 ; t. 2, *Lettres I-V* ; t. 3, *Lettres VI-IX,* Paris, 1970 (bonnes introductions dans les t. 1 et 2 ; *indices* à la fin du t. 3).

1° *Carmina.* – Les 24 poèmes, après plusieurs éditions partielles, ont été recueillis et publiés par Sidoine lui-même sans doute en 469. Le recueil comprend deux parties très différentes : les trois panégyriques impériaux (Anthémius, Majorien, Avitus), avec préfaces et dédicaces (1-8) ; les *epigrammata* ou *nugae* (9-24), pièces aux sujets divers adressées à des amis qui se fiaient à ses facilités d'improvisation (cf. *ep.* I, 11,14 ; V, 17,9-10). Dans les panégyriques, écrits aussi très vite, Sidoine imite particulièrement Stace, Lucain et Claudien le poète.

Une trop grande facilité, la « fausse modestie » du poète (voir les préfaces), l'abus de la mythologie, de l'allégorie, des jeux de la rhétorique, la complication et la virtuosité recherchée pour elle-même, bref tous les traits de la préciosité dans la *laudatio* rebutent les lecteurs modernes. Leurs jugements sont sévères : tendance à « la mièvrerie et au verbalisme vain » (Loyen), « insipidité, absurdité, futilité inégalables », « imitation mécanique », « grotesque exagération des procédés » (Anderson).

Cependant ces panégyriques, qui ne sont pas dépourvus de sincérité (joie réelle de voir Avitus sur le trône impérial, ou d'être pardonné par Majorien), offrent une importante information sur la Gaule du 5e siècle et les grandes invasions. Sidoine décrit, parfois longuement et de manière pittoresque, les diverses races de barbares : Alamans (5,375-7), Vandales (5,388-423 ; 7,441-49), Goths (5,562-3 ; 7,349-51, 410-4 et 489-518 : discours de Théodoric), Saxons (7,369-71 ; cf. *ep.* VIII, 6,13-14), Huns (2,243-69), Francs (5,237-58 ; cf. *ep.* IV, 20) ; Burgondes (12,3-19). De plus, une étude attentive montre que la recherche des figures (allégories, prosopopées, personnifications) cache une véritable intention politique. La rhétorique sert à voiler les difficultés de Rome et de l'Occident (défaites, mises à sac de la Ville) et à les présenter de manière acceptable pour le peuple romain (cf. Mad. Bonjour, *Personnification, allégorie et prosopopée...*).

Dès qu'il entra dans les ordres, Sidoine renonça volontairement à la poésie, parce que la « leuitas versuum » devait céder le pas à la « grauitas actionum » (*ep.* IX, 12,1). Il introduit cependant des poèmes dans ses *Epistulae* : II, 8, 3, épitaphe de Philomathia ; 10, 9, dédicace de l'église de Lyon ; III, 12,5, épitaphe de son grand-père Apollinaris ; IV, 8,5, vers pour Ragnahilde, épouse d'Euric ; 11,6, épitaphe ou éloge de Claudien Mamert ; 18,5, sur la nouvelle basilique Saint-Martin de Tours ; V, 17,10, quatrain pour un linge de toilette ; VII, 17,2, épitaphe du moine Abraham ; VIII, 9,5, la cour d'Euric ; VII, 11,3, lettre à Lampridius ; IX, 13,2 et 5, à Tonantius ; IX, 14,4-5, exercice sur des vers qu'on peut lire aussi à l'envers ; IX, 16,3, « testament » littéraire de Sidoine.

2° *Epistulae.* – Les 146 lettres (dont une de Claudien Mamert) ont été divisées en neuf livres par Sidoine lui-même, sur le modèle des collections analogues de Pline le jeune et de Symmaque (cf. *ep.* I, 1) ; le livre I semble avoir été publié seul en 469, avant l'épiscopat, sur la demande de Constantius de Lyon (auteur de la *Vita* de saint Germain d'Auxerre) ; les livres I-IV en 477, le livre VIII vers 479 et le livre IX vers 482. Ce sont des « lettres d'art » (*accurate* ou *curatius scriptae litterae*) ; il n'est pas sûr que toutes aient été envoyées à leur destinataire. La collection ne suit pas l'ordre chronologique, mais cherche plutôt à présenter une certaine variété dans les sujets traités ; cf. l'introd. de Loyen, t. 2 ; cet éditeur propose pourtant une date plus ou moins précise pour chacune.

Avec les *Carmina*, les *Epistulae* de Sidoine « sont, avec les écrits de Salvien (cf. DS, t. 14, col. 290-97), une des sources les plus importantes sur la situation de l'Occident au 5e siècle » (E. Stein, *Geschichte*, t. 1, p. 548 ; trad. et compléments de J.R. Palanque, t. 1/1, p. 370 ; t. 1/2, p. 594-96) ; il faut cependant les éclairer par les Chroniques contemporaines (inventaire dans A. Loyen, *Recherches historiques...*, p. 24-26). On y trouve en effet de nombreux renseignements sur les activités et le caractère des hommes influents de cette époque : portrait de Théodoric (I, 2), procès d'Arvandus (I, 7), manœuvres de Séronat (II, 1 ; V, 13), ambassade d'Avitus auprès d'Euric (III, 1), portrait de son beau-frère Ecdicius, défenseur de l'Auvergne (III, 3), activités de Namatius pour défendre la côte Atlantique contre les pirates saxons (VIII, 6), description de la cour d'Euric (VIII, 9). La correspondance permet surtout de saisir l'investissement progressif de l'Auvergne par Euric, avec ses alternatives d'espérance et de défaites pour les Arvernes (cf. Loyen, t. 2, p. XVII-XIX). Sidoine est le témoin des derniers sursauts de la noblesse gallo-romaine pour maintenir ses valeurs, avant de céder à la supériorité des Barbares et de tenter ensuite de les civiliser. C'est aussi à partir des lettres que l'on peut étudier sa personnalité spirituelle.

3. Personnalité spirituelle. – Les œuvres de Sidoine ont été étudiées jusqu'ici surtout d'un point de vue historique et littéraire. Il est cependant possible de discerner les traits de sa personnalité spirituelle, à condition de dégager les informations de la gangue d'une rhétorique savante et d'un style académique jusqu'à la préciosité.

1° *La doctrine et la manière de vivre.* – Comme Ambroise de Milan un siècle plus tôt (374), Sidoine est passé d'une carrière administrative à l'épiscopat sans préparation philosophique ou théologique. En philosophie, ses connaissances restent livresques et rudimentaires. Claudien Mamert (cf. DS, t. 10, col. 186-90) lui a dédié sans doute son *De statu animae*, en sollicitant un avis critique, mais Sidoine a tardé à le donner. Quand Claudien insiste (*ep.* IV, 2), il se contente de louer le style, le savoir, l'habileté dialectique de l'auteur et de le comparer assez artificiellement aux grands écrivains païens (Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, etc.) ou chrétiens (Jérôme, Lactance, Hilaire, Jean Chrysostome, Augustin, etc.) ; il ne s'intéresse pas au contenu doctrinal de l'ouvrage, sans doute parce qu'il est incapable d'en saisir la portée (cf. *ep.* IV, 3) ; l'éloge en vers de Claudien se contente de louer encore son savoir et d'énumérer ses activités pastorales (IV, 11,6). Seule la lettre à Philagrius (VII, 14,3-8) laisse entendre que Sidoine a compris l'essentiel du *De statu* (l'homme vaut plus par son âme que par son corps), mais sans justifier, à notre avis, l'éloge qu'en fait P. Courcelle (*Sidoine philosophe...*).

Sans doute avait-il acquis, avant même son épiscopat, une certaine connaissance de la Bible (cf. *carm.* 16 : *euchariston* à Fauste de Riez). Devenu évêque, il s'applique, selon Claudien Mamert, « à sonder les mystères des Écritures célestes » pour en répandre la doctrine sur ses fidèles (*ep.* IV, 2,3) ; cependant, il se refuse à les commenter pour le comte de Trèves Arbogast, car il craint de paraître « un interprète infidèle » (*interpres improbus*, *ep.* IV, 17,3 ; cf. IX, 2 à Euphronius). Mais il fait porter à Ruricius de Limoges une copie de l'Heptateuque, qu'il a « relue et revisée », ainsi qu'un « volume des Prophètes » sans avoir contrôlé le travail du copiste. On relève dans ses lettres des réminiscences scripturaires (ainsi *Luc* 5,8 ; *Mt.* 8,28 ; *Luc.* 5,12 en *ep.* VI, 1,2), mais aucun éditeur n'a tenté jusqu'ici d'en dresser un inventaire complet ; il serait pourtant utile d'étudier de plus près sa manière d'utiliser l'Écriture.

Il est difficile de dire dans quelle mesure Sidoine connaissait les Pères latins ou grecs. La lettre à Claudien compare sans doute son ouvrage à la « manière » caractéristique de chaque Père : « instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus, attolitur ut Hilarius », etc. (IV, 3,7) ; mais le même procédé rhétorique lui avait déjà servi pour les auteurs païens ; il ne prouve pas une lecture directe, du moins une lecture étendue.

On retiendra pourtant le témoignage d'une lettre antérieure à l'épiscopat, vers 465. Revenant de Nîmes et s'arrêtant dans les domaines d'Apollinaris et de Ferreolus près d'Alès, Sidoine visite leurs riches bibliothèques. Celles-ci contenaient « des livres d'inspiration religieuse » près des sièges réservés aux dames et, pour les hommes, des ouvrages de païens et de chrétiens dont le style était « d'une égale valeur » : Augustin et Varron, Horace et Prudence. Fait plus curieux encore pour l'époque, on y lisait « Origène Adamantius traduit par Rufin » : « nous en discutions ensemble... et nous nous demandions pourquoi il (Origène) avait été condamné par certains des principaux pontifes comme un commentateur dangereux et sujet à caution » (*ep.* II, 9,4-5 : « cur a quibusdam protomystarum tanquam scaeuus cauendusque tractator improbaretur »). Ce témoignage d'une discussion sur Origène chez des lettrés latins de la seconde moitié du 5e siècle n'est pas noté par H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge-La Haye, 1971.

L'absence de formation théologique explique sans doute (à moins qu'on n'y voie un procédé rhétorique) quelques formules pour le moins étonnantes, encore qu'il soit possible d'y trouver un sens orthodoxe : « Benedictus spiritus sanctus et pater dei omnipotentis » (« Benedictus » semble préférable à « Benedicitur », malgré l'autorité des deux mss suivis par les éditeurs ; c'est en effet une réminiscence d'*Éph.* 1,3, d'après le contexte) (*ep.* VI, 1,1). « Viuit spiritus sanctus, omnipotens Deus noster » (*ep.* VII, 9,15). Dans le *carm.* 16, l'Esprit, entré dans le sein de Marie (v. 5-7), est ensuite identifié au Christ « avant le temps et dans le temps », qui s'est ainsi « créé lui-même » (v. 40-42 : « tu te ipse creasti » ; comparer Fauste de Riez, *De spiritu sancto* I, 3 ; CSEL 21, 1891, p. 105-6). Mais, quand il désigne Simplicius comme le bon candidat à l'évêché de Bourges, Sidoine le fait « in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti » (*ep.* VII, 9,25).

Quelques textes permettent d'avoir une idée de la vie spirituelle de Sidoine. Les allusions à *la prière* sont assez fréquentes : *ep.* II, 12,3 (au Christ, pour la guérison de sa fille Severina) ; III, 6,2 (action de grâces au Christ pour Eutropius nommé Préfet du Prétoire des Gaules), etc. Il introduit dans sa ville la pratique des Rogations, inaugurée par l'évêque Mamert de Vienne (*ep.* VII, 1,2) ; il en décrit les cérémonies à son ami Aper et l'invite à y prendre part (V, 14,1-3). Les conseils qu'il donne sur *la pénitence* et *les jeûnes* (IV, 13,3-4 ; 14,2 ; 24, etc.) laissent entendre qu'il les pratiquait effectivement (VI, 1,1-2 ; VII, 6,3). Par contre, il ne dit rien de précis sur *l'eucharistie*. L'*ep.* V, 17 (vers 469) décrit un pèlerinage des Lyonnais au sanctuaire de saint Just : Sidoine et son groupe participent aux matines et à tierce chez les moines ; ils se retirent ensuite pour des jeux divers jusqu'à ce que vienne l'évêque, sans doute pour célébrer l'eucharistie, mais la lettre n'en parle pas. Grégoire de Tours affirme cependant que Sidoine improvisa un jour les prières eucharistiques au monastère de Saint-Cirgues (quelqu'un avait à dessein caché le missel) ; il ajoute qu'il composa lui-même une préface pour un recueil de « messes » rédigées par Sidoine (*Hist. Franc.* II, 22). Faut-il identifier ce recueil avec les *contestatiunculae*

envoyées à l'évêque Megethius (*ep.* VII, 3,1) ? C'est l'avis de Lenain de Tillemont (*Mémoires*, t. 16, p. 277) ; il s'agirait de *préfaces* précédant la prière eucharistique proprement dite (tel est le sens du mot *contestatio* chez Grégoire de Tours, *De virtutibus sancti Martini* II, 14). En tout cas, ces textes sont perdus.

Sidoine avait conscience de ses devoirs d'évêque, bien qu'il se jugeât indigne de cette fonction : on le voit surtout dans les lettres à Loup de Troyes, auquel il demande de prier « pour comprendre l'énormité du fardeau qui pèse sur mes épaules » (VI, 1,5), et à Patiens de Lyon, qu'il considère comme le modèle des évêques (VI, 12) et appelle « notre Père dans la foi en même temps que notre pontife » (II, 10,4 ; IV, 25,1) ; voir aussi l'*ep.* VIII, 14 à Principius de Soissons. La manière dont il prépare l'élection difficile de l'évêque de Bourges est un bon exemple de son intégrité et de sa dextérité : Sidoine sollicite l'appui d'Agraecius métropolite de Sens, et d'Euphronius, évêque respecté d'Autun (VII, 5 et 8) ; avant l'élection, il adresse un discours aux assistants pour calmer les partis opposés et pour désigner Simplicius en raison de ses vertus, bien qu'il soit encore laïc et marié (VII, 9, à Perpetuus de Tours). En outre, bien que l'on ignore dans quelles circonstances, il « prodigue ses richesses pour le bien des pauvres » (IV, 2,3 de Claudien ; cf. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* II, 22). La dernière lettre du recueil (IX, 16 ; en février 482 selon Loyen) est écrite « après la visite de mes paroisses » ; elle contient en outre, en vers ïambiques, le testament politique et littéraire de Sidoine.

2° *La description de la vie ecclésiale en Gaule,* qu'offre Sidoine à travers ses lettres, est encore un témoignage de sa personnalité spirituelle. Il fut en relations avec plus d'une vingtaine d'évêques : entre autres Loup de Troyes, Remi de Reims, Agraecius de Sens, Patiens de Lyon, Euphronius d'Autun, Mamert de Vienne, Fauste de Riez, Basile d'Aix, Graecus de Marseille, Ruricius de Limoges, Perpetuus de Tours. La lettre à Basile d'Aix déplore l'état lamentable de l'Église des Gaules, en butte au prosélytisme des Goths ariens et surtout aux vexations du roi Euric, qui dresse ses embuscades « moins contre les remparts romains que contre les lois du Christ ».

Dans les régions soumises à sa domination, de nombreux sièges épiscopaux restent vacants (Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Mende, Éauze, Bazas, les Comminges, Auch). Il n'y a donc plus d'ordinations et « le triste désespoir de voir la foi interdite oppresse les populations privées de leurs pontifes par la mort » (*ep.* VII, 6,7). « Il n'y a plus charge d'âmes (*cura*) dans les diocèses et les paroisses désertées ». Dans les campagnes, les églises sont en ruines et « les brebis paissent l'herbe qui verdit sur les côtés des autels » ; dans les villes, les assemblées deviennent plus clairsemées : « Quelle consolation reste-t-il aux fidèles quand disparaît non seulement l'enseignement des clercs mais aussi son souvenir » (*ibid.* 8). A Graecus de Marseille, il décrit par contre les efforts des Arvernes pour repousser l'envahisseur, efforts malheureusement inutiles puisque le traité de 475, où les évêques du midi ont joué un rôle ambigu, livre l'Auvergne à Euric pour préserver la Provence (*ep.* VII, 7).

Auprès des évêques, les prêtres (*ordo secundus*) jouent un rôle parfois important. Claudien Mamert laisse à son frère « les insignes de l'épiscopat mais en assume le labeur » (IV, 11, épitaphe v. 20-21). Himérius, originaire de Sens mais venu à Lyon, est un autre modèle du prêtre : son jugement est aussi sûr que son abord est agréable, il s'adonne à l'étude des écrivains sacrés, toutes ses démarches sont mesurées par le Christ, il se complaît dans les jeûnes mais sait les interrompre par charité ; bref il est en toutes choses circonspect et délicat (VII, 13). Sur le *lecteur* Amantius, négociant habile et un peu trop intéressé, qui sert d'intermédiaire entre Sidoine et Graecus de Marseille, cf. VI, 8 et VII, 2.

Nous avons aussi le portrait de quelques laïcs : le riche Vectius, « qui élève chevaux, chiens et faucons... », mais s'adonne aussi à la lecture des livres saints (IV, 9), le poète Consentius, qui est « un saint en secret » mais auquel Sidoine conseille de porter ouvertement le témoignage d'un « homme religieux, soumettant à un joug salutaire votre cou en même temps que votre cœur vénérable » (VIII, 4,3-4 ; réminiscence probable d'Augustin, *Conf.* VIII, 2, 3, racontant la conversion de Marius Victorinus). Notons aussi l'attitude mesurée de Sidoine à l'égard des juifs : Gozolas, qui porte ses lettres à Félix, mérite « l'affection pour sa personne », malgré son appartenance à la secte (III, 4,1 ; cf. IV, 5,1) ; l'*ep.* VI, 11 est portée par un autre juif « dont on peut toujours espérer la conversion » ; l'*ep.* VIII, 13 recommande à Nunechius de Nantes le juif Promotus qui vient de se convertir.

Enfin Sidoine manifeste son intérêt pour le monachisme de son époque. On notera surtout l'*ep.* VII, 17 à Volusianus, avec l'éloge du moine oriental Abraham venu vivre comme ermite en Auvergne (cf. DHGE, t. 1, 1912, col. 161) ; la lettre se termine par des indications pour la conduite des moines qui s'étaient groupés autour de l'ermitage : il convient de réformer « leur règle flottante » d'après « les statuts des Pères de Lérins ou de Grigny » et de leur recommander l'obéissance à l'égard du timide Auxanius qu'ils ont choisi pour abbé. Sidoine parle encore à Domnulus du séjour de celui-ci aux monastères du Jura (cf. DS, t. 8, col. 1611-14), « où tu aimes monter comme vers des demeures élevées et célestes » (IV, 25, 5).

Même après son élévation à l'épiscopat, Sidoine garde encore les traits distinctifs d'un sénateur gallo-romain. Comme écrivain, il est aussi marqué par l'esprit précieux d'une culture décadente. Cependant, comme homme d'Église, il tient une place très honorable dans cette époque de transition entre la domination romaine et celle des Barbares.

Bibliographie critique jusqu'en 1940 dans A. Loyen, *Recherches historiques...*, p. 23-31.

Études d'ensemble. – S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. 16, Paris, 1712, p. 194-284 (toujours utile). – *Histoire littéraire de la France,* t. 2, Paris, 1865, p. 550-73. – P. Allard, *S. Sidoine Ap.,* coll. Les saints, Paris, 1910 (peu critique). – C.E. Stevens, *Sidonius Ap. and his age,* Oxford, 1933. – H. Rutherford, *Sidonius Ap. Étude d'une figure gallo-romaine,* thèse d'Université, Clermont-Ferrand, 1938. – A. Loyen, *S.A. et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire,* Paris, 1943 ; *Recherches historiques sur les Panégyriques de S. A.* (Bibl. de l'École des Hautes Études 285), Paris, 1942, réimpr., 1967 (thèse complémentaire). – W.H. Semple, *Ap. Sidonius. A Gallo-roman seigneur,* dans *Bulletin of the J. Rylands Library,* t. 50, 1967, p. 136-58.

Sidoine écrivain. – P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident,* Paris, 2e éd., 1948, p. 235-46. – N.K. Chadwick, *Poetry and Letters in early christian Gaul,* Londres, 1955, p. 296-327. – S. Pricoco, *Studi su Sidonio Apollinare,* dans *Nuovo Didaskaleion,* t. 15, 1965, p. 71-150 ; cf. A. Loyen, *Études sur S. A.,* dans *Revue des Études Latines,* t. 46, 1968, p. 83-90. – P. Courcelle, *Sidoine philosophe,* dans *Forschungen zur römischen Literatur* (Festschrift K. Büchner), Wiesbaden, 1970, p. 45-59.

Sidoine et l'histoire. – A. Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon du 5e au 9e siècle (450-800)*, Paris, 1928. – E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, t. 1... *(274-476)*, Vienne, 1928 ; trad. mise à jour par J.R. Palanque, *Histoire du Bas Empire*, t. 1/1-2, Bruges-Paris, 1959. – K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948. – P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3e éd. augmentée, Paris, 1964. – É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2, 2e éd., Paris, 1966 ; t. 3, 1965. – G. Chianéa, *Les idées politiques de S. A.*, dans *Revue historique de Droit français et étranger*, t. 47, 1969, p. 358-89.

R.P.C. Hanson, *The Church in fifth-century Gaul. Evidence from S. A.*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 21, 1970, p. 1-10. – P. Rousseau, *In search of Sidonius the Bishop*, dans *Historia*, t. 25, 1976, p. 356-77 (activités épiscopales). – A. Chastagnol, *S.A. et le sénat de Rome*, dans *Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae* (Budapest), t. 26, 1978, p. 57-70. – Mad. Bonjour, *La patria de S.A.*, dans *Mélanges P. Wuilleumier*, Paris, 1980, p. 25-37 ; *S.A. et l'empire*, dans *La patrie gauloise d'Agrippa au 6e siècle* (colloque de Lyon 1981), Lyon, 1983, p. 203-17 ; *Personnification, allégorie et prosopopée dans les panégyriques de S.*, dans *Vichiana*, t. 11, 1982, p. 5-17 ; *Sidonius Ap. inter Romanos et Barbaros*, dans *Acta Treverica 1981*, éd. N. Sailmann, Leichlingen, 1984, p. 109-18. – M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine à Isidore de Séville* (Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome 243), Rome, 1981, p. 47-85. – S. Teillet, *Des Goths à la nation gothique*, Paris, 1984.

Pauly-Wissowa, 2. R., t. 2, 1933, col. 2230-38 (A. Klotz). – DHGE, *Apollinaire...*, t. 3, 1924, col. 986-92 (L. Bréhier). – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2033-35 (G. Bardy). – *Vie des Saints et Bienheureux*, t. 8, Paris, 1949, p. 391-99. – LTK, t. 9, 1964, col. 735-36 (V. Buchheit). – BS, t. 11, 1968, col. 1025-31 (G. Galiò).

DS, t. 2, col. 397 (Cellule) ; t. 4, col. 1727 ; t. 5, col. 114-17 (Fauste), 789-805 (France au 5e s.) ; t. 6, col. 816 ; t. 10, col. 186-87 (Mamert), 679 (Martin de Braga).

Madeleine Bonjour. Aimé Solignac.

SIERP (Walter), jésuite, 1876-1948. – Walter Sierp naquit le 9 janvier 1876 à Bochum, fils d'un inspecteur scolaire d'arrondissement. Sa mère descendait d'une vieille famille de Westphalie. Le 3 avril 1894 il entra dans la Compagnie de Jésus à Blijenbeck (Pays-Bas).

En 1899 il commença ses études de philosophie à Valkenburg (Pays-Bas). Après sa régence, il commença ses études de théologie à Valkenburg. A partir de 1910 il œuvra dans les missions populaires autour de s'Heerenberg (Pays-Bas). En 1912 il partit à Münster où, en 1915, il devint préfet des missions et, en 1918, préfet des Congrégations mariales en Allemagne. Pendant les premières années son activité consistait à publier le mensuel *Männerapostolat*, puis aussi *Kommet alle zu mir*, plus tard *Müttersonntag*, qui fut très répandu de même que son ouvrage *Hirtenarbeit nach der hl. Mission* (Münster, 1913, 63 p.). En 1918 Sierp devint recteur à s'Heerenberg, puis en 1921 maître des novices et un an plus tard instructeur des tertiaires du 3e An. Il remplit cette fonction pendant vingt-cinq ans à Emmerich et à Münster. De 1941 à 1945 il vécut à Bonn, puis à Cologne, où il mourut le 8 juillet 1948.

Dès l'époque de ses études, Sierp entreprit de publier des œuvres ascétiques : *Engeldienst. Betrachtungen über den Lehrerinnenberuf* (1903, 1904). Puis ce furent des sermons : *Die Weihe Deutschlands an das Herz-Jesu* (Warendorf, 1914, 1915), *Die Braut des Herrn* (Kevelaer, 1915 ; 9e éd. 1931), et des réflexions pour les religieuses : *Die tägliche Gewissenserforschung* (*Näher, mein Gott, zu dir*) (Warendorf, 1925 ; 6e éd. 1934, 71 p.). Les deux ouvrages suivants ont un but d'information pratique : *Die Marianischen Kongregationen in Deutschland* (Fribourg/Brisgau, 1918) et *Unio apostolica. Der Weltpriester des hl. Herzens Jesu* (Warendorf, 1938 ; Munich-Ratisbonne, 1949).

Par la suite, Sierp s'intéressa de plus en plus aux *Exercices* ignatiens. Après une étude sur son confrère W. Eberschweiler (*Ein Apostel des inneren Lebens. W. E.*, Fribourg/Brisgau, 1926 ; 3e éd. Limbourg/Lahn, 1952 ; cf. DS, t. 4, col. 31-32), ce sera *Gnade und Natur. Tugend als Inbegriff des inneren Lebens* (3e éd., 1948 ; 4e éd. améliorée par P. Krumscheid, Trèves, 1964 ; 5e éd. adaptée par O. Träm, Trèves, 1976). Puis il publia des textes laissés par M. Meschler († 1912 ; DS, t. 10, col. 1065-67) : *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius* (3 vol., Fribourg/Brisgau, 1925-1926 ; 2e éd. 1928). Sierp donna son propre commentaire : *Hochschule der Liebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius* (2 vol., Warendorf, 1935-1937 ; 2e éd., 1948) et *Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben* (Fribourg/Brisgau, 1929). Signalons encore de nombreux articles publiés dans ZAM.

A la suite de M. Meschler et de Fr. von Hummelauer † 1914, W. Sierp a commenté les *Exercices* par des observations et remarques simples qui se tiennent plus proches du texte que les commentaires de ses deux devanciers.

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1645. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 492. – *Mitteilungen aus den dt. Provinzen S.J.*, n. 111, p. 54 ; n. 113, 1953, p. 145-49. – GL, Registerband, t. 1-30, p. 32 et 265. – DS, t. 1, col. 348, 1686 ; t. 2, col. 1291, 1427 ; t. 7, col. 1318, 1695.

Constantin Becker.

SIGEBERT DE GEMBLOUX, bénédictin, † 1112. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – Sigebert, présenté comme jeune oblat par ses parents à l'abbaye de Gembloux, est né vraisemblablement dans les environs de celle-ci et sûrement en pays roman. On peut fixer sa date de naissance vers 1030, car il reçut encore comme jeune adolescent des leçons de l'abbé Olbert (1012-1048), qui assura à son abbaye une grande réputation de science et d'observance. Sous son successeur, l'abbé Mascelin (1048-1071), dont le frère Folcuin était abbé de Saint-Vincent de Metz, Sigebert est envoyé comme écolâtre en ce monastère. Il y demeure au moins une vingtaine d'années, entouré de l'estime de ses confrères et de la population. C'est alors qu'il se met à composer ses premières Vies de saints. Sur sa demande néanmoins, entre 1070 et 1075, il regagne son abbaye de profession qu'il ne devait plus quitter. Il consacre désormais sa plume – il écrivit maintes fois sur commande –, sans renoncer à l'hagiographie, à des œuvres historiques et littéraires, et surtout à des écrits polémiques antigrégoriens. D'après l'abbé Anselme de Gembloux (1113-1136), le premier continuateur de sa *Chronique*, il mourut le 5 octobre 1112 (PL 160, 240b), en un âge assez avancé pour l'époque. Son biographe Godescalc a loué tout particulièrement son grand savoir, sa piété vive et sincère, et sa cordialité qui le rendait aimable à tous ceux qui l'approchaient (cf. PL 160, 11-12).

2. Écrits. – Sigebert a dressé lui-même la liste de ses écrits dans son *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (ch.

171). On peut les classer en trois grands genres littéraires : hagiographie, polémique et histoire.

1° *Hagiographie.* – 1) *Vita Deoderici episcopi Mettensis* (BHL 8055 ; PL 160, 691-726 ; MGH, *Scriptores,* t. 4, p. 462-83) : vie de Thierry, évêque et fondateur de l'abbaye Saint-Vincent de Metz † 984. – 2) Sur sainte Lucie : *Passio S. Luciae* (BHL 4995 ; PL 160, 831) : poème en vers abaques ; *Super prophetiam S. Luciae* : « pour répondre à ceux qui regardaient comme fausse la prédiction que la sainte avait faite, concernant la paix de l'Église » (inédit) ; *Sermo de Santa Lucia* (BHL 4999 ; PL 160, 811-14) : sermon sur les diverses translations des reliques de Lucie par l'évêque Thierry de Metz. – 3) *Vita Sigeberti regis* : on connaît deux recensions de la *Vita* de ce roi d'Austrasie, fondateur de l'abbaye Saint-Martin, hors des murs de la ville de Metz. *Vita brevior* (BHL 7711 ; PL 160, 726-30) et *longior* (BHL 7712 ; PL 87, 303-14). On peut croire qu'elles sont toutes deux de Sigebert.

4) *De passione sanctorum Thebeorum* (BHL 5754 ; éd. E. Dümmler, dans *Abhandl. der Königl. Akad. der Wiss. zu Berlin, phil. und hist. Kl.,* 1893, p. 1-125) : Passion de saint Maurice et de ses compagnons de la légion thébaine, patrons de l'abbaye de Gembloux. – 5) *Vita S. Wicberti* (BHL 8882 ; PL 160, 661-76) : Vie de Guibert † 962, confesseur et fondateur de l'abbaye de Gembloux. Sigebert dit avoir également noté en musique des répons et des antiennes pour ce saint qui ne nous sont pas parvenus. – 6) *Vita S. Maclovii sive Machutii* (BHL 5119 ; PL 160, 729-46). Cette vie de saint Malo ou Machut, évêque d'Aleth († vers 640), a été écrite à la demande de l'abbé Tietmar. – 7) *Vita et Passio S. Theodardi episcopi et martyris* (BHL 8049 ; PL 160, 747-58 ; cf. J. Schumacher, *S. de G. « Vita et passio s. Theodardi... »,* dans *Bulletin de la Soc. d'art et d'histoire du diocèse de Liège,* t. 51, 1975, p. 1-43 ; essai d'éd. critique) : vie de Théodard, évêque de Maestricht († vers 668). – 8) *Vita S. Lamberti* : cette vie de Lambert, évêque martyr de Liège, nous est parvenue sous deux formes : un récit abrégé ou *Vita prior,* simple traduction de la légende du saint (BHL 4686 ; PL 160, 759-82) et une biographie plus complète et plus fleurie (BHL 4687 ; PL 160, 782-810).

2° *Écrits polémiques.* – 1) Réponse à la (première) lettre de Grégoire VII à Herman de Metz, écrit dans lequel Sigebert réfutait les arguments utilisés par le pape pour déposer et excommunier Henri IV, semble perdu. – 2) *Apologia contra eos qui calumniantur missas coniugatorum sacerdotum* (éd. E. Sackur, MGH, *Libelli de lite,* t. 2, Hanovre, 1892, p. 436-48). Cet écrit qui date fort probablement de 1075, est pour l'essentiel une réponse au décret de Grégoire VII du mois de mars 1074, qui interdisait aux prêtres simoniaques ou fornicateurs de dire la messe et, aux fidèles, d'assister aux offices célébrés par ces derniers. – *Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam* (E. Sackur, *Libelli,* t. 2, p. 449-64). Dans cet écrit de propagande qui date probablement de 1102, Sigebert répond à la lettre que Pascal II avait adressée au comte de Flandre Robert II pour l'engager à une croisade contre les pseudo-clercs liégeois et tous les complices d'Henri IV.

4) Selon Jutta Beumann, *S.v.G. und der Traktat « De investitura episcoporum »,* Sigmaringen, 1976, Sigebert serait également l'auteur de ce traité (éd. E. Bernheim, *Libelli,* t. 2, p. 495-504 ; J. Krimm-Beumann, *Der Traktat « De inv. episc. »,* dans *Deutsches Archiv.,* t. 33, 1977, p. 66-83) ; rédigé en 1109 lors d'un séjour de Henri V à Liège, il aurait servi de memorandum pour les archevêques de Cologne et de Trèves qui se rendirent à Rome à la fin de cette année, à la tête d'une ambassade impériale chargée de rétablir la paix entre les deux pouvoirs universels. Mais l'opinion de J. Beumann reste discutée (cf. N. Huyghebaert, RHE, t. 73, 1978, p. 750-51 ; A.J. Stoclet, *Le sacre de Pépin le Bref dans la Chronique Universelle de S. de G. et dans le Tract. de inv. episc. : le problème des sources,* dans *Latomus,* t. 40, 1981, p. 618-23).

3° *Histoire et critique.* – 1) *Gesta abbatum Gemblacensium* (PL 160, 595-629 ; éd. G.H. Pertz, MGH, *Scriptores,* t. 8, Hanovre, 1848, p. 523-42). Sigebert y rapporte ce qu'il a pu apprendre sur la direction des premiers abbés de Gembloux. Composés vers 1071, ces *Gesta* ont été poursuivis jusqu'à la mort d'Anselme en 1136. – 2) *De differentia quatuor temporum* (PL 160, 813-30). Ces deux écrits à propos du jeûne des Quatre-Temps, adressés au clergé de Trèves, veulent expliquer et justifier les coutumes liégeoises. – 3) *Ecclesiastes.* De ce commentaire en vers héroïques sur l'Ecclésiaste qu'on croyait totalement perdu, A. Boutemy (*Fragments d'une œuvre perdue de Sigebert de Gembloux. Le commentaire métrique sur l'Ecclésiaste,* dans *Latomus,* t. 2, 1938, p. 196-220) a découvert d'intéressants extraits.

4) *Chronica* (PL 160, 58-240 ; éd. L. Bethmann, MGH, *Scriptores,* t. 6, Hanovre, 1844, p. 300-74). Dans cette chronique universelle Sigebert relate les principaux événements qui se sont succédé depuis 381 jusqu'en 1111. Il continue en fait la Chronique d'Eusèbe de Césarée. Après lui on a poursuivi cette œuvre à plusieurs reprises. – 5) *Liber Decennalis.* Frappé des critiques du vénérable Bède à l'endroit de Denys le Petit sur la supputation du temps, Sigebert a écrit cet ouvrage sur l'étude des cycles lunaires et solaires. Il a été redécouvert dans un unique ms (Rome, *Bibl. Angelica* 1413) et édité par J. Wiesenbach, *Sigebert von Gembloux. Liber decennalis,* Weimar, 1986.

6) *De scriptoribus ecclesiasticis* ou *De viris illustribus.* Dans ce catalogue écrit à la fin de sa vie, en 1111 ou 1112, il fournit 172 notices sur de nombreux écrivains parfois mal connus et dont plusieurs sont ses contemporains. Sigebert y fixe aussi le nombre de ses ouvrages. Ce précieux écrit (PL 160, 547-582) a fait l'objet d'une récente édition critique par R. Witte, *Catalogus Sigeberti Gemblacensis monachi de viris illustribus,* Berne-Francfort, 1974. En étudiant ses sources, E. Dekkers (*Sigebert van Gembloux en zijn « De viris illustribus »,* dans *Sacris Erudiri,* t. 26, 1983, p. 57-102) a établi la large érudition de Sigebert.

3. Doctrine. – Hagiographe, Sigebert s'est fort intéressé aux saints vénérés dans les abbayes de Metz et de Gembloux. Comme les panégyristes de son temps, il s'est contenté de reprendre, sans beaucoup d'esprit critique, les écrits et légendes que l'on rapportait sur ces élus de Dieu. Il s'efforce d'édifier et de décrire leurs miracles. Il entremêle néanmoins ses récits de faits tirés de l'histoire générale et aussi de citations scripturaires qui témoignent de sa familiarité avec la Bible. On sait d'ailleurs qu'il a rédigé un commentaire sur l'*Ecclésiaste* – en grande partie perdu, cf. *supra* – exposé, en vers métriques, de trois façons *ad litteram, allegorice* et *mythologice.*

Sigebert apparaît surtout comme un véhément doctrinaire antigrégorien. Son principe est que l'union doit exister entre le Sacerdoce et l'Empire. Sans doute le pape est le vrai chef dans l'ordre spirituel comme successeur de Pierre. Il lui appartient de veiller sur toute la chrétienté et de rappeler ses devoirs envers

l'Église. Mais les devoirs sont réciproques. Sigebert pose en thèse que les rois et les empereurs ne peuvent que difficilement être excommuniés. Des hommes discrets les avertiront, les reprendront, tâcheront de les convaincre. « Ceux que le Christ-Roi a constitués sur la terre comme ses lieutenants, il faut les laisser condamner et sauver par Lui... ». Il recherche surtout les raisons qui rendent nulles l'excommunication de l'empereur et celle des Liégeois. Il s'en prend particulièrement à Grégoire VII (cf. DS, t. 6, col. 910-19) qui avait juré à Henri IV de ne pas monter sur le trône pontifical sans l'assentiment impérial et qui, malgré les observances impériales, s'est obstiné à sauvegarder le souverain pontificat. « Ne se charge-t-il pas d'une faute capitale celui qui ne rend pas à César ce qui est dû à César, ou qui ne traite pas le roi avec honneur... ». Sans approuver les prêtres simoniaques ou coupables d'autres abus, il estime que l'ordre hiérarchique fait d'abord dépendre les fidèles et les prêtres, de l'évêque, puis de l'archevêque et enfin seulement du pape. En ce sens il partage très étroitement avec l'Église de Liège de son époque, dont Gembloux ressortait, les conceptions de l'Église impériale.

Histoire littéraire de la France, t. 9, p. 535-65. – S. Balau, *Études critiques sur les sources et l'histoire du Pays de Liège au Moyen Âge*, Bruxelles, 1902/3. – M. Manitius, *Geschichte...*, p. 346-48. – É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, 2e éd., t. 2, Bruxelles, 1945 (voir Table). – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, 5 et 6, Maredsous, 1949-56, *passim*. – A. Boutemy, *Une page de notes de lectures de S. de G.*, dans *Scriptorium*, t. 3, 1949, p. 183-89. – J. Beumann, *S. v. G. und der Traktat...*, cité *supra* (parle aussi de la vie et des œuvres). – M. de Waha, *S. de G. faussaire ? Le chroniqueur et les sources anciennes de son abbaye*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 55, 1977, p. 989-1036. – A.C. Fraëys de Veubeke, *La version longue du ch. 68 du De vir. ill. de S. de G. : texte originel ou interpolation ?*, dans *Latomus*, t. 37, 1978, p. 193-98 (il s'agit du ch. sur Bède ; la version longue est originelle). – J.-L. Kupper, *Liège et l'Église impériale. XIe-XIIe siècles*, Paris, 1981.

DTC, t. 14/2, 1941, col. 2035-41 (L. Brigué). – EC, t. 11, 1953, col. 559-60 (G. Mollat). – LTK, t. 9, 1964, col. 746. – *Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi*, t. 2, Bruxelles, 1976, p. 97-98.

Guibert MICHIELS.

SIGISMOND DU SAINT-ESPRIT (PUJOL, carme déchaux, 1642-1706. – Né à Organyá (Lérida), Sigismond prend l'habit des Carmes à Gerona et fait profession dans la réforme thérésienne au couvent de Barcelone le 14 mai 1661. Il y passa presque toute sa vie, à l'exception des trois années 1683-1685 pendant lesquelles il fut prieur à Balaguer et à Vich, et de brefs séjours à Vich et Gerona en 1699 et 1700. D'après le Catalogue nécrologique de son couvent, il fut un religieux « adonné continuellement à l'étude », vers qui venaient « des personnes de situations élevées pour chercher des avis tant pour les choses politiques que pour les réalités sacrées » ; il « passa beaucoup de temps à écrire l'histoire de notre Province ». On sait aussi qu'il exerça la charge d'examinateur synodal à l'évêché de Barcelone et de « censeur des livres par commission du Saint-Office ».

On conserve actuellement de lui quatre ouvrages manuscrits à la Bibliothèque universitaire de Barcelone (= BUB) et un cinquième à la Bibliothèque nationale de Madrid (= BNM). Ce sont des travaux, dont la rédaction n'est pas achevée, utiles en leur genre pour l'historiographie spirituelle :

1) *Monumentos acerca de los sucesos pertenecientes a la provincia de los Carmelitas Descalzos de Cataluña* (BUB, ms 992, 451 f.) ; – 2) *Monumentos antiguos... Tomo segundo* (BUB, ms 1755, 869 f.), collection d'actes et série de notices historiques en ordre alphabétique sur les couvents et les religieux de Catalogne, dont la valeur est capitale, les sources originales ayant été perdues en 1810.

3) *Historia... del V.P.F. Antonio de S. Mathias* (BUB, ms 511, 246 f.) : cette monographie, rédigée entre 1692 et 1695 (f. 19r), divisée en deux livres qui décrivent, grâce à des témoins de première main, la figure singulière de ce mystique catalan (cf. DS, t. 1, col. 718), utilise amplement ses opuscules spirituels (f. 166-75, 283-88, 294-304) ; Sigismond en recense une vingtaine (f. 346-50). Aujourd'hui, les chercheurs élèvent ce nombre à trente : ce sont de courts écrits de contenu mystique, fondés sur l'expérience personnelle, à orientation pédagogique et en style d'exhortation ; sans baroquisme ni formulations risquées, ils sont centrés sur la répétition de la phrase : « O très bon Jésus, votre amour en plus et rien de plus » (f. 101, 283, etc.).

4) *Cartas espirituales* (BUB, ms 326, 32 f.), titre donné par les bibliographes au dossier relié comme « *Cartas de M*(inisterio) *S*(acerdotal) » : Huit pièces autographes (sauf la première) qui répondent à des consultations spirituelles, juridiques ou morales demandées par des prêtres, prélats, théologiens, religieux et même des novices, entre 1691 et 1705. Elles reflètent la problématique religieuse de l'époque baroque et sa casuistique probabiliste ; l'auteur répond avec un discernement équilibré. Qualifier de « spirituelles » ces lettres brèves et sans grande connexion est exagéré. – 5) *Breve Resumen de la vida y virtudes de la... Princessa Doña Isabel-Clara-Eugenia* (BNM, ms 8693, f. [361-70]) ; cet autographe, daté de Barcelone en 1703, comporte des notations historiques envoyées probablement à l'historien de l'Ordre (cf. *Reforma de los Descalzos*, Madrid, 1644-1739, 7 vol.). Ces pages racontent la mort de la princesse et ses liens avec la réforme thérésienne (f. 362-65), spécialement avec Anne de Saint-Barthélémy (DS, t. 1, col. 676-77), Domingo de Jésús Maria (DS, t. 2, col. 1532-34) et Tomás de Jésús (1564-1627).

Catálogo de los religiosos que han muerto en este convento de Ntro. Padre San Joseph de Barcelona, ms, Arch. de la Cor. de Aragón (Monacales-Universidad), 83, f. 147. – José de Jésús María, *Historia de la vida y excelencias de la Sacratísima Virgen María*, Barcelone, 1698, f. 3. – Gabriel de la Cruz, *Escritores Carmelitas Descalzos de la Prov. de San José de Cataluña*, dans *Monte Carmelo*, t. 60, 1952, p. 85-86. – F. Miquel Rosel, *Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, Madrid 1958-1969, t. 1, p. 420-21 ; t. 2, p. 21-22, 565-68 ; t. 4, p. 247-48. – A. Comas, *Un escriptor místic català del segle XVII*, dans *Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona*, t. 38, 1979-1982, p. 5-51. – M. R. Arnall, *Aportación de los Carmelitas Descalzos a la cultura catalana*, dans *Monte-Carmelo*, t. 94, 1986, p. 89-90, 94-96. – Gabriel Beltrán, *Fuentes históricas de la Prov. de San José*, Rome, 1986, p. 709-13. – DS, t. 4, col. 1170-71.

Miguel Angel DIEZ.

SIGL (Benoît), frère mineur, † 1764. – Ce franciscain conventuel de la province de Strasbourg, né à Straubing vers 1698, fut longtemps maître des novices au couvent de Lucerne (Suisse). Son zèle d'apôtre lui mérita d'être qualifié, par un censeur d'un de ses livres, de « ter benedictus ». Il mourut en 1764.

Son œuvre comporte : 1) un manuel pratique pour les confessions, la prédication et l'assistance des mourants : *Operarius triplex* (Lucerne, 1748, 370 p.) ; – 2) *Geistlicher Wegweiser* (Lucerne, 1751) ; réélaboré et amplifié : *Neu vermehrter geistlicher Wegweiser* (1755) ; – 3) un guide pour la visite des malades : *Süsse Gewalt zur Tugend* (Lucerne, 1757). – Sigl s'est aussi intéressé à la polémique entre Conventuels et Observants : il a résumé en allemand (*Ueber Anfang und Fortgang des Ordens der Minderbrüder,* Lucerne, 1761) les *Ragioni storiche* (Naples, 1740 ; trad. latine, Trèves, 1743) du conventuel Antonio Lucci, évêque de Bovino, † 1752.

4) Son ouvrage spirituel le plus intéressant émane de son rôle auprès des novices. Le *Diarium seu tractatus asceticus quo novitij actiones suas diurnas rectificare docentur* (Lucerne, Hautt, 1761, 462 p.) comporte trois parties. La première, sur les divers exercices quotidiens du novice, offre des considérations, nettes et bien ordonnées, mais scolaires, sur la prière, les oraisons jaculatoires, l'oraison mentale et vocale, l'examen général et particulier, la confession, la communion, l'Eucharistie, la retraite annuelle (p. 1-103). La deuxième partie (42 chapitres, p. 104-260) traite des vertus théologales, des trois vœux de religion, de l'intention, abnégation, mortification, patience, amour du prochain, ferveur spirituelle, humilité, présence de Dieu, etc. La méthode reste la même : on a l'impression que Sigl a édité ses instructions à ses novices. La 3e partie (p. 261-462) propose un certain nombre de petits offices pour nourrir les dévotions et donne deux instructions sur ce qui est requis des prêtres pour célébrer l'Eucharistie et entendre les confessions : observances des rites et conseils sur les bonnes dispositions intérieures s'y mêlent. Cet ouvrage ne permet pas de discerner une originalité quelconque de la doctrine de Sigl, mais certainement ses talents de pédagogue spirituel auprès des novices.

K. Eubel, *Geschichte der Oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz,* Wurtzbourg, 1886, p. 131-32. – H. Hurter, *Nomenclator...,* t. 5, Innsbruck, 1911, col. 244 (donne la date de mort de 1664).

Clément Schmitt.

SIGÜENZA (Joseph de), hiéronymite, 1544-1606. – Né en 1544 à Sigüenza (Guadalajara, Espagne), fils d'Asensio Martínez et de Francisca de Espinosa, José est connu sous le nom de sa ville natale.

En 1561 il commença ses études supérieures à la faculté des Arts de l'université de Sigüenza (bachelier ès Arts en 1563), puis il étudia la théologie à la même université jusqu'en 1566, date à laquelle il entra dans l'ordre des Hiéronymites au monastère de Santa María del Parral (Ségovie). Il émit sa profession religieuse le 17 juin 1567.

En 1571 il fut envoyé au collège de Parraces, annexé au couvent de l'Escorial, pour y compléter ses études. En 1575 il rejoint son couvent d'origine où il enseigne ; à partir de 1579 il a la même activité au collège de San Antonio de Portaceli à Sigüenza jusqu'en 1582. Il retourne au Parral où de nouveau il enseigne les Arts jusqu'en 1584, puis devient prieur (1584-1587).

En 1587 Sigüenza est envoyé à l'Escorial ; il y est prédicateur, professeur aussi mais occasionnellement. A partir de 1590 il est définitivement incardiné à l'Escorial, selon le désir de Philippe II qui voulait faire profiter son couvent royal des talents de Sigüenza : bon prédicateur, cultivé dans les sciences sacrées et profanes, écrivant bien, il est un moine austère, travailleur et pieux. On ne tarde pas à lui assigner des responsabilités : divers enseignements, charge de la bibliothèque royale, prédications. C'est alors qu'il entre en relations avec l'humaniste Arias Montano, avec lequel il noue amitié, et il ne tarde pas à adhérer à ses vues.

Quelques hiéronymites, jaloux de son influence croissante ou trop soucieux d'orthodoxie, le dénoncèrent au tribunal de l'inquisition de Tolède ; on incrimina certaines de ses idées lui venant d'Arias Montano. Pendant le procès il fut reclus au couvent hiéronymite de Tolède jusqu'à la conclusion (19 février 1593) qui l'innocenta. Les accusations portaient sur la libre lecture de la Bible, la prédication de l'Évangile, l'étude de l'Écriture sainte, des langues anciennes, le mépris de la scolastique, etc.

Rentré dans son monastère, Sigüenza reprit ses charges de bibliothécaire et d'archiviste jusqu'en 1594 ; il fut alors chargé d'écrire l'histoire de son ordre (laquelle lui valut par la suite une réputation de grand styliste espagnol) ; il fut aussi recteur du collège (1594-97, 1600-03), prieur à partir de 1603 jusqu'à sa mort, le 22 mai 1606.

Ses écrits, dont une partie reste inédite, montrent qu'il fut un écrivain de valeur, d'une forte personnalité aux aspects contrastés, un esprit austère et ferme dans ses convictions, un moine attaché aux valeurs de la Renaissance humaniste comme aux réformes intérieures de l'Église tridentine, soucieux d'une vie religieuse authentiquement inspirée de l'Évangile et de la règle.

Parmi ses ouvrages, deux intéressent plus directement la spiritualité : la *Vida de san Gerónimo,* que continue l'*Historia de la Orden de san Gerónimo,* résume sa conception de la manière dont l'homme doit vivre selon l'Esprit ; son *Instrucción de maestros y escuela de novicios, arte de perfección religiosa y monástica* synthétise ses observations de maître des novices sur la vie contemplative ; on peut y discerner quelque peu sa propre expérience spirituelle.

La Vida de S. Gerónimo..., Madrid, 1595, 1629, 1853 (en anglais, Londres, 1907) : c'est la première partie de l'histoire de l'ordre hiéronymitain. – *Segunda parte de la Historia de la Orden de san Gerónimo,* Madrid, 1600. – *Tercera parte...,* Madrid, 1605 ; ces deux parties ont été rééd., 2 vol., Madrid, 1907 et 1909. – Les livres 3-4 de la 3e partie ont été éd. à part : *Historia primitiva y exacta del Monasterio del Escorial...,* Madrid, 1881 ; *La Fundación del Monasterio de El Escorial,* Madrid, 1963. – *Como vivió y murió Felipe II, por un testigo ocular,* Madrid, 1928.

Instrucción de maestros y escuela de novicios..., Madrid, 1712 ; augmentée, 1793. – *La Historia del Rey de los reyes y Señor de los señores,* 3 vol., El Escorial, 1916 : ample traité d'érudition biblique. – On a publié divers poèmes spirituels : Francisco de los Santos, p. 715-22 ; J.C. García, p. XIX-XXI ; L. Rubio González, dans ses *Studia Hieronymiana,* t. 1, p. 441-69.

Restent mss à l'Escorial : *Commentaria in Iam IIae Angelici Doctoris...* et *Commentaria in IIIam partem...* (ms b-III-24). – *Exposición del capítulo primero del evangelio de S. Juan* (ms I-III-23). – *Exposición del... « In principio erat verbum »* (ms

C-III-14). – *Exposición del psalmo noventa* (ms C-III-14). – *Discursos sobre el Ecclesiastés de Salomón según la verdad del sentido literal* (mss I-III-24 et 22-I-9). – *In Genesim et Deuteronomium annotaciones* (ms f-IV-32). – *Sermones* (ms C-III-13). – *Poesias* (mss f-IV-29, f-IV-33, &-III-33 et Z-IV-12).

Francisco de los Santos, *Quarta parte de la Historia de la Orden de san Gerónimo*, Madrid, 1680, p. 696-722. – G. Antolín, *Cartas inéditas de Pedro de Valencia al P. J. de Sigüenza*, dans *La Ciudad de Dios* = CD, n. 41, 1896, p. 341-50, 490-503 ; n. 42, 1897, p. 127-35, 292-96 ; n. 43, 1897, p. 364-68, 437-41 ; n. 44, 1897, p. 354-58. – J.C. García, *Elogio de Fr. J. de S.*, Madrid, 1897 (rééd. comme prologue à l'éd. de Madrid, 1907 de l'*Historia de la Orden de san Jerónimo*).

L. Villalba Muñoz, *El P. Sigüenza. Estudio crítico de su obra literaria y escritos*, dans l'éd. de Madrid, 1916, de l'*Historia del Rey de los reyes...* (t. 1). – R. González, *El P. S. considerato como poeta*, CD, n. 119, 1919, p. 89-103. – S. Pajares, *El P. J. de S., comentarista de S. Tomás*, CD, n. 152, 1936, p. 325-43. – M. G. Menguer, *Fr. J. de S. poeta y historiador*, Mexico, 1944.

G. Sabau Bergamin, *Un texto desconocido del P. S.*, CD, n. 173, 1960, p. 638-41. – C. Barberan, *El P. J. de S. como crítico de arte de las pinturas del monasterio de El Escorial*, CD, n. 177, 1964, p. 86-99. – L. Rubio González, *Estudio crítico de los valores literarios de Fr. J. de S.*, dans *Studia Hieronymiana*, t. 1, Madrid, 1973, p. 399-482 ; *Valores literarios del P. S.*, Valladolid, 1976. – Dans *Studia Hieronymiana*, cité *supra* : L. Alcina, *J. de S., maestro de espiritualidad contemplativa* (p. 483-97) ; J.M. Martínez, *Unamuno, lector del P.S.* (p. 498-520) ; A. Custodio Vega, *El retrato del P.S.* (p. 521-30). – J. Sierra, *La música en El Escorial, según el P. J. de S.*, dans *Revista de musicología*, t. 6, 1983, p. 497-520.

G. de Andrés, *El proceso inquisitorial del P. S.*, Madrid, 1975 (cf. aussi J. Zarco Cuevas, dans *Religión y Cultura*, t. 1, 1928, p. 38-59). – B. Rekers, *Arias Montano*, Madrid, 1973.

DS, t. 4, col. 1123, 1176 ; t. 7, col. 453, 456.

IGNACIO DE MADRID.

SILENCE – 1. *De l'Antiquité au moyen âge.* – 2. *Des Rhénans au 18e siècle.*

I. DE L'ANTIQUITÉ AU MOYEN ÂGE

Le silence n'est pas seulement un thème spirituel. Il a aussi sa place dans la poésie, la philosophie, l'histoire des religions. Comme « phénomène humain », son importance est aussi grande que celle de la parole.

Dans la langue latine les verbes *silere* et *tacere* étaient assez souvent interchangeables dans l'usage courant. Pourtant, tandis que *tacere*, verbe actif dont le sujet est un être personnel, désigne simplement l'arrêt ou l'absence de la parole dans une situation donnée, *silere*, verbe intransitif dont le sujet peut être impersonnel, a un sens plus profond et plus général : « à l'origine il désigne moins le silence (précisons : au sens d'absence de parole) que la tranquillité, l'absence de mouvement et de bruit » (A. Meillet et A. Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1103). Il en est de même, dans la langue grecque, pour les verbes *sigân* (être en silence) et *siôpân* (se taire ; ne pas parler sur ceci ou cela). Les substantifs *silentium* et *sigè*, de même que le français *silence*, gardent habituellement ce sens général, indépendant des circonstances. Le Latin n'a pas de substantif qui corresponde exactement à *tacere* ; *taciturnitas* est en effet un dérivé de *taciturnus* dont le sens, du moins à l'origine, est plutôt péjoratif : caractère de celui qui est « taciturne », donc peu sociable. *Silentium*, par contre, de même que le grec *sigè*, se prête à être utilisé dans un contexte religieux, soit comme une expression de ce qu'est la divinité en elle même, soit comme une attitude humaine en face de la divinité ; à la limite, le sens de ces deux termes est « mystique », celui de *taciturnitas*, *siôpè*, etc., plutôt « ascétique ».

Comme phénomène humain, *être en silence* et *se taire* ont des valeurs différentes. Dans la vie personnelle, le silence (qui suppose que « l'on se tait ») favorise la concentration, l'attention, ou encore le repos de l'esprit ; mais il peut être aussi vacuité de l'esprit, apathie, paresse. Dans la vie de relations, le silence traduit aussi bien la décision de ne pas parler (en ce sens, il est *action* tout autant que la parole), pour réserver son jugement, que le refus de se prononcer (« no comment ! »). Le silence vaut alors ce que valent ses motifs. Il y a de *bons* silences, « silences éloquents » (Cicéron, *Pro Sestio* 40 : « tacentes loqui uidebantur »), silences d'écoute pour mieux percevoir la pensée de l'interlocuteur ou le laisser s'exprimer librement, silences d'approbation ou désapprobation, etc. Il y a des silences ambigus : silences pesants soit par la surprise d'une parole inattendue, soit parce que l'on est à court d'arguments pour répondre à « la puissance des adversaires » (cf. Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum* 37, qui distingue ce silence du silence « de modestie »). Il y a enfin de *mauvais* silences quand on élude le devoir de parler. Les motifs dans ce dernier cas peuvent être la tristesse, la colère, la lâcheté (Pierre le Chantre stigmatise la *pessima taciturnitas* des prélats qui négligent les réprimandes ou condamnations nécessaires ; – *Verbum abbreviatum* 52 ; PL 205, 189-92), le dépit (A. de Vigny : « Seul le silence est grand, tout le reste est faiblesse »), le désespoir (Shakespeare, dernière parole d'Hamlet : « le reste est silence »). Alors qu'une parole pourrait être libératrice, le silence risque d'accroître l'anxiété (cf. S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, Paris, 1935, p. 190 ; M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, éd. de la Pléiade, t. 2, p. 122).

Le silence provoque aussi l'effroi devant l'immensité cosmique (Pascal, *Pensées* 206 Br./201 Laf. : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ») ; il traduit la stupeur devant un événement fatal (cf. J. Delumeau, *Ce que je crois*, Paris, 1985, p. 133 : silence des rescapés du tremblement de terre à Naples, 23 nov. 1980) ; il est enfin le signe du terme de la vie humaine (*Qohélet* 12,1-8 ; cf. art. *Mort*, DS, t. 10, col. 1767).

Nous nous bornerons ici au silence dans ses applications religieuses et spirituelles : 1. *Les mystères et les philosophes ou mystiques non chrétiens.* – 2. *La Bible.* – 3. *La tradition patristique.* – 4. *La tradition monastique.*

1. LES MYSTÈRES ET LES PHILOSOPHES OU MYSTIQUES NON CHRÉTIENS. – 1° *Les cultes à mystère* du paganisme offrent les premiers témoignages sur « le silence mystique » (l'adjectif désigne ici à la fois « l'initiation » au contenu des mystères et « le secret » imposé aux initiés). Pour Pythagore et son école, il est difficile de distinguer l'historique et le légendaire ; on dit en tout cas que ses disciples devaient garder le silence durant cinq années continues, et que les « dogmes » de la secte devaient être tenus secrets (Jamblique, *Vita pythagorica*, 226-28). Dans les mystères d'Éleusis, qui connurent une vogue extraordinaire, la « clef des dieux » était placée sur les lèvres des ministres pour leur imposer le silence (cf. Sophocle, *Œdipe à Colonne*, v. 1048 svv. et l'explication d'un scoliaste sur le silence). Selon Hippolyte, l'initiation suprême consistait en un « épi mûr moissonné..., mystère dans le silence » (*Refutatio* v, 8,39 éd. M. Markowich, Berlin-New York, 1986, p. 163). A Delphes, Apollon fait

répondre aux envoyés de Crésus : « Je comprends les sourds-muets ; j'entends ceux qui ne parlent pas » (Hérodote, *Histoires* I, 47, éd. Ph.-E. Legrand, coll. Budé, Paris, 1932, p. 46).

Apollonios de Tyane, thaumaturge de la fin du 1er siècle de notre ère, est proposé par son biographe Philostrate (fin 3e s.) comme l'imitateur des pythagoriciens qui gardaient pour eux des « révélations divines et secrètes », car « ils avaient commencé par apprendre que le silence aussi est parole » (*Vie d'Ap. de T.* I, 1-2 ; trad. P. Grimal, *Les romans grecs et latins,* coll. La Pléiade, Paris, 1958, p. 1031-32). Un fragment d'un écrit d'Apollonios, *De sacrificiis,* a été conservé avec quelques variantes par Eusèbe de Césarée (*Praeparatio evangelica* IV,10,7) et par Porphyre, que nous citons ; le véritable culte de Dieu se fait dans le silence :

« Au dieu suprême, comme l'a dit un sage (Apollonios), nous n'offrirons rien de ce qui est sensible, ni en holocauste ni en parole. En effet, il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impur. C'est pourquoi le langage de la voix ne lui est pas non plus approprié, ni même le langage intérieur lorsqu'il est souillé par la passion de l'âme. Mais notre seul hommage est un silence pur et de pures pensées le concernant. Il faut donc nous unir à Dieu, nous rendre semblables à lui et lui offrir notre propre élévation comme un sacrifice sacré, car elle est à la fois notre hymne et notre salut. Or ce sacrifice s'accomplit dans l'impassibilité de l'âme et la contemplation de Dieu » (*De abstinentia* II, 34,2-3 ; éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, coll. Budé, Paris, 1979, p. 101 ; cf. p. 31, parallèle Eusèbe-Porphyre).

Dans le Corpus hermeticum, I,31, Poimandrès connaît le même culte : « Reçois les purs sacrifices en paroles (*logikas* ; nous traduirions plutôt : « raisonnables », « spirituels »), que t'offrent une âme pure, un cœur tendu vers toi, Inexprimable, Indicible, toi que seul le silence nomme » (*arrête, siôpèi phonoumene* ; éd. A.D. Nock, trad. A.J. Festugière, coll. Budé, t. 1, Paris, 1945, p. 19).

2° *Les philosophes néoplatoniciens* sont marqués par une tendance mystique. Plotin † 270, le chef de file, insiste à plusieurs reprises dans les *Ennéades* sur la nécessité de faire silence pour se rendre accueillant à l'Un (les traités cités sont sensiblement de la même période, celle du séjour de Porphyre auprès du maître) :

« Il y a en nous quelque chose de lui (l'Un), ou plutôt il n'y a pas de lieu où il ne soit, pour les êtres qui peuvent participer de lui ; et, puisqu'il est partout, il n'est pas d'endroit où nous ne puissions tenir quelque chose de lui, en lui présentant ce qui, en nous, est capable de le recevoir. Il est comme un son qui remplit le silence de l'espace (littéralement : la solitude, *herèmia*) : tout homme qui prête l'oreille, en un point quelconque de cet espace, recevra le son à la fois tout entier et non tout entier » (III, 8,9 ; trad. Bréhier modifiée, t. 3, p. 165). Ce traité, intitulé *De la contemplation,* suggère aussi comment comprendre l'activité de la nature : « Si on lui demandait comment elle produit, elle répondrait : ... Il ne fallait pas me questionner, mais comprendre en silence, comme moi qui reste en silence (*siôpô*) et n'ai pas l'habitude de parler » (III, 8,4, p. 157). La nature produit spontanément, par l'effet de sa seule contemplation. De même sommes-nous « unis au dieu présent dans le silence » (V, 8, t. 5, p. 148).

Porphyre prend évidemment à son compte le texte d'Apollonios cité plus haut. Il écrit encore dans la *Lettre à Marcella* : « Le sage, même quand il fait silence, honore Dieu » (16 ; éd. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1982, p. 115). « Mieux vaut pour toi jeter au hasard une pierre qu'une parole » (14, p. 113) ; il doit s'agir ici d'un proverbe, cité dans les *Sentences* de Sextus (éd. H. Chadwick, Cambridge, 1959, n. 152, p. 124), repris aussi dans la *Regula Magistri* 11,42 (SC 106, p. 21).

Jamblique parle dans le même texte du « Premier (Dieu) dont le culte ne se célèbre qu'en silence » (*dia sigès monès* ; *Les Mystères d'Égypte* 8,3 ; trad. É. des Places, coll. Budé, 1966, p. 196).

Proclus † 485, dont l'influence sur le Pseudo-Denys est aujourd'hui reconnue, situe le Premier Principe au-delà de toute connaissance ; nous ne pouvons l'atteindre que par l'amour et la foi, dans le silence :

« Qu'est-ce qui nous unit à la beauté, sinon l'amour ?... Car ce n'est pas par une intellection ni généralement par un jugement que se produit l'initiation, mais par le moyen du silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance, silence que la loi nous donne, en installant non seulement dans les âmes universelles, mais aussi dans les nôtres l'ineffable et l'inconnaissable des dieux » (*Théologie platonicienne* IV,9, éd. H.D. Saffrey et L.G. Westering, coll. Budé, t. 4, Paris, 1981, p. 31).

Dans le *Parménide* (142a), Platon affirmait déjà au terme de sa réflexion sur l'Un absolu : « A lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition ni science ni sensation ni opinion... Il n'est personne qui le nomme, qui l'exprime, qui le conjecture ou le connaisse ». Dans son *Commentaire du Parménide,* Proclus interprète ce passage en disant que Platon conclut cette réflexion dans le silence : *silentio conclusit.* Selon E.A. Wyller, il s'agit d'un silence *devant* Dieu, et non pas *sur* Dieu : « *Le silence devant Dieu* devrait être le sommet que montre le philosophe quand il se montre comme tel » (*Der späte Platon,* Tübinger Vorlesungen 1965, Hambourg, 1970, p. 104) ; Wyller pense que Platon annonce ainsi le « Dieu inconnu » de saint Paul (*ibid.*), accessible à la foi seule.

3° *Dans le gnosticisme des valentiniens* (1re moitié 2e s.), le principe originel est *Bythos,* l'Abîme, « pro-principe, pro-père », éternel et inengendré ; mais il n'est pas absolument seul : « Avec lui existait la Pensée (*Ennoia*), qu'ils appellent aussi Grâce (*Charis*) et Silence (*Sigè*) ». De l'union de Bythos et Sigè nait l'Intellect (*Nous*) ; « ils l'appellent aussi Monogène, Père et Principe de toutes choses », « semblable et égal à celui qui l'avait engendré, seul capable aussi de comprendre la grandeur du Père » (Irénée, *Adversus haereses* I,1,1 ; SC 264, 1979, p. 28-30 ; l'original grec a été conservé dans le *Panarion* d'Épiphane ; cf. le commentaire du texte, SC 263, p. 116-49 ; voir aussi Tertullien, *Testimonium de anima* 12 ; Hippolyte, *Refutatio* x,13).

De cette première *syzygie* (premier couple) dérive la constitution entière du *Plèrôme* valentinien, et donc sa cosmogonie ; cf. H. Jonas, *La Religion gnostique* (adaptation franç. de *The Gnostic Religion,* Boston, 1958 ; éd. révisée 1970), p. 236-58. Sur les occurrences du terme « silence » dans les écrits de Nag Hammadi, voir *The Nag Hammadi Library in English,* 2e éd., Leyde, 1984, *Index,* p. 490.

4° *Dans la tradition musulmane,* le centième « Nom de Dieu » est « le nom ineffable », qui ne peut être prié que dans le silence et par les seuls à qui Dieu le communique (cf. DS, t. 11, col. 409). Les mystiques ont exploité cette tradition.

Rûmî (1207-1247) conseille à son disciple : « Ferme tes lèvres et ouvre ton cœur : c'est de cette façon que tu pourras parler aux âmes » (*Odes mystiques,* 110 ; trad. franç., Paris, 1973, p. 94). « Garde le silence afin d'entendre ce que Dieu t'inspire » (234, p. 136). « Silence !

il ne sied pas de crier au sein de l'océan – car le plongeur est celui qui économise son souffle » (565, p. 193). « Tant que tu es silencieux, Sa parole est ta parole » (*Dîwân,* cité par E. de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam,* Paris, 1972, p. 289). Et Rûmî cite le Prophète : « Celui qui connaît Dieu, la parole lui manque » (dans ses *Mathnawi* II, 3013 svv ; cf. *ibid.,* p. 54).

Hudjwîrî, mystique iranien († vers 1072/77), dans son ouvrage Kashf-ul-Mahdjûb, affirme : « Le silence est plus élevé que la parole, car le silence est un signe de contemplation, tandis que la parole est un signe de témoignage oculaire » (cité *ibid.,* p. 121).

Aṭṭar, mystique persan mort vers 1230, recommande le silence de la soumission devant les commandements de Dieu :

« Sous l'ordre (divin) il faut courber l'échine. Il n'est d'autre remède que la patience et le silence. Tous il faut nous taire, nous n'avons pas le choix ; nul n'est assez hardi pour pousser un soupir » (*Le livre des secrets,* Paris, 1985, p. 31).

Aṭṭar donne en exemple Jésus, Parole née d'une manière virginale : « Il faut laisser à la langue une parole semblable à Jésus, qui reste vierge, à l'instar de Marie quand elle accouche » (*ibid.,* p. 230 ; d'après le *Coran* XIX,26, le vœu de silence de Marie lui permet de concevoir et d'engendrer la Parole). Aṭṭar rapporte encore la réponse d'un mandarin chinois au sage persan qui l'interrogeait sur la Vérité : « En réalité la Vérité se divise en dix chapitres. Je t'en dirai plus si tu es attentif : peu parler compose le premier ; se taire compose les neuf autres » (p. 120). On peut en rapprocher la réflexion musicale de Lao Tseu : « le son le plus fort est silencieux ».

Eléazar Rokéah de Worms, kabbaliste juif du 13e siècle, affirme : « Dieu est silence » (cité par A. Neher, *L'exil de la parole,* p. 15).

Les dévots, même hors du christianisme, n'ont donc pas tous « rabâché à la manière des païens » (cf. *Mt.* 6,7). Il s'est trouvé parmi eux des hommes de silence.

2. Dans la Bible. – 1° Le *silence de Dieu* fait souvent l'objet de la plainte des psalmistes : « O Dieu, ne reste pas muet, plus de repos, plus de silence, ô Dieu » (*Ps.* 83,2 ; trad. Bible de Jérusalem ; cf. *Ps.* 28,1 ; 35,22 ; 39,13 ; 50,3 ; 109,1). C'est aussi le scandale de Job (30,30) et d'Habaquq (1,13). Maxime le Confesseur appelle *aphthegxia* ce « mutisme divin » (*Quaestiones ad Thalassium,* introd., PG 90, 248b ; CCG 7, 1980, p. 21). Le silence du Père sera particulièrement oppressant dans l'agonie de son Fils à Gethsémani et sur la Croix.

On a remarqué que le silence de Dieu n'est souvent que la surdité de l'homme : « On perd la foi, dit-on, parce que Dieu se tait. C'est au contraire parce qu'on a perdu la foi qu'on ne peut plus l'entendre et qu'on ne veut plus l'écouter » (Pierre Blanchard, *Jacob et l'Ange,* coll. *Études Carmélitaines,* 1957, p. 87).

2° *Le silence de l'homme.* – 1) La Bible invite souvent l'homme à un *silence d'écoute* devant Dieu. Ainsi le serviteur d'Abraham pour discerner si Rébecca est bien l'épouse destinée à Isaac : « L'homme la considérait en silence, se demandant si le Seigneur l'avait ou non mené au but » (*Gen.* 24,12-21). Le petit Samuel, réveillé par trois fois, déclare : « Parle Seigneur, ton serviteur écoute » (1 *Sam.* 3,10). A la proposition de Dieu : « demande ce que tu veux », Salomon répond : « Donne moi, Seigneur, un cœur qui écoute » (1 *Rois* 3,9 ; cf. Bible de Jér., note ; art. de Sr Jeanne d'Arc, VS, t. 92, 1955, p. 149-58). Élie perçoit Dieu non dans le bruit de l'ouragan mais dans le murmure d'un vent léger (1 *Rois* 19,11-12). « Il est bon d'attendre en silence le salut du Seigneur » (*Lam.* 3,26) ; cf. *Soph.* 1,7).

Les psalmistes se tiennent en silence devant Dieu (*Ps.* 37,7, trad. Podechard ; 45,11 ; 66,2 ; 131,2). Selon le texte massorétique, *Ps.* 65,2 doit se traduire : « Pour toi, le silence est louange » (Bible de Jér., note) ; traduction passée dans certaines bibles latines : « Tibi silentium laus » (cf. I. Cecchetti, p. 560-70).

Les prophètes appellent la terre entière au silence devant Dieu : *Is.* 41,1 ; *Hab.* 2,20 ; *Zach.* 2,17.

Dans le Nouveau Testament, le Père invite lui-même à écouter son Fils (*Luc* 9,36) et Marie, sœur de Lazare, « assise auprès du Seigneur, écoutait sa parole » (*Luc* 10,38).

2) Un *silence de prudence* est souvent recommandé par les livres sapientiaux. « Abondance de paroles ne va pas sans faute ; qui retient ses lèvres est prudent » (*Prov.* 10,19). « L'homme avisé se tait » (11,12). « Même l'insensé, s'il se tait, passe pour sage » (17,27). « Un temps pour se taire et un temps pour parler » (*Qoh.* 3,7). « Ne te presse pas de parler » (5,1). « Le sage sait se taire jusqu'au bon moment, mais le bavard et l'insensé manquent l'occasion (*Sir.* 20,7 ; et tout le passage 20,1-7). Job, après avoir rappelé au silence ses amis importuns (13,5.13), se tait lui-même après le discours de Dieu : « J'ai parlé à la légère : que te répliquerai-je ? Je mettrai plutôt ma main sur ma bouche... » (40,4).

3° *Le silence du Christ* se remarque d'abord dans sa vie cachée, mise à part sa réponse à Marie lors de sa « fugue » au temple (*Luc* 2,49). Après sa vie publique, il entre à nouveau en silence au cours de sa Passion, réalisant la prophétie du serviteur souffrant : « Maltraité,... il n'ouvrait pas la bouche. Comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche » (*Is.* 53,7). Jésus se tait devant le Grand Prêtre (*Mt.* 26,62-63 ; *Marc* 14,61), devant Hérode (*Luc* 23,9) et, finalement, devant Pilate (*Mt.* 27,14 ; *Jean* 19,9). Ce n'est pas un silence de mépris à l'égard des autorités religieuses ou politiques, mais un silence de conformité à sa vocation de Messie souffrant.

4° *Le silence de Marie.* – Les évangiles n'ont conservé ses paroles qu'en quatre occasions : l'Annonciation (*Luc* 1,34.38), la Visitation (1,46-55), la retrouvaille de Jésus (2,48), Cana (*Jean* 2,3.5). Ailleurs elle se tait, « conservant et méditant en son cœur » tous les événements qu'elle vivait (*Luc* 2,19.51) ; elle se taît encore au pied de la croix, au Cénacle lors de la descente de l'Esprit et aux commencements de l'Église.

Les Épîtres pastorales, sans doute selon l'esprit du temps, recommandent le silence aux femmes (1 *Tim.* 2,11-12). Certaines cependant jouent un rôle non négligeable, au moins en offrant aux apôtres l'hospitalité dans leur maison : Marie, mère de Marc (*Actes* 12,12), Lydie (15,14-15), Prisca ou Priscilla (18,1 ; *Rom.* 16,3), la diaconesse Phébée (*Rom.* 16,1).

3. La tradition patristique. – Chez les Pères, le silence n'est pas un thème fondamental ; il occupe néanmoins une place relativement importante, en relation avec le « mystère » divin, ou encore comme exigence ascétique.

1° *Pères grecs.* – Pour Ignace d'Antioche († 110-117), le silence est lié au mystère de Dieu, du Christ et de l'Église (cf. H.U. von Balthasar, *Wort und Schweigen,* p. 139-40) :

« Il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe sorti du silence » (*apo sigès* ; *Magn.* 8,2 ; SC 10 bis, 4e éd., 1969, p. 86). Le ms et l'ancienne version latine lisent « non sorti » ; mais la négation semble avoir été introduite postérieurement pour contredire la doctrine valentinienne (cf. *supra*) ; la version arménienne et une citation syriaque de Sévère d'Antioche suppriment cette négation, témoignant ainsi du texte originel (cf. p. 86, n. 4).

L'incarnation du Fils et sa mort rédemptrice s'accomplissent dans un silence qui les cache au diable ; le texte est célèbre :

« Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur : trois mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence (*hèsychia*) de Dieu » (*Éphés.* 19.1 ; p. 75). Révélation du Père, le Christ agit lui-même dans le silence, au-delà de sa parole ; aussi, pour le percevoir, faut-il se taire à son exemple : « Mieux vaut se taire et être que parler sans être... Il n'y a donc qu'un seul maître, celui qui ' a dit et tout a été fait ', et les choses qu'il a faites dans le silence (*sigôn*) sont dignes de son Père. Celui qui possède en vérité la parole de Jésus peut entendre même son silence (*hèsychia*), afin d'être parfait, afin d'agir par sa parole et de se faire connaître par son silence (*sigâi*) » (*Éphés.* 15, 1-2, p. 70).

Puisque le Christ se révèle d'autant mieux qu'il reste près du Père, Ignace lui-même souhaite le martyre plutôt que la vie, afin d'être reconnu comme chrétien : « Rien de ce qui est visible n'est bon. Car notre Dieu, Jésus-Christ, étant en son Père, se fait voir davantage. Car ce n'est pas une œuvre de persuasion que le christianisme (*ho christianismos*), mais une œuvre de Puissance, quand il est haï du monde » (*Rom.* 3,2, p. 111).

Ce qu'Ignace dit de lui-même vaut pour toute l'Église et d'abord pour l'évêque : « Plus on voit l'évêque garder le silence (*sigônta*), plus il faut le révérer... Il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même » (*Éphés.* 6,1, p. 62) ; ainsi l'évêque de Philadelphie : « par son silence, il peut plus que les vains discoureurs » (*Philad.* 1,1, p. 120). L'unité de tous les chrétiens autour de l'évêque et des presbytres est le signe, à la fois visible et intérieur, de l'unité dans le Christ et le Père : « Tous accourez pour vous réunir comme en seul temple de Dieu, ... autour de l'unique Jésus-Christ, qui est sorti du Père unique, qui était unique en lui et qui est retourné vers lui l'unique » (*Magn.* 7,1-2, p. 84-86) ; cf. DS, t. 7, col. 1258-62.

Selon Grégoire de Nazianze † 390, le silence est supérieur au désert et au jeûne : « Toi, tu cherches le désert et le jeûne, moi le silence » (*Ep.* 3, PG 37, 209a). Dans un hymne pour le jour de Pâques, mettant fin au silence absolu qu'il s'était imposé durant le carême, il chante le Verbe ressuscité : « Aujourd'hui je fais entendre ma voix ; j'ouvre mes lèvres que le silence tenait closes et tu trouves en moi une cithare prête à te chanter. J'ai sacrifié intérieurement mon intelligence à l'Intelligence, mon verbe au Verbe » (II,1,38, vers 49-51 ; PG 37,1329a ; trad. P. Gallay, *S. Gr. de N.*, Paris, 1959, p. 33). Plus qu'une ascèse ou une discipline, le silence est « un don de Dieu aux hommes » (*Oratio* 32,14 ; PG 36, 190c).

L'*Hymne à Dieu* (1,1,29 ; PG 37,507-08) n'est pas de Grégoire ; il est aussi attribué à Proclus, mais semble plutôt un résumé poétique du *De divinis nominibus* pseudo-dionysien (ch. 1) ; cf. DS, t. 11, col. 408 et CPG 2,3034. Il a été adopté dans le nouveau *Livre des Heures* (office des lectures, 1er et 3e mercredi). Le thème est l'ineffabilité de Dieu.

Une homélie pour le Samedi-saint chante le silence qui convient à ce jour : « Un grand silence règne aujourd'hui sur la terre, Un grand silence et une grande solitude. Un grand silence parce que le Roi dort... et qu'il a réveillé ceux qui dormaient depuis des siècles » (PG 43,440). L'auteur de ce recueil d'homélies (PG 43,427-508) n'est pas saint Épiphane, mais peut-être un homonyme de Chypre ; cf. Ds, t. 4, col. 261-62 et CPG 2,3768, qui signale les versions syriaque, copte etc.

Voir aussi Synésios de Cyrène, *Hymne* 2(4),80-84, éd. N. Terzaghi, Rome, 1939, p. 29 = PG 66,1605 ; *Hymne* 5(2),63-65, p. 46 = PG 66,1593 ; cf. S. Vollenweider (p. 41-50), sur *Hymne* 1,72-94, avec références à des textes d'autres auteurs.

C'est surtout le Pseudo-Denys (fin 5e-début 6e s.) qui développera, dans une ligne néoplatonicienne, la dimension mystique du silence : « La simplicité, l'absoluité, l'immutabilité des mystères de la science de Dieu (*theologias*) paraissent dans la ténèbre supralumineuse du silence initiateur des secrets (*kryphiomystou sigès gnophon*) » (*Théologie mystique* 1, PG 3,997ab). A la limite, le silence devient la seule manière d'atteindre Dieu : « Maintenant que nous allons pénétrer dans la ténèbre qui est au-delà de l'intellect, il ne s'agira même plus de concision, mais d'une cessation totale de parole et de pensée. Là où notre discours descendait du supérieur à l'inférieur, à mesure qu'il s'éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure que nous approchons du sommet, son volume se rétrécira. Au terme dernier de l'ascension il sera totalement muet et s'unira pleinement à l'Ineffable » (*ibid.* 3,1033c).

2° *Les Pères latins.* – Pour Jérôme, le moine se reconnaît à son silence : « monachum se esse non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo noverit » (*Ep.* 50,4). Pour Ambroise, la fermeté de l'âme est nécessaire « pour conserver le mystère du Roi éternel » ; le bavard ressemble à un bassin lézardé, « incapable de conserver la parole reçue » (*In Ps.* 118, s. 4,17 ; PL 15,1246).

Augustin affirme qu'on doit mettre sa joie à écouter Dieu dans le silence, tandis que parler est affaire de nécessité extérieure : « gaudium autem taciturnitatis habeat in voluntate... ; necessitas tibi sit in locutione tua » (*In Ps.* 139,15). La vraie prière est celle du cœur, dans le silence : « Multi silentes corde clamaverunt... Si ergo clamas, clama intus, ubi audit Deus » (*In Ps.* 30, s. 3,10 ; cf. *In Ps.* 141,1 ; *Sermo* 91,3).

S'il ne fallait pas parler, pour répondre aux objections des ariens, le silence serait la meilleure attitude face au mystère de la génération éternelle du Verbe, car il s'agit de l'Ineffable : « Et quid facimus nos ? Silebimus ? Utinam liceret. Forsitan enim silendo aliquid dignum de ineffabili cogitaretur... Ineffabilis est autem Deus » (*S.* 117,5,7).

Augustin connaît cependant une autre manière de célébrer l'ineffabilité divine ; c'est la *jubilation*, où l'on répète des syllabes dénuées de sens, faute de trouver les mots adéquats ; cf. DS, t. 8, col. 1472-73. Dans les *Confessions*, la contemplation d'Ostie, en compagnie de Monique, est une montée d'ordre mystique qui impose silence successivement à la chair, à la terre et aux cieux, à l'âme même, pour écouter le Verbe de Dieu, au-delà des paroles : « Sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat... ut audiamus Verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli..., sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus » (IX,10,25).

Grégoire le Grand, commente ainsi *Qoh.* 3,7 : « non loquendo tacere, sed tacendo debemus loqui discere » (*Hom. in Hiez.* XI,3, PL 76,907b = CCL 142, p. 170). Il reprend une comparaison semblable à celle d'Ambroise pour montrer que l'âme doit se recueillir afin de « s'élever vers le ciel » : « Toutes les fois en effet que, par de vaines paroles, elle rompt la discipline de son silence, l'âme s'écoule hors d'elle-même comme par autant de ruisseaux. S'ensuit de là, pour elle, une incapacité de revenir à la connaissance : car, répandue partout par le bavardage, elle s'exclut elle-même de l'entretien secret de la méditation » (*Regula pastoralis* III,14, PL 77,73 ; cf. *Moralia* II,48 ; VIII,59 ; XXII,16 ; XXX,16).

4. LA TRADITION MONASTIQUE. – 1° *Les Pères du désert* insistent sur la pratique ascétique du silence.

Évagre y voit une disposition préalable à la prière : « Que ta langue ne prononce aucune parole quand tu vas te mettre en prière » (fragm. syriaque, éd. et trad. I. Hausherr, OC, t. 30/3, 1933, p. 150). La consigne d'Arsène est caractéristique : « Fuis, tais-toi, reste dans le recueillement » (*Apophtegmes. Collection alphabétique,* trad. L. Regnault, Solesmes, 1981, p. 23 ; pour le grec, voir PG 65). Sisoès définit la *xeniteia* comme le fait de « dominer sa propre bouche » (p. 313 ; cf. Tithoès = Sisoès, p. 312). Poemen affirme : « Si tu es silencieux, en quelque lieu que tu seras tu trouveras le repos » (p. 240). Agathon avait gardé trois ans des cailloux dans sa bouche, non pour devenir orateur comme Démosthène, mais pour apprendre à se taire (p. 27).

Les Pères du désert gardent le silence avec une rigueur qui peut paraître impolitesse à l'égard du visiteur, mais ils ont une raison profonde. Pambo reçoit sans dire un mot le patriarche Théophile ; il s'en explique « S'il n'est pas édifié par mon silence, il ne sera pas édifié non plus par ma parole » (p. 117). Il garde le silence tant qu'il n'a pas reçu de Dieu une parole de salut. Questionné par plusieurs frères, il fait attendre la réponse quatre jours ; ses compagnons en donnent la raison : « Il ne parle pas facilement tant que Dieu ne lui donne pas d'assurance » (p. 262). Et lui-même déclare : « Par la grâce de Dieu, je ne me suis jamais repenti d'une parole que j'aurais dite » (p. 263). Citant une sentence de Simonide (cf. Plutarque, *De garrulitate* 33), Arsène dit de son côté : « Je me suis souvent repenti d'avoir parlé, de m'être tu, jamais ! » (p. 35).

Cependant le silence n'est pas une fin en soi ; il est subordonné à l'amour de Dieu et du prochain. Poemen dit en effet : « Celui qui parle pour l'amour de Dieu fait bien. Celui qui se tait pour l'amour de Dieu fait bien aussi » (p. 253). Et encore : « Il y a un homme qui paraît se taire, et son cœur condamne les autres ; un tel homme parle sans cesse. Au contraire, il en est un autre qui parle du matin au soir, et qui pourtant garde le silence, parce qu'il ne dit rien qui n'ait une utilité spirituelle » (p. 229).

Pour le Pseudo-Macaire, « nous ne devons pas réduire notre prière à une pratique corporelle, crier ou garder le silence ». Ce qui importe, selon lui, c'est d'être attentif à Dieu dans l'attente de sa visite (*Die 50 geistlichen Homilien* 33,1 ; éd. H. Dörries..., Berlin, 1964, p. 258 = PG 34,741).

2° *Les moines grecs.* – Selon Basile de Césarée, « l'opportunité du silence (*sigè*) dépend des circonstances et des personnes » (*Regulae brevius tractatae* 208, PG 31,1221a). Mais l'exercice du silence (*siôpè*) s'impose aux « nouveaux venus » ; ils montrent ainsi la maîtrise d'eux-mêmes en maîtrisant leur langue ; ils apprennent des plus âgés comment interroger et répondre, le ton de la voix, le moment opportun, les termes familiers « à ceux qui vivent dans la piété ». « Le silence permet d'oublier les habitudes anciennes... et donne le temps de s'instruire des bonnes » (*Reg. fusius...,* 13, PG 31,949b).

Diadoque de Photicé († avant 486) compare le bavard à celui qui laisse ouverte la porte d'un bain et en fait perdre la chaleur : « De même, quand l'âme cède à l'envie de beaucoup parler, même si tout ce qu'elle dit est bon, elle dissipe son recueillement par la porte de la voix » (*Cent chapitres* 60, trad. É. des Places, SC 5 ter, 1966, p. 130). Il décrit ensuite l'abandon de Dieu par l'âme ; la « désolation éducative » qui en découle a pour but de ramener à l'humilité : « Aussitôt elle amène au cœur la crainte de Dieu, les larmes de l'aveu et un grand désir du beau silence (*kallistès siôpès*) » (p. 147). Barsanuphe de Gaza affirme la primauté du silence sur la « théologie » : « Si tu te vois près de parler de Dieu (*theologoûnta*), sache que le silence est plus admirable et plus glorieux que cette parole » (*Barsanuphios and John, Questions and Answers,* éd. D.J. Chitty, PO 31/3, 1966, p. 492).

Philoxène de Mabboug † 523 écrit à un juif converti : « Le silence matériel introduit au silence spirituel, et le silence spirituel fait monter l'homme jusqu'à vivre en Dieu... A celui qui a expérimenté le Christ lui-même, le silence est plus cher que toute chose » (trad. dans *Orient Syrien,* t. 6, 1961, p. 45).

Jean Climaque, moine du Sinaï (1re moitié 7e siècle), traite « du bavardage et du silence » au 11e degré de son *Échelle* (*climax*). Il proclame longuement les vertus du silence :

« Le silence (*siôpè,* féminin en grec) avec connaissance est la mère de la prière, la délivrance de la captivité, la préservation du feu, le surveillant des pensées (*logismoi*), le guetteur des ennemis,... le compagnon de l'hèsychia, l'adversaire du désir d'enseigner, l'auxiliaire de la connaissance, l'artisan de la contemplation, un progrès invisible et une ascension secrète... L'ami du silence s'approche de Dieu, et en s'entretenant avec lui dans le secret, il reçoit sa lumière » (XI,3 et 5, PG 88,882bc ; trad. Pl. Deseille, *L'Échelle sainte,* coll. Spiritualité orientale 24, Bellefontaine, 1978, p. 142-43).

Isaac de Ninive, moine nestorien de la fin du 7e s. (cf. DS, t. 7, col. 2041-54), parle souvent du silence dans le *De perfectione religiosa.*

Éd. du texte syriaque par P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1909 ; trad. angl. A.J. Wensinck, Amsterdam, 1923 et Wiesbaden 1967 ; la trad. franç. de J. Touraille, Paris, 1981 suit la trad. grecque du 9e siècle éditée seulement à Leipzig en 1770 où l'ordre des *logoi* est différent ; nous suivons la trad. de Wensinck, en renvoyant aux pages de la trad. franç., qui est souvent différente et moins complète.

« Le silence vient soit de la gloriole humaine, soit d'un zèle fervent de la vertu, soit d'une action de Dieu au-dedans qui attire à lui l'intelligence. Qui est privé de ces deux dernières causes souffrira fatalement de la première » (38, p. 194-95 ; absent dans trad. franç.). Isaac décrit le passage du silence ascétique au silence mystique : « Aime le silence plus que toutes choses ; il

t'apporte un fruit que la langue est impuissante à décrire. D'abord, c'est nous qui nous contraignons à nous taire. Ensuite de notre silence naît quelque chose qui nous attire au silence. Que Dieu te donne de percevoir ce qui naît du silence. Si tu commences par cette discipline, je ne sais quelle lumière va jaillir par lui sur toi » (65, p. 302 ; trad. franç. 34, p. 213). Le silence peut s'imposer soudainement au cours de la prière, et c'est le signe que l'on entre dans l'*hèsychia* : « Quand tu accomplis ta liturgie avec diligence, autant que possible sans distraction, si les mots s'arrêtent soudain de ta bouche, si un silence s'impose à ton âme, et si ce phénomène se répète souvent, alors sache que tu entres dans l'*hèsychia* et que ce simple commencement va s'accroître » (69, p. 321-22 ; trad. franç. 12, p. 107-8).

La prière continuelle, qui est toujours un don de l'Esprit, devient alors silence : « Le silence d'un homme pacifié est prière, dit un homme revêtu du Christ. Ses décisions sont l'effet d'impulsions divines. Les mouvements d'un esprit pur sont des voix paisibles, avec lesquelles il chante secrètement des psaumes à l'Un Invisible » (35, p. 174).

Finalement, « le silence est le mystère du monde à venir ; la parole est l'organe du monde présent... Par son silence continuel et son jeûne, l'homme discerne que, dans cet état caché, il est sans cesse occupé au service de Dieu. Par ces mystères, par ces vertus invisibles, est accompli le service de l'Être qui gouverne le monde » (66, p. 315 ; cf. trad. franç., *Lettre* 3, p. 461).

3° *Les moines latins.* – 1) La Règle de saint Benoît consacre au silence le ch. 6 (De taciturnitate), où Benoît, citant les Psaumes et les Proverbes, recommande le silence aux disciples pour eux-mêmes et entre eux. Il en est aussi parlé en divers points de la Règle : silence de la nuit (ch. 42), au réfectoire (ch. 38), à l'égard des hôtes (ch. 53). Cette insistance n'est pas seulement inspirée par le bon ordre, mais aussi pour préserver un climat favorable à la prière. Le silence n'est pour Benoît, qu'un aspect de la garde des sens. Il est la chasteté des lèvres, la victoire de la vie intérieure sur les mouvements désordonnés de la langue, l'expression de la spiritualité du corps tout entier. Rufin d'Aquilée avait déjà noté que les moines d'Égypte habitent des cellules dispersées « afin que, cherchant les réalités divines dans la paix du silence et l'attention de l'esprit, aucune voix..., aucun entretien oiseux ne les troublent » (*Historia monachorum in Aegypto*, prol., PL 21,390).

2) *Silence et mystique.* – Une tradition spirituelle déjà sensible chez les Grecs, cf. *supra*, qui déborde parfois le monachisme, fait du silence une condition ou un accompagnement de la vie mystique. Eucher de Lyon † 449/50 affirme : « J'appellerais volontiers le désert un temple sans limite de notre Dieu, car Celui que nous savons avec certitude habiter dans le silence, nous devons croire aussi qu'il se réjouit dans la solitude » (*De laude eremi*, 3, PL 50, 702d ; trad. L. Cristiani, Paris, 1950, p. 69). Guigues I le chartreux † 1136 cite *Lam.* 3,28 : « sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se supra se » et assure que ce verset exprime « presque tout ce qu'il y a de meilleur dans notre vie : le repos et la solitude, le silence et le désir ardent des biens célestes » (*Coutumes de Chartreuse* 80,7, SC 313, 1984, p. 291). Guigues II † 1193 cite le même verset et ajoute : « Qui n'est pas solitaire ne peut être silencieux ; qui ne fait pas silence ne peut entendre Celui qui parle... Que la terre de mon âme se taise en votre présence, Seigneur, afin que j'entende ce que dit en moi le Seigneur mon Dieu. Car les paroles que vous murmurez ne peuvent être entendues que dans un profond silence » (*Méditation* I, SC 163, 1970, p. 129).

Dans sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (chartreux), Guillaume de Saint-Thierry † 1148 assure que « l'homme aimé de Dieu » perçoit de temps à autre « quelque reflet du visage de Dieu », ce qui « l'enflamme du désir de posséder la lumière de l'éternité ». « Et pour lui donner de saisir, de quelque façon, ce qui lui manque, il n'est pas rare que la grâce vienne frapper comme en passant le sens de celui qui aime, l'arrache à soi, l'emporte au sein du séjour éternel, loin des bruits du monde et vers les joies du silence (*ad gaudia silentii*) » (n. 268-269 ; éd. et trad. J. Déchanet, SC 223, 1975, p. 358-61).

Une lettre du cistercien Adam de Perseigne † 1221, adressée à J., archidiacre de Bellesme (Orne), est une longue méditation mystique sur les Trois Personnes divines en relation avec le silence (*Ep.* 29, PL 211, 687-91). Retenons au moins ce passage, qui annonce la maxime de Jean de la Croix sur « l'unique Parole du Père, dite dans un silence éternel » (*Dichos de luz y amor* 97) : « Verbi hujus ineffabilis generatio sola est creaturae rationalis eruditio, cui sola spiritualis infantia eo exhibet reverentiam debitae audientiae quo feriatam custodit innocentiam in silentio et quiete. Semper loquibur nobis Pater, dum semper Verbum ineffabile generat, et ad aeternum ejus eloquium continuum debet creatura silentium » (688ab).

Maître Eckhart † 1327/28 parle dans le même sens, au début du *Sermon* 19, *Sta in porta domus Domini* : « Le Père céleste prononce une Parole et la prononce éternellement, et dans cette Parole il consume toute sa puissance, il exprime toute sa nature divine, absolument, et toutes les créatures. La Parole gît cachée dans l'âme, en sorte qu'on ne la connaît ni ne l'entend, à moins qu'on ne lui permette d'être perçue dans la profondeur ; auparavant elle n'est pas entendue ; bien plutôt, il faut que toute voix et tous bruits disparaissent, il faut qu'un calme limpide soit présent, un silence ». Un peu plus loin : « Dans le silence et le repos..., Dieu parle dans l'âme et s'exprime totalement dans l'âme » (*Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, t. 1, Paris, 1974, p. 166, 167).

Cf. encore Pierre Damien, *Ep.* 130 (à l'impératrice Agnès), PL 144, 444b ; Ives (2e moitié 12e s. ?), *Épître à Séverin sur la Charité*, éd. et trad. G. Dumeige, Paris, 1955, p. 82-83.

L'auteur de l'*Imitatio Christi* constate : « Il est plus facile de se taire tout à fait que de parler sans excès... Nul ne parle avec sûreté, sinon celui qui se tait volontiers » (I,20,2). Mais ce « silence ascétique » conduit ici encore au « silence mystique » : « Dans le silence et le repos, l'âme dévote progresse et elle apprend les secrets des Écritures. Là elle trouve la source des larmes, par lesquelles elle se lave et purifie jour et nuit, afin de devenir d'autant plus familière avec son Créateur qu'elle vit plus loin de tout tumulte mondain » (I,20,6).

Conclusion : *Silence et Révélation.* – On peut distinguer trois aspects du rapport entre le silence et la Révélation.

1) *Le Silence de Dieu est la source de la Parole révélatrice.* Ce Silence au cœur de la Trinité doit évidemment être compris comme un silence de plé-

nitude, celui des relations intimes entre Père, Fils et Esprit (cf. *Jean* 1,1-2 ; 16-13). De ce silence vient la Parole qui se fait chair (1,14), qui communique les paroles du Père (17,8), diffusées ensuite par les apôtres. La doxologie finale de l'Épître aux Romains est significative : « A Celui qui a le pouvoir de vous affermir conformément à l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus-Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence (*sesigèmenou*) aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté..., à lui soit la gloire » (*Rom.* 16,25-27 ; cf. *Col.* 1,26 ; *Éph.* 3,5-8). Ignace d'Antioche fait écho aux paroles de Paul en parlant de « Jésus Christ, Verbe sorti du silence » (cf. *supra*), et cet écho se répercute à travers Pères et moines jusqu'à Adam de Perseigne et Maître Eckhart.

2) *Le silence de l'homme permet seul de saisir la richesse de la Parole révélatrice.* C'est ce que montrent les textes cités sur le silence mystique. Dieu en lui-même est ineffable ; mais l'homme peut s'approcher par grâce de son mystère et en percevoir quelques reflets. C'est ce que dit déjà saint Paul en parlant de son « ravissement au troisième ciel », où il entend des « paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire » (2 *Cor.* 12,4), ce que répète Ignace d'Antioche (« celui qui possède en vérité la parole de Jésus peut entendre même son silence »), et que nous avons retrouvé chez Augustin, le Pseudo-Denys, les deux Guigues, Guillaume de Saint-Thierry.

3) *La communication par l'homme de la Révélation exige à la fois le silence et la parole.* Saint Paul ne peut que taire les « paroles ineffables ». Dans l'Église des premiers siècles, il sera interdit (discipline de l'arcane, pratiquée encore au temps d'Augustin) de révéler aux non-chrétiens les mystères de la foi, et même le sens des célébrations liturgiques qui les expriment. L'initiation donnée aux nouveaux baptisés, aux fidèles, les ouvrages destinés au grand public en restent aux lignes générales.

Jean Chrysostome, en parlant de l'Eucharistie, affirme : « Là où sont les mystères, il faut beaucoup de silence (*sigè*) » (*De Baptismo Christi*, PG 49,372) ; Origène parle de même « des dogmes à garder en silence » (*Scholia in Cantica* 4,3 ; PG 17,272a).

Pourtant Paul sait qu'il doit évangéliser : « Malheur à moi si je n'évangélise pas ! » Mais, s'il le fait, ce n'est pas pour sa propre gloire ; c'est par une nécessité qui s'impose à lui intérieurement (1 *Cor.* 9,16). La parole évangélisatrice est nécessaire, mais elle a d'autant plus d'effet qu'elle procède d'une conscience nette du mystère qui la déborde ; le silence qui permet cette conscience précède toujours la parole, et la parole elle-même invite au silence pour qu'elle soit perçue dans son véritable sens.

Le vrai mystique, parce qu'il est humble, n'est pas porté à faire étalage de son expérience ; plus volontiers, il « garde le secret du roi » (cf. *Tobie* 12,7). S'il parle, c'est pour mettre son charisme au service de ses frères, et il laisse entendre qu'il est lui-même dépassé par ce que l'Esprit lui donne d'éprouver. Le théologien, lui, parle par fonction, mais il sait aussi qu'il n'atteint pas une pleine « intelligence de la foi » et qu'il n'en peut donner qu'une approche. Augustin le dit nettement à ses auditeurs : « Nous parlons de Dieu. Quoi d'étonnant si tu ne comprends pas ? Car, si tu comprends, ce n'est pas Dieu. Que l'humble confession de l'ignorance soit plus grande que la profession téméraire du savoir ! » (*S.* 117,3,5).

Religions. Philosophie, Littérature. – O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919. – J. Souilhé, *Le silence mystique*, RAM, t. 4, 1923, p. 128-40. – G. Mensching, *Das heilige Schweigen. Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1926 (cf. RGG, t. 5, col. 1605-6). – A.B. Greene, *The Philosophy of Silence*, New York, 1940. – L. Heilmann, *Silere – Tacere*, dans *Quaderni Istit. Glottologia*, t. 1, 1955/56, p. 5-16. – V. Roloff, *Reden und Schweigen. Zur Tradition und Geschichte eines mittelalterlichen Themas in der französischen Literatur*, Munich, 1973. – U. Ruberg, *Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters*, Munich, 1978.

Bible. – L. Boros, *Der anwesende Gott*, Olten-Fribourg, 1964, p. 197-217. – VTB, 1970, col. 1237-38 (A. Ridouard). – A, Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970. – J. Delgado, *El silencio, lenguaje revelador del misterio de Cristo en el evangelio de s. Marcos*, dans *Ecclesiastica Xaveriana*, t. 24, 1974, p. 133-211.

Pères de l'Église. – H. Chadwick, *The Silence of Bishops in Ignatius*, dans *Harvard theol. Review*, t. 43, 1950, p. 169-72. – W. Bieder, *Zur Deutung des christlichen Schweigens bei I. von A.* dans *Theologische Zeitschrift*, t. 12, 1956, p. 28-43. – R. Mortley, *The Theme of Silence in Clement of Alex.*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 24, 1973, p. 197-202. – S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*, Göttingen, 1985, p. 41-50. – V. Capanaga, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*, dans *Augustinus*, t. 9, 1964, p. 211-49 (= Studia Patristica IX, TU 94, 1966, p. 359-92).

Tradition monastique. – P. Salmon, *Le silence religieux. Pratique et théorie*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 11-57. – Marie-Bruno, *Le silence monastique dans la tradition cistercienne*, 2e éd., Besançon, 1954. – J. Leclercq, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au M. A.* = *Studia anselmiana* 51, Rome, 1953, p. 70-76, 102-14 ; *Silence et parole*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 45, 1983, p. 185-98. – A. Wathen, *The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict*, Washington, 1973. – Daniel-Ange, *Les Feux du désert. Solitudes. Silences*, Andenne, 1975. – E. Latteur, *Silence du Christ et silence monastique*, dans *Coll. cisterc.*, t. 38, 1976, p. 3-21. – *Il silenzio nei Padri del deserto*, éd. M. Balduini, Vicence, 1987.

Silence et Révélation. – I. Cecchetti, « *Tibi silentium laus* », dans *Miscellanea Liturgica... L.C. Mohlberg*, t. 2, Rome, 1949, p. 521-70. – H.U. von Balthasar, *Wort und Schweigen*, dans *Verbum caro*, Einsiedeln, 1960, p. 135-55.

DES, t. 2, 1976, p. 1720-23 (Giovanna della Croce).

Pierre MIQUEL.

II. DES RHÉNANS AU 18e SIÈCLE

« Silence » est un concept analogique. Au sens obvie ce mot désigne l'absence de bruit physique et spécialement de paroles. Il y a lieu de distinguer le silence qu'on pourrait dire actif, qu'on garde en se taisant et en faisant taire la radio, et le silence qu'on pourrait dire passif, qui entoure sans qu'on l'ait procuré. Ils prennent une signification religieuse dans la mesure où ils permettent une relation renouvelée avec Dieu : « Le silence sert pour parler à Dieu ; c'est dans le silence qu'il communique ses grâces ; il ne nous parle point hors du silence ; car les paroles de Dieu ne se mêlent point avec les paroles et le tumulte des hommes » (Vincent de Paul, *Correspondance, entretiens...*, éd. P. Coste, t. 10, Paris, 1923, p. 96). Le tumulte et les paroles se prolongent dans le cœur de l'homme, le silence physique, extérieur, ne suffit pas à l'écoute de Dieu. Il appelle aussi un silence intérieur, dit souvent silence spirituel, qui retiendra plus longtemps notre attention. On y distinguera aussi activité et passivité.

Cet article envisage successivement le silence extérieur, actif ou subi ; – le silence spirituel : une première section esquisse en son développement historique le thème du « silence mystique », et la seconde section dégage de manière plus synthétique quelques constantes qui se manifestent dans les diverses présentations de ce thème.

1. **Le silence extérieur.** – 1° Se taire. – A. Rodriguez consacre trois chapitres entiers de la *Pratique de la Perfection chrétienne* à persuader de garder le silence (2e p., 2e tr., ch. 4-6). Parmi bien d'autres, J.-B. Saint-Jure souligne que « demeurer muet » est la manière radicale d'éviter calomnies, médisances, paroles inamicales ou simplement oiseuses (*L'homme religieux,* Paris, 1658, L. 2, ch. 9). Même inoffensive, la parole rompt le recueillement. C'est à juste titre que beaucoup mettent en garde contre la manie de bavarder sans écouter véritablement et y voient un obstacle à la vie spirituelle. L'observation est banale et déborde le cadre du christianisme. Les romantiques du 19e siècle ont chanté le silence de la nuit qui permet de percevoir les voix de la nature et de l'univers, comme, le concert achevé, la harpe suspendue au clou devient capable de résonner discrètement aux vibrations ambiantes. Qui prend la parole cesse d'écouter les autres et de quelque manière s'écoute lui-même, se met en avant et cherche tant soit peu à se faire remarquer. On s'en gardera en se taisant par humilité. Communément le silence est considéré comme l'expression de l'humilité. Quelques-uns, plus moralistes, restent conscients d'un équilibre à garder entre le silence et la parole. D'autres manifestent de plus grandes exigences.

Ainsi Fr. Guilloré invite à ne rien répondre aux calomnies : « Où sont ces âmes qui, par un sacré silence, s'immolent à toutes les accusations et calomnies ?... Ce refus de justification rend les accusations et les calomnies souverainement sanctifiantes, parce qu'en cela vous faites à Dieu le plus noble de tous les sacrifices, qui est celui de votre réputation » (*Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* t. 2, L. 2, max. 9, ch. 1, Nantes, 1668, p. 356-57). D'autres encore, dans le cadre de la vie religieuse, évoquent avec admiration les partis extrêmes, notamment l'exemple de saint Alexis : celui-ci, revenu en pauvre pèlerin, resta à la porte de sa maison familiale dix-sept ans, plutôt que de lâcher une parole qui le fît reconnaître. Un tel silence est humilité. Et il ne saurait y avoir d'excès en humilité.

N'oublions pas cependant de mettre la charité au-dessus de l'humilité. Les apologies du silence ne pensent pas toujours à le rappeler : rares sont ceux qui s'interrogent sur le rapport mutuel de la parole proférée et du silence, s'il s'agit non plus de paroles vaines, simple débordement d'une pensée débridée, mais de paroles vraies où l'attention à autrui établit le dialogue. Le recueillement qu'elles rompent n'était-il pas ambigu ? Et combien de tentations obsédantes se trouvent apaisées ou dissipées par une parole mieux que par une heure de silence ! A un sujet replié sur lui-même, dire cette parole permet de se déployer. Remarquons que le mot « taciturne » n'a pris que récemment une nuance péjorative. J. Hamon, loin de craindre chez l'homme taciturne le repli sur soi, découvre dans le silence ce qui permet au solitaire d'être séparé de soi (*De la solitude,* Amsterdam, 1734, p. 238).

A. Rodriguez voit dans le silence un apprentissage nécessaire, au service de la parole à délivrer plus tard dans le ministère (*Perfection chr.*, 2e p., 2e tr., ch. 4), chose compréhensible pour de futurs missionnaires, mais un peu systématique. D'autres motifs peuvent être donnés. Qu'on se taise surtout pour être capable d'écouter : le silence est nécessaire comme moyen de communion avec les hommes et avec Dieu (cf. Tony Ritter, *Le silence, un chemin de communion,* Paris, 1983). Il peut être non seulement écoute, mais aussi déjà d'une certaine façon échange. Ainsi Mme Guyon découvre que Dieu lui donne de communiquer en silence sa pensée à ses enfants spirituels :

« Vous me fîtes concevoir, ô divin Verbe, que comme vous êtes toujours parlant et opérant dans une âme, quoique vous y paraissiez dans un profond silence, il y avait aussi un moyen de se communiquer dans vos créatures et par vos créatures dans un silence ineffable. J'appris alors un langage qui m'avait été inconnu jusque-là. Je m'aperçus peu à peu que, lorsqu'on faisait entrer le père La Combe ou pour me confesser ou pour me communier, je ne pouvais plus lui parler et qu'il se faisait à son égard dans mon fond le même silence qui se faisait à l'égard de Dieu. Je compris que Dieu me voulait apprendre que les hommes pouvaient dès cette vie apprendre le langage des anges. Peu à peu je fus réduite à ne lui parler qu'en silence, ce fut là que nous nous entendions en Dieu d'une manière ineffable et toute divine. Nos cœurs se parlaient et se communiquaient une grâce qui ne se peut dire » (*La vie de Mme Guyon écrite par elle-même,* Cologne, 1720, 2e p., ch. 13, n. 5). Plus tard, Mme Guyon vit à distance l'expérience de cette communion de pensée (3e p., ch. 1, n. 2). Elle se fait sans doute pour une part illusion. Car Fr. La Combe garde vis-à-vis d'elle l'indépendance de son jugement. Ces lignes sont cependant utiles pour comprendre ce que recouvre le silence de leur auteur devant Dieu : inévitablement elle projette dans sa relation à Dieu ce qu'elle pense expérimenter dans les relations humaines. Le silence spirituel donnera l'occasion de traiter plus longuement de l'écoute de Dieu. Tenons-nous-en encore au silence extérieur.

La relation à Dieu est vécue en particulier dans le *culte.* Celui-ci et même les lieux où il se célèbre demandent qu'on sache se taire. La sensibilité sur ce point a varié selon les époques et selon les milieux. Le goût du silence a été tel que même la proclamation de l'Évangile et l'action de grâces eucharistique ont dû longtemps être faites à voix basses. En dehors du catholicisme, les quakers ont spécialement mis en valeur ce rôle du silence comme condition de l'accueil de la parole divine, au point de supprimer en leurs réunions tout chant, tout geste, toute attitude liturgique particulière, au bénéfice du seul silence. Celui-ci, respecté alors que la rencontre inviterait à échanger, et longuement prolongé, est spécialement sensible et frappe vivement les participants. Le rapport à autrui y est présent, et placé, comme chez Mme Guyon, à un niveau supérieur à celui de la conversation. Ce sont des hommes devant Dieu qui, ensemble, se taisent (témoignage de Cyril Hepher dans *Le silence, expression de vie religieuse. Petite anthologie,* 1930, p. 22).

Quelle que soit la répartition des temps de silence et des temps de parole, les uns et les autres sont nécessaires. Nombreux d'ailleurs sont les cultes païens qui les font aussi alterner. On ne s'étonnera pas de trouver dans la vie intérieure un rythme semblable.

2° S'exposer au silence. – En l'absence d'autrui, il est possible de s'exposer au silence par un choix : on peut faire cesser la musique qui distrait, renoncer à la parole transmise par les ondes et qui ne saurait interpeller comme le ferait une présence immédiate, pour

prendre le risque du silence et de ce qu'il permet de faire surgir en la pensée personnelle. Les générations antérieures ne disposaient pas d'autant de moyens de faire du bruit. C'est peut-être la raison pour laquelle les maîtres spirituels du passé invitent davantage à se taire qu'à s'exposer au silence. En fait, ces deux démarches sont conjointes et interfèrent étroitement dans la vie commune et spécialement dans le culte. Chants et paroles y sont coupés de moments de silence, silence dû à ce que chacun se taît, mais silence qui est davantage que la prudente réserve et la passivité obligée de ceux qui n'osent pas se faire entendre, silence qui inclut le respect des autres, l'attention à eux et une écoute commune. Lors de l'extase d'Ostie, le recueillement d'Augustin est indissociable de sa communion de pensée avec Monique. Si le recueillement dispose à accueillir la parole de Celui qui nous est plus intime que nous-mêmes (*interior intimo meo*), l'écoute des autres dispose à l'accueillir aussi comme celui qui est autre et supérieur à ce que nous avons de plus haut (*superior summo meo*). Cependant l'écoute des autres comme disposition à écouter Dieu n'a guère retenu l'attention qu'aux temps modernes.

3° ACCUEILLIR LE SILENCE. – On peut choisir le silence. Il arrive aussi qu'on le subisse sans l'avoir cherché. L'impossibilité de communiquer avec qui que ce soit est une épreuve (cf. art. *Solitude*) ; la condamnation au secret constitue une des plus lourdes peines qui puissent être infligées. Et ceux-là même qui ont choisi le silence peuvent le porter comme un fardeau.

Pascal avoue : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (*Pensées,* éd. Brunschvicg, n. 206). Il s'agit d'un silence vide, brut, non d'une attente ou disposition à une quelconque écoute ; il est absence totale de relation et, à ce titre, insoutenable. L'esprit humain pourrait-il devenir silence sans cesser d'être ? Il ne se saisit pas comme étendu : silence et espace sont précisément ce qu'il n'est pas et perçoit comme radicalement autre que lui, sans commune mesure ; aussi le silence éternel est-il, comme l'espace infini, impensable. En tant que silencieux et étendu, l'être se dérobe à l'esprit et le dépasse.

2. **Du silence intérieur au « silence mystique ».** – Hugues de Balma, qui doit beaucoup à Denys, conseille de « poursuivre l'indicible par un chaste silence » (*Theologia mystica,* cap. 2 ; éd. des *Opuscula* de Bonaventure, Venise, 1611, p. 442). Il faut le citer à cause de son influence. Cependant, si sévère qu'il soit à l'égard des considérations et discours, il parle en fait peu du silence : s'exprimant symboliquement dans le registre de la vue plutôt que dans celui de l'ouïe, il appelle ordinairement « nuit » l'absence de pensées distinctes plutôt que silence.

1° LES RHÉNANS ET LE SILENCE ABYSSAL. – Le premier sermon allemand attribué à Eckhart par l'édition Pfeiffer (Leipzig, 1857) commente le verset du *Livre de la Sagesse* (18,14) : « Au milieu du silence que gardaient toutes choses et alors que la nuit en était au milieu de son cours, c'est alors, Seigneur, que descendit ta Parole ». Ce verset, employé comme chant d'entrée par une messe du temps de Noël, est le point de départ de mainte homélie médiévale sur la naissance du Christ. Sans prêter attention au sens obvie, l'événement survenu en Égypte au cours de la nuit qui en vit partir les Hébreux, Eckhart pense à la « génération éternelle par laquelle Dieu le Père a engendré et engendre toujours dans l'éternité, cette même génération qui a lieu aussi dans le temps, selon la nature humaine. Saint Augustin dit que cette génération a toujours lieu. A quoi cela me sert-il, si elle n'a pas lieu aussi en moi ? Mais si elle a lieu en moi, tout en dépend. Considérons d'abord cette parole : ' Au milieu du silence, il m'a dit une parole secrète ' ; Ah, Seigneur, quel est le silence et quel est le lieu où cette parole fut proférée ? Comme je l'ai déjà dit, nous disons : c'est au plus pur de l'âme, dans ce qu'elle a de plus noble, au fond, dans l'être de l'âme. Le milieu du silence est là où n'entrent ni créature, ni image ni d'elle-même ni d'aucune créature ». C'est le thème des trois naissances, la première éternelle, la deuxième temporelle, la troisième spirituelle, qui sera souvent repris. Ce sermon 1 a l'avantage de réunir en sa densité des thèmes maintes fois abordés par d'autres sermons, d'authenticité mieux attestée, mais plus allusifs. Examinons-en quelques-uns.

Soulignons d'abord la parenté avec la gnose, selon laquelle le Verbe procède du silence. Eckart en paraît parfois fort proche : « Dans le silence, cela veut dire : dans le fond simple, dans le désert silencieux où on ne voit plus de différence, ni Père, ni Fils, ni Saint Esprit, dans le plus intime où personne n'habite » (éd. Quint, *Die deutschen Werke,* t. 2, Stuttgart, 1971, *Predigt* 48). Cependant Eckhart sait aussi se démarquer de la gnose. Tandis que pour Ptolémée, qu'Irénée fustige (*Adv. haer.* I,1), le Verbe naît du Silence (le mot grec *sigè* est du féminin comme le mot allemand *Stille*), pour Eckhart il naît du Père et le silence n'est plus la mère primordiale, mais seulement, pourrait-on dire, le fond sur lequel la Parole se détache, à condition encore de retirer à ce terme ' fond ' toute signification locale ou temporelle, puisque cette naissance est éternelle (cf. DS, art. *Fond de l'âme,* t. 5, col. 650-54). Bref, le Père engendre dans le silence, comme il crée *ex nihilo.* Le silence transporte hors de tout le créé : « La nuit est là où aucune créature ne luit ni ne regarde l'âme et le silence là où rien ne parle plus à l'âme » (éd. Quint, t. 3, 1976, *Predigt* 73, p. 266). « Qui doit entendre cette Parole là où il y a vraiment silence doit être tout silence et séparé de toute image et de toute forme » (t. 2, *Predigt* 42, p. 307). Ainsi le silence évoque la découverte de la transcendance qui met en question le sens de nos termes et la validité de nos concepts, au point que nommer Dieu serait le déshonorer (t. 2, *Predigt* 53, p. 534).

Ce silence avoue la transcendance en même temps que l'âme prend conscience de sa propre profondeur. Sans cette expérience, les propos sur le silence ne seraient pas dépassement, mais seulement logomachie. L'âme sait qu'elle n'est pas seulement ce qu'en regardant, en imaginant, en pensant, en aimant, elle manifeste. Pour être davantage dans la vérité en étant elle-même, il lui faudrait remonter comme en amont de ces diverses opérations, les faire taire et rejoindre ainsi le silence où la Parole de Dieu est proférée, au lieu de la recevoir seulement à travers les intermédiaires déformants que sont les images et les pensées. Le silence est ainsi ce qui caractérise le fond où l'homme peut être uni à Dieu. Eckhart dit « fond » et non « abîme » ; nous parlons de silence « abyssal » pour éviter l'adjectif « foncier » qui n'est pas satisfaisant, mais non pour suggérer une chute sans fin, parce que sans fond. Dans sa foi Eckhart sait qu'il est possible d'atteindre le fond où, dans le silence, s'entend la parole : « Tu es mon Fils bien aimé » (t. 1, *Predigt* 10).

Des disciples d'Eckhart, Tauler est celui qui revient le plus souvent sur le silence intérieur. Il y insiste inlassablement, en restant très près de l'enseignement du Maître. Qu'on en juge par ces lignes :

« Marie s'était enfermée ; de même encore la servante de Dieu doit se tenir enfermée, si elle veut ressentir vraiment en elle cette naissance, s'abstenant non seulement de dispersions momentanées paraissant devoir lui causer quelque dommage, mais même de pratiques purement sensibles des vertus. Elle doit assez souvent faire le silence et le calme en elle-même, s'enfermer en elle-même, se cacher dans l'esprit pour se soustraire et échapper aux sens et se faire à elle-même un lieu de silence et de repos intérieur. C'est de ce repos intérieur qu'on chantera dimanche prochain au commencement de la messe : « Dum medium silentium fieret. Alors qu'on était en plein silence, que tout était dans le plus grand silence et que la nuit était au milieu de son cours, c'est alors, Seigneur, que de ton trône royal descendit la parole toute-puissante », le Verbe éternel sortant du cœur de son Père. C'est au milieu du silence, quand tout est plongé dans le plus grand silence, là où règne le vrai silence, qu'on entend en vérité ce Verbe, car si tu veux que Dieu parle, il faut te taire » (éd. F. Vetter, Berlin, 1910, *Predigt* 1, p. 11 ; trad. Hugueny, t. 1, Paris, 1927, p. 173-4). Comme Eckhart, Tauler conçoit ce silence comme l'écoute de la Parole divine : il faut « que tu perdes ton impétuosité et écoutes dans la douceur du silence cette aimable voix » (Vetter, *Predigt* 13, p. 63).

Le Tauler ou pseudo-Tauler des cantiques reprend le même thème et a sans doute contribué à le diffuser dans les contrées germaniques : « Est parti mon esprit / Au désert du silence, / Sans parole et sans mode. / Un Être m'investit, / N'en soyez pas surpris » (*Lieder und Sprüche der Minnesinger*, Münster, 1844, p. 397).

J. Scheffler se souviendra de ces chansons quand il écrira : « Éternité ! Qui veut te dire en un langage / devra d'abord des mots abandonner l'usage » (*Cherubinischer Wandersmann* II, 68, éd. et trad. E. Susini, t. 1, Paris, 1964, p. 155).

A l'ouest, c'est à travers les traductions que la pensée rhénane a été diffusée. Ainsi le recueil que constitue la *Théologie mystique* de Herp a eu de nombreux lecteurs. Herp interprète le même texte du *Livre de la sagesse* qu'Eckhart et Tauler, mais son exposé est plus systématique. Il observe :

« Le silence intérieur dénude et dépouille radicalement l'esprit de tout ce qui ne représente pas le Bien-Aimé. Il convient en effet que la mémoire elle-même, sans anxiété ni inquiétude, soit libre et dégagée de toute image, en sorte que le cœur soit entièrement libre, ouvert, élevé au-dessus de tout et que l'esprit soit disponible pour Dieu, nu et vide de toute considération de choses, en sorte que par le désir il possède Dieu seul » (III, 18 ; éd. Cologne, 1538, f. 214B). « Bien qu'en cet état toutes les créatures soient, dans l'âme, contraintes au silence, celle-ci ne peut néanmoins absolument pas s'imposer le silence. Car par le désir de tout son être (littéralement : des désirs viscéraux) elle ne cesse d'échanger avec le Bien-Aimé de doux murmures » (III, 23 ; éd. Cologne, 1538, f. 222EF). Cet accent sur le désir fait penser à Hugues de Balma et à ses aspirations dans l'inconnaissance (cf. art. *Herp*, DS, t. 7, col. 346-66, surtout col. 359-61).

Le chapitre 12 des *Institutions taulériennes* (éd. par Pierre Canisius en 1543) propose le même itinéraire : « Il faut que l'âme demeure muette et dans un profond silence ; non seulement il ne lui est pas permis de parler, mais même il lui est défendu d'agir au-dedans et au-dehors ».

2° En Espagne : la musique du silence. – François d'Osuna, franciscain comme Herp, reprend avec sa clarté habituelle ce que ce dernier ne faisait qu'esquisser et distingue : – le silence intérieur que l'homme doit faire et garder en lui, par une lutte contre les pensées qui l'étoudissent, silence, certes imparfait, qu'on peut néanmoins s'efforcer de faire durer une demi-heure, – le silence inexplicable que Dieu met en l'âme « en descendant sur elle comme un fleuve de paix et un doux rayon de miel » (*Is.* 66, 12). Mais Osuna lit que « les eaux de Siloé coulent en silence » (*Is.* 8, 6) ; en conséquence, à la différence des rhénans, il présente ce silence, non plus comme le lieu de la parole de Dieu, mais comme le silence de Dieu même, comme une communion de pensée avec Dieu dont la plénitude rend les mots inutiles. Un tel silence est cependant à sa manière langage, « non en paroles au cœur, mais en communications séraphiques » (*Tercer abecedario espiritual*, tr. 21, c. 3 ; éd. BAC, Madrid, 1972, p. 590-91).

Quelques dix ans après Osuna, Laredo, se réclamant de Hugues de Balma, décrit la béatitude de la solitude et du silence : « ' Heureux l'homme qui est seul et se tait '. Cela doit s'entendre : non pas absence de paroles, mais silence de l'entendement, sérénité de la mémoire et quiétude de la volonté, sans admettre quelque pensée de quoi que ce soit, ni opération, sinon affective ». Ce ne serait pas le silence si quoi que ce soit bouillonnait dans l'âme. Mais celle-ci, « seule et dépouillée (*desnuda*) de ses puissances, se charge d'amour, sans qu'on distingue aucune œuvre » (*Subida del monte Sion* III,8 ; éd. BAC, Madrid, 1948, p. 323). L'âme peut-elle être vraiment dépouillée de ses puissances ? Un peu plus loin Laredo emploie des expressions moins radicales. Les puissances « sont recueillies à l'intérieur de l'âme » par le moyen d'aspirations. Dans le silence, la douceur et la quiétude, elles opèrent (*obran*) en pure contemplation, n'étant discernable que l'opération de la seule volonté, toute employée à aimer (III,22 ; p. 359).

Quoi qu'en aient dit Hugues de Balma puis Laredo, l'entendement peut-il rester sans aucune pensée ? Jean d'Avila, tout en définissant hardiment le recueillement « un silence en Dieu » (*Plática* 3 ; *Obras*, éd. BAC, Madrid, t. 3, 1970, p. 401), se garde de dire que l'entendement cesse d'opérer, mais écrit qu'il opère « très peu ». Et dans la description qu'il fait de ce genre d'oraison, Balthasar Alvarez semble expliquer ce « très peu » :

« Il ne faut pas penser, comme des ignorants l'imaginent, que ce silence de l'âme et cet arrêt attentif en silence font cesser en tout point les actes des puissances intérieures ; cela est impossible, sauf quand on dort. Et ce serait pénible et dommageable. Car ce serait être plus qu'oisif et perdre son temps, en danger que l'imagination ne suscitât mille fantaisies ou que le diable y jetât de mauvaises pensées ou des pensées déplacées. Il est certain que pendant que Dieu n'opère rien dans l'âme, elle doit opérer quelque chose avec son entendement et sa volonté. Voire même, quand Dieu agit, elle coopère quelque peu avec lui, ainsi que le disciple qui écoute la leçon en silence, opère intérieurement, du fait qu'il entend, comprend et savoure ce que son maître lui enseigne » (Luis de La Puente, *Vida del P. B. Alvarez*, c. 14 ; trad. R. Gaultier, Paris, 1628).

Thérèse d'Avila, plutôt que de dire l'âme dépouillée de ses puissances, préfère (comme B. Alvarez) la seconde expression de Laredo : ces puissances sont « enfermées » à l'intérieur (*Camino* [Valladolid], c. 29, n. 4 ; éd. BAC, Madrid, 1977, p. 285). Et elle développe la prudente observation de B. Alvarez. D'abord elle distingue l'oraison de recueillement de l'oraison de quiétude qui est plus élevée. C'est seulement en cette dernière qu'elle envisage que l'entendement puisse cesser de discourir :

« C'est une disposition à écouter les paroles divines ; aussi, comme le conseillent certains livres, l'âme doit alors éviter de discourir, et considérer attentivement ce que le Seigneur

opère en elle. Toutefois, si sa Majesté n'a pas commencé à nous enivrer de ses délices, je ne saurais comprendre comment on pourrait empêcher l'entendement de discourir ; il en résulterait plus de dommage que de profit... Quand il nous semble que Dieu par des voies secrètes nous fait comprendre qu'il nous écoute, il est bon alors de nous taire, dès lors qu'il nous a permis de nous approcher de lui ; il ne sera pas mal de chercher, si nous le pouvons, bien entendu, à ne pas discourir ; mais si nous ne comprenons pas encore que ce grand Roi nous écoute et nous regarde, nous ne devons pas rester comme des insensés à ne rien faire. C'est ce qui n'arrive que trop tôt à l'âme quand elle a essayé de ne plus discourir : elle se trouve dans une aridité plus grande ; peut-être même son imagination est-elle plus troublée par suite de l'effort qu'elle a fait pour ne penser à rien » (*Moradas* IV, 3, n. 4-7, éd. BAC, Madrid, 1977, p. 388-9 ; trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 882-83).

Jean de la Croix invite au silence, au silence extérieur bien sûr (*Carta* 7, dans *Obras completas,* éd. BAC, Madrid, 1982 ; trad. Cyprien de la Nativité, p. 1127) et aussi au silence intérieur : il faut réfréner les sens intérieurs et les discours, « mettre les puissances en silence et les accoutumer à se taire » (*Subida* 3, 3, n. 4, *op. cit.*, p. 243 ; trad. Cyprien, p. 319). Il s'agit donc du silence que l'homme doit faire en lui : il revient à l'âme de « se tenir en silence » (*Llama* 3, n. 44, p. 828 = Cyprien, p. 1049).

Mais il existe aussi un silence, silence de paix comme chez Osuna, que Dieu opère lui-même par ses communications spirituelles (*Noche* 2, 23, n. 4, p. 413 = Cyprien, p. 633). Et tandis que Thérèse met en garde contre un renoncement prématuré et présomptueux au discours intérieur, Jean de la Croix à l'inverse s'élève contre les directeurs qui astreignent indûment à ce discours : « Ils n'aperçoivent pas que les actes qu'ils veulent que l'âme fasse et le fait qu'elle chemine avec discours comme ils le veulent, sont choses déjà faites, puisque cette âme est déjà arrivée à l'abnégation et au silence des sens et du discours et est entrée dans la voie de l'esprit qui est la contemplation, en laquelle l'opération des sens et du propre discours cesse » (*Llama* 3, n. 44, p. 828 = Cyprien, p. 1049). Comment cette cessation est-elle possible ? Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu. C'est alors que la distinction déjà claire chez Osuna entre le silence œuvre de l'homme et le silence opéré par Dieu apparaît capitale : « Il y a aussi grande différence entre cet exercice et celui que l'âme tenait déjà qu'entre l'opération humaine et la divine, entre l'opération naturelle et la surnaturelle » (*ibid.*, n. 45, p. 828, selon la rédaction définitive = Cyprien, p. 1050).

B. Alvarez disait déjà qu'en ce silence toutes choses parlent (La Puente, *Vida del P.B. Alvarez,* c. 13). Jean de la Croix reprend à sa manière cette donnée : dans ce silence, l'âme voit une telle correspondance entre les créatures diverses par la disposition de la Sagesse que le Carme la compare à une « musique silencieuse » (*musica callada*). Le Bien-Aimé « est cette musique silencieuse parce qu'en lui se connaît et se goûte cette harmonie de musique spirituelle » (*Cantico A,* 14, n. 25, p. 487 = Cyprien, p. 791).

On voit en quoi cette évocation du silence diffère de celle des rhénans : chez Eckhart le silence gardait, comme la nuit fatale aux Égyptiens, quelque chose de rude, de froid, sinon d'effrayant comme pour Pascal, du moins de mystérieux, qui faisait, par opposition, ressortir la parole divine. Et surtout, par celle-ci Dieu se manifestait comme Père et Fils. Chez Osuna, il s'agit d'un silence de paix ; chez Laredo et Thérèse, la quiétude est bienheureuse. Chez Jean de la Croix, le silence est déjà douceur et musique et, d'autre part, il s'agit, du moins ici, de l'excellence de Dieu sans distinction de Personnes (ailleurs, Jean de la Croix approprie ce don du silence à l'Esprit Saint).

Laissons-le continuer : « Encore que cette musique soit silencieuse quant aux sens et aux puissances naturelles, c'est néanmoins une solitude très sonore pour les puissances spirituelles, parce que, étant seules et vides de toutes les formes et appréhensions naturelles, elles peuvent bien recevoir en esprit d'une façon très sonore le son spirituel de l'excellence de Dieu en Soi et en ses créatures, selon que nous avons dit plus haut que Saint Jean avait vu dans l'Apocalypse, à savoir une voix de nombreux ménétriers qui jouaient de leurs instruments » (*ibid.*, n. 26, p. 487-88 = Cyprien, p. 792).

Les « eaux de Siloé qui coulent en silence », selon le chapitre 8 d'Isaïe, deviennent dans l'Apocalypse bruissantes et mélodieuses. Et à la lettre, leur Témoin « entend » un son. Le Carme fait de cette audition une vision ; c'est qu'il glisse indifféremment du registre sonore au registre visuel ; pour lui, ils sont des métaphores équivalentes pour évoquer ce qui ne relève plus des « formes et appréhensions naturelles » : le silence, la nuit, le vide sont des manières différentes de suggérer la même expérience. Comme il y a une nuit des sens et une nuit de l'esprit, il y a un silence des sens (*silencio del sentido, Llama* 3, n. 44, p. 828 = Cyprien, p. 1049) ou des goûts et un silence spirituel (*silencio espiritual, Cautelas,* n. 1, p. 57 = Cyprien, p. 1337 ; *Llama* 3, n. 66, p. 845 = Cyprien, p. 1068). Et le silence, comme la nuit, peut être rencontre de Dieu.

La distance entre Jean de la Croix et les rhénans s'atténue davantage dans la *Noche oscura,* un peu plus tardive ; comme eux elle cite le chapitre 18 du *Livre de la Sagesse* ; elle évoque le « mariage entre l'âme et le Fils de Dieu », lequel, « faisant taire les puissances de l'âme, s'unit immédiatement à elle » (*Noche* 2, 24, n. 3, p. 418 = Cyprien, p. 641). Malgré les problèmes de date et d'authenticité qu'il pose, mentionnons le *Punto de amor* 99 (p. 50 = Cyprien, *Maxime* 147, p. 1314) qui nous rapproche encore davantage d'Eckhart : « Le Père n'a dit qu'une parole, à savoir son Fils, et dans un silence éternel il la dit toujours. L'âme aussi doit l'entendre en silence ».

3° Critiques et clarifications. – Désormais « silence » fait partie du vocabulaire qui évoque les « oraisons élevées ». Et A. Rodriguez se méfie de la curiosité qu'elles suscitent. Dieu peut les accorder comme il l'entend. Mais qu'on ne prétende pas « les exprimer et les communiquer ». « Ces anagogies mystérieuses, ces transformations de l'âme, ce silence de toutes les facultés, cet anéantissement, cette union immédiate, cette profondeur de Tauler, et tous les autres termes de cette nature, que veulent-ils dire ? » (*Pratique de la perfection...,* 1e p., 5e tr., ch. 4 ; trad. Fr.-S. Régnier-Desmarais, Lyon, 1829, p. 19-20). Rodriguez sait trop bien qu'il est impossible d'arrêter le discours intérieur. Il reprend à Cassien la comparaison de la meule qui tourne au moulin sans qu'on puisse l'en empêcher. Il reste à choisir le grain qu'on y met. De même le cœur de l'homme remue toujours quelque pensée, celle qu'on a laissé s'y introduire avant l'oraison (1e p., 5e tr., ch. 21, p. 139).

Néanmoins, en Espagne encore, D. Alvarez de Paz entreprend d'exposer de manière plus systématique la place du silence dans la prière. Il fait du « silence spirituel » la troisième des cinq étapes de la contem-

plation (ou des quinze menant à la vision bienheureuse) :

L'orant commence par apercevoir la vérité, en un second temps il se recueille, puis « la lumière et l'amour augmentant, il cesse de s'ouvrir de ses désirs et de demander ce dont il a besoin ; il est transporté à une certaine suspense de l'intelligence et élevé à un amour très ardent qui empêche les paroles intérieures. Alors l'intellect, admirant la vérité ou la beauté qu'il voit, se tait, ne se plaisant plus à continuer à discourir, raisonner ni même parler. Alors l'imagination, liée par le Seigneur et comme interdite, n'ose plus bredouiller et ne se hasarde pas à divaguer. Alors l'intellect, comme le fer attiré par l'aimant, s'attache du regard au souverain Bien. Alors l'imagination, comme un chien qui reçoit de table quelques miettes, ne cherche rien d'autre pour se nourrir. Alors enfin, l'intellect s'abstient de mots, parce qu'il ne sait que dire ; et l'imagination ne se détache plus de ce mets très suave qui lui est communiqué, pour s'occuper d'autre chose. Bref, en l'homme tout se tait. Les sens ne frémissent plus. Les désirs sont calmés et laissent en paix l'intellect et le cœur. En ce silence, l'âme tantôt voit, tantôt entend » (*De inquisitione pacis,* Lyon, 1617, L.V, pars 3, c. 3 ; *Opera,* éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876).

Alvarez de Paz n'a pas repris la division d'Osuna entre silence volontaire et silence imposé par Dieu. Il pense au premier auquel Osuna assignait une demi-heure, car il propose la même durée. Mais, s'adressant à des novices, il se garde de les convier à suspendre eux-mêmes les opérations de leurs facultés et donne à entendre que Dieu s'en charge. De plus, il prévient les objections : un tel silence n'est pas du temps perdu. Il est louange de Dieu : « Pour toi, le silence est louange », dit le psaume 65, si du moins on le lit comme saint Jérôme. Enfin un tel silence n'est pas sans fruit : l'orant en sort transformé mieux que par une méditation.

D'Alvarez de Paz, il est dommage de séparer Maximilien Van der Sandt qui s'en inspire de près. Mais le respect de la chronologie impose d'interrompre la liste des théoriciens du silence spirituel pour signaler l'approche fort différente qui suit.

4° Le silence de Dieu-enfant. – Bérulle, dès sa jeunesse, est marqué par le thème thomiste cher aux rhénans des trois naissances, celle du Verbe dans le silence de l'éternité, celle de Jésus dans le temps à Bethléem et celle du Christ dans l'âme fidèle (*Collationes ordinis nostri,* Bibl. nat. de Paris, lat. 18210, f. 281). Mais il va le transformer progressivement. Sa réflexion, objectivante selon son habitude, est plus attentive au silence de Dieu qu'à celui de l'âme. Et sa théologie s'organise sous l'éclairage de l'Incarnation.

Il est d'abord, plus que par le silence éternel, saisi par celui de Jésus enfant : étymologiquement, l'« enfant » est celui qui ne parle pas encore. Les évangiles ont noté le silence étonnant de Jésus devant ses accusateurs et Pilate. Mais le silence et l'humilité du Verbe fait enfant ont duré plus longtemps, des mois et des mois (*ibid.,* f. 56). N'est-il pas plus étonnant encore ? Cependant, prudent et averti, Bérulle, sans être aussi critique que Rodriguez, se méfie du silence spirituel : « Il y en a qui, stupéfiés par la nouveauté d'un tel mystère, pensent qu'il n'y a rien de plus à faire que de rester stupéfiés devant le petit Enfant Jésus. Si Dieu lui-même mettait en suspens les puissances de leurs âmes, ce serait en quelque manière acceptable. Mais il arrive qu'ils se rendent eux-mêmes oisifs devant l'Enfant Jésus » (*ibid.,* f. 48). C'est la mise en garde habituelle pour ceux qui recherchent les « oraisons élevées » et confondent paresse et passivité.

Il n'empêche que le silence continue à fasciner Bérulle. Le dixième *Discours sur les Grandeurs de Jésus* reprend le thème des trois naissances. Le silence de l'éternité y devient relatif à l'Incarnation : il est le secret que Dieu garde quant à son dessein, ce mystère au sens paulinien, tenu caché jusqu'à la plénitude des temps. La révélation du mystère et le silence de Jésus invitent au silence :

« J'aimerais beaucoup mieux ouïr parler de Jésus, que de parler de Jésus ; car cet état de silence que je vois en Jésus me ravit et me tire en silence, comme aussi je vois qu'il ravit encore et tire en silence sa très sainte Mère. Et je choisirais plus volontiers de tenir compagnie à Jésus et à Marie en leur silence, qu'à tout le reste du ciel et de la terre... Ce sacré silence est plus propre à honorer choses si grandes et si profondes et à révérer dignement les grandeurs de Jésus cachées en ses bassesses, sa divinité voilée de notre humanité et sa puissance et sapience incréée, couverte de l'impuissance et de l'enfance que nos yeux aperçoivent. Aussi est-ce le partage de la Vierge en ce saint temps, d'être en silence. C'est son état, c'est sa voie, c'est sa vie. Sa vie est une vie de silence qui adore la Parole éternelle. En voyant devant ses yeux, en son sein, en ses bras, cette même parole, la parole substantielle du Père, être muette et réduite au silence par l'état de son enfance, elle rentre en un nouveau silence et y est transformée à l'exemple du Verbe incarné qui est son Fils, son Dieu et son unique amour. Et sa vie se passe ainsi de silence en silence, de silence d'adoration en silence de transformation, son esprit et ses sens conspirant également à former et à perpétuer en elle cette vie de silence » (*Œuvre de piété* 38, n. 2-3, dans *Les Œuvres de... Bérulle,* Paris, 1644, p. 820 ; éd. Migne, col. 988). Ou plus brièvement, dans le récit de l'Annonciation : « Que fera donc cette âme pressée en ce combat, entre l'humilité de son cœur et la vérité de cet ange ? Elle se retirera dans son silence, dans son néant et dans son Dieu même (*La vie de Jésus,* ch. 10 ; *Les Œuvres...,* p. 467).

Ces lignes emploient le même vocabulaire mystique qu'Alvarez de Paz. Mais la perspective n'a plus rien de scolastique et la théologie y éclipse la psychologie. Car le goût de Bérulle pour le silence, fort éloigné de la paresse intellectuelle, se justifie logiquement : ce n'est pas la connaissance susceptible de se traduire en paroles, c'est l'amour qui déifie (cf. *Grandeurs de Jésus* IX,1 ; *Les Œuvres...,* p. 309). « Jésus parle aussi peu à Madeleine qu'à Hérode... Mais Hérode parle à Jésus et Jésus ne parle point à Hérode ; et Madeleine ne parle point à Jésus, comme Jésus ne parle point à Madeleine ; elle ne lui parle point à la vérité, mais son cœur parle, et parle le langage d'amour qui est le langage du cœur. Elle entretient Jésus de son silence, et le silence de Jésus sert d'entretien à Madeleine ; et le cœur de Jésus parle à Madeleine et pour Madeleine au Père éternel » (*Élévation... sur... sainte Magdelaine* V,7 ; *Les Œuvres...,* p. 575).

5° Silence, mais non oisiveté. – En Espagne l'Inquisition veille et fait en 1623 un nouveau procès qui atteint les Illuminés de Séville. L'inquisiteur Pacheco publie un édit largement diffusé jusqu'à Paris. Y est condamnée, dans la proposition 117, la prétention à faire oraison « sans avoir à faire de discours ni méditer » (texte dans Vicente Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extramadura,* Madrid, 1875-1877, t. 2, p. 364 ; trad. dans le *Mercure français,* Paris, 1624). Aussi les avocats du silence spirituel sou-

lignent-ils prudemment qu'il n'est pas un refus paresseux de la méditation.

Pour cela Constantin de Barbanson recourt à la distinction entre l'entendement et l'esprit. Le silence qui n'est pas feint mais réel calme « l'entendement » (lequel, « accoisé », cesse de discourir) ; mais il est le contraire de l'inertie : il résulte de ce que l'esprit « terrasse » et foule aux pieds l'entendement (*Les Secrets sentiers de l'amour divin,* Cologne, 1623, II,8 ; éd. Paris-Tournai, 1932, p. 212-25).

S'autorisant de Constantin et suivant de près Alvarez de Paz, M. Sandaeus aborde de front la question. Il situe le « silence mystique » au cours d'une progression, immédiatement après la « retraite mystique » et avant la « suspense mystique », elle-même suivie de la « quiétude », de « l'union mystique », de l'extase et du rapt ; alléguant de nombreuses autorités, il réfute longuement les objections auxquelles Alvarez croyait déjà devoir répondre (*Theologia mystica,* Mayence, 1627, livre II, com. 3). Quelques années plus tard, en sa *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640, au mot *Silentium*), il distingue dans le silence deux degrés : D'abord la cessation d'activité qui procède de l'amour de jouissance et recueille l'âme à plusieurs reprises, mais comme en passant, la conduisant progressivement à l'introversion et à la maîtrise de sa partie inférieure. Ensuite la privation de toute opération propre en cette partie inférieure, non plus par le recueillement de l'amour fruitif, mais par l'opération de l'esprit qui refoule cette partie inférieure... et en vient même à abandonner aspirations, élévations, expressions de désirs et paroles mentales, comme venant de la partie inférieure de l'âme, pour passer à ce qui est infusé par Dieu.

Cette distinction affine celle d'Osuna et de Thérèse d'Avila. Elle montre comment, dès la première étape, Dieu agit par grâce. Mais la description de la deuxième étape, en mentionnant le dépassement des aspirations, marque un tournant. Elle s'éloigne de Hugues de Balma et de Laredo, et même de Thérèse et de Jean de la Croix.

Constantin de Barbanson admettait que le silence concerne l'entendement, mais non l'esprit. A. Civoré reprend, avec une grande précision, ce vocabulaire et s'en sert pour montrer que le silence n'exclut pas toute activité : « Le repos, précisément pris, c'est l'exercice des actes profonds et simples et persévérants du côté de la volonté. Le silence, c'est l'exercice des actes profonds et simples et persévérants du côté de l'entendement » (*Les secrets de la science des saints,* Lille, 1651, III, 3, 3, n. 18 et 19, p. 277).

J. Chéron consacre au silence une page mordante et incompréhensive (*Examen de la théologie mystique,* Paris, 1657, p. 364) : il n'a pas tort, lorsqu'il estime arbitraire de fixer à une demi-heure la durée pendant laquelle on peut imposer le silence à l'imagination ; mais, prenant pour cible Alvarez de Paz (tout en évitant de le nommer), il montre son ignorance des mises au point faites par Sandaeus et Civoré.

Quelques années plus tard, c'est le vocabulaire de Civoré qu'on retrouve chez Fr. Malaval (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation,* Paris, 1664) : distinction entre entendement et esprit, « acte » de la contemplation. Ainsi pour celui qui prie vient un moment où il faut faire « taire toutes ses pensées, toutes les affections de sa volonté et tous ses discours » (p. 4), « sans plus recourir à l'entendement » (p. 8), pour « entrer dans une parfaite liberté d'esprit et de cœur » (p. 17), concevoir « d'une seule vue d'esprit, sans pensée quelconque qui soit distincte » (p. 61) en « un acte qui ne passe point » (p. 36). C'est dire qu'un tel silence intérieur n'a rien du vide (encore que Malaval n'ignore pas l'apophase) ; il est à l'inverse, dirions-nous, plénitude du souvenir de Dieu, simplification ultime de la démarche faite pour penser à Dieu. Aussi bien l'accent n'est-il pas mis sur le silence, mais sur la simplicité, terme beaucoup plus fréquent.

J.-J. Surin doit être cité à cause de sa mention d'un silence aride (Pierre de Poitiers va bientôt étudier longuement les « oraisons sèches » dans *Le jour mystique,* Paris, 1671). Selon Surin, « Le silence est quand l'âme, par cette opération (divine), est contrainte de cesser en la sienne propre et d'écouter Dieu, demeurant accoisée sans s'émouvoir en rien... Il faut seulement remarquer la différence qu'il y a entre quiétude et silence ; et c'est que la quiétude est avec goût et saveur, le silence est parfois avec très grande aridité. Ainsi c'est la même sorte d'oraison, parce que le principal point de ce degré est que l'âme demeure tranquille, sans beaucoup opérer de soi-même ».

Remarquons ces derniers mots : « sans beaucoup opérer » ; il est clair que Surin corrige prudemment sa formule antérieure : « cesser d'opérer ». Il avoue aussitôt la difficulté : « Est-il vrai que l'âme, en cette sorte d'oraison, puisse être dite demeurer sans opération ? Sur le sujet de cette question, il y a grand différend entre plusieurs docteurs et les mystiques auxquels on trouve à redire parce qu'ils disent franchement qu'en telles contemplations l'âme n'agit point, mais Dieu opère en elle ; les autres se fâchent de cela, disant qu'il ne se peut que l'âme soit sans opération, c'est-à-dire sans connaissance et sans affection. Pour les accorder, nous dirons que l'âme, à la vérité, a grande connaissance et grande affection, mais qu'elle ne l'a pas par son action propre ou par son effort, mais qu'elle la reçoit de Dieu » (*Guide spirituelle,* 1661, 7e partie, ch. 1 ; éd. de Certeau, Paris, 1963, p. 284).

Surin reprend donc la distinction entre le silence actif et le silence passif. Qu'on ne l'accuse pas d'encourager l'oisiveté ; car il en convient, ce n'est pas à l'homme, c'est à Dieu de suspendre l'opération intérieure.

La même distinction est bientôt exploitée aussi par J. Crasset, avant de l'être par J. Nouet ; c'est le silence passif qu'ils évoquent : « Après s'être lassée de crier, de parler, de méditer, de soupirer, de chercher et d'appeler, il se fait un silence dans le ciel de son âme qui lui fait connaître, comme à Saint Augustin, qu'elle cherche hors de soi ce qu'elle possède dans soi et c'est dans ce silence mystérieux qu'elle voit des choses et qu'elle entend des secrets qu'il n'est pas permis de révéler aux hommes » (Crasset, *Méthode d'oraison,* Paris, 1672, ch. 3, p. 16-17).

Nouet accentue encore la phraséologie : « L'âme étant entrée dans le cabinet du divin Époux, il se fait un silence profond et admirable, silence de toutes les créatures, silence de l'âme même. Silence des créatures qui font ordinairement un grand bruit dans notre intérieur, soit qu'elles nous parlent, ou que nous les entretenions nous-mêmes... Quand elle est admise dans le sanctuaire, elle se trouve tout à coup séparée du commerce des créatures, dans un aussi profond oubli de toutes choses que s'il n'y avait que Dieu seul dans le monde ou plutôt qu'il n'y eût point de monde ».

Le Saint Office ne permettant pas qu'on semble toucher à l'oraison vocale, Nouet ajoute : « Ce silence n'empêche pas que l'âme ne s'entretienne avec Dieu, tant s'en faut, elle lui parle plus à son aise ». Néanmoins il complète : « Mais à mesure que la lumière croît et que l'ardeur de son amour

vient à s'augmenter, elle entre dans un autre silence plus intérieur que le premier et par une merveilleuse suspension de son esprit, elle cesse de parler à Dieu » (*L'homme d'oraison*, Paris, 1674, L.6, entretien 4, *Le silence de l'âme*).

La même prudence apparaît chez M^me^ Guyon, mais lui fait retrouver une voie différente, la nécessaire participation du corps à la prière. Elle commence par conseiller : « L'âme n'est pas plutôt appelée au silence intérieur qu'elle ne doit pas se charger de prières vocales... à moins que les prières ne fussent d'obligation ... qu'elle les laisse sitôt qu'elle se sent attirée et qu'elle a peine à les dire » (*Moyen court*... Grenoble, 1685, ch. 16). Cependant, amenée à se justifier, elle concède davantage à la prière vocale : « La louange qui vient purement du fond, étant une louange muette et d'autant plus muette qu'elle est plus consommée, n'est pas une louange entièrement parfaite, puisque, l'homme étant composé d'âme et de corps, il faut que l'un et l'autre y concoure. La perfection de la louange est que le corps ait la sienne, qui soit de telle manière que, loin d'interrompre le silence profond et toujours éloquent du centre de l'âme, elle l'augmente plutôt ; et que le silence de l'âme n'empêche point la parole du corps <ce> qui fait donner à son Dieu une louange conforme à ce qu'il est » (*Justifications*, t. 2, Cologne, 1720, p. 177).

Nous arrivons ainsi au terme, tant de notre énumération d'auteurs que de l'évolution manifestée par leurs œuvres ; se défendant d'encourager l'oisiveté spirituelle, de plus en plus ils soulignent la discontinuité et durcissent la distinction entre les deux stades, le silence préliminaire à la contemplation, qui est l'œuvre de l'homme, et le silence de la contemplation qui, œuvre de Dieu, est inexplicable et surnaturel, et s'interdisent ainsi l'approche de ce dernier, si bien que la recherche psychologique amorcée par Constantin de Barbanson, Civoré et Malaval est délaissée. En 1708, Honoré de Sainte-Marie décrit le « silence mystique » en des termes qui font penser à Nouet et reflètent la connaissance des censures à éviter plus que l'expérience des faits (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 1, Paris, 1708, p. 300).

6° Silence et quiétisme : un point névralgique. – D. Alvarez de Paz explique que dans le silence spirituel, on cesse de s'ouvrir à Dieu de ses désirs (texte cité ci-dessus, 3°). Sandaeus renchérit. La progression qu'ils décrivent dans l'oraison mentale (et qu'on trouve chez de nombreux auteurs, parce qu'elle correspond à une expérience commune), situe l'oraison de silence après l'oraison affective. De même que l'orant passe de la méditation à l'oraison affective en faisant taire discours et raisonnements, il passe de l'oraison affective à l'oraison de silence en cessant les affections. Encore faut-il préciser qu'il s'agit des affections comme expressions répétées et distinctes, non du désir qui les sous-tend, ce qui n'est pas toujours explicité. Malaval a le mérite de faire nettement la différence : il mentionne le « désir d'être uni à Dieu » (*Pratique...*, p. 36) qui survit à la disparition des affections distinctes. Celles-ci permettaient à l'orant d'avoir conscience de son amour de Dieu. Il peut dépasser ce stade par l'attention à Dieu seul. J. Rigoleuc ou P. Champion la décrivent ainsi : « L'oraison de silence est une simple et respectueuse vue de Dieu, une amoureuse attention à la présence de Dieu et un doux repos de l'âme en Dieu... La volonté n'a point d'autre occupation qu'un simple acquiescement en Dieu » (*La vie du P. Jean Rigoleuc, avec ses traités de dévotion*, par P. Champion, Paris, 1686, II, *L'homme d'oraison*, ch. 3).

Mais la distinction entre les affections et le désir n'apparaît pas dans ces lignes de Miguel de Molinos :

« Il y a trois sortes de silence. Le premier est celui des paroles ; le second, celui des désirs ; le troisième, celui des pensées. Le premier est parfait, le second l'est davantage et le troisième l'est extrêmement. Celui des paroles sert à acquérir la vertu ; celui des désirs, à trouver le repos, et celui des pensées met dans le recueillement intérieur. C'est à ne point parler, à ne désirer rien et à ne penser à quoi que ce soit qu'on reconnaît le vrai silence mystique dans lequel Dieu parle à l'âme, se communique à elle, et lui enseigne la plus sublime et la plus parfaite des sciences.

C'est à cette solitude intérieure que Dieu appelle et conduit l'âme lorsqu'il dit qu'il lui veut parler seul à seul et dans le fond du cœur. C'est dans ce silence mystique que vous devez entrer pour ouïr la voix intérieure de la Divinité. Pour acquérir ce trésor, ce n'est pas assez de fuir le monde, de renoncer à vos désirs et à votre attachement aux créatures, si vous ne vous détachez de tout désir et de toute pensée, en vous reposant dans le silence mystique » (*Guide* I, 17, n. 128 ; trad. fr. Amsterdam, 1688).

Certes, d'autres passages de Molinos font supposer que ce silence est inspiré par l'amour de Dieu. Mais le passage cité ne le dit pas et pouvait à bon droit inquiéter : que resterait-il d'une vie spirituelle sans pensée et sans désir ? Un tel silence ne serait plus attente, ouverture, disponibilité, mais seulement solitude, vide et néant spirituel.

3. **Quelques types de motivations du silence intérieur.** – Si débattue qu'ait été la question, on peut admettre qu'il est impossible à l'homme de mettre fin lui-même à l'activité de sa pensée. Une telle tentative ne ferait que la compliquer et le tendre davantage. C'est seulement indirectement, ou, comme disait Aristote, politiquement que l'homme peut se calmer lui-même, notamment en déplaçant son attention sur ce qui est susceptible de le faire entrer en résonance d'un autre rythme. C'est dire que les expériences de silence intérieur que nous allons tenter de classer sont au moins partiellement passives. De la sorte il est plus facile de les interpréter comme grâces de Dieu que si elles résultaient seulement de l'initiative et des efforts de l'orant.

Il ne s'agit pas de cataloguer ici toutes les formes de l'union à Dieu dans le silence : seront laissées de côté celles pour lesquelles les théologiens emploient d'autres termes, « extase », « ravissement », etc. De plus, nous ne pouvons oublier à quel point Jean de la Croix insiste sur la spécificité de ce qu'il évoque. Il n'empêche que, le mot silence étant emprunté à l'expérience banale, il est légitime de relever en celle-ci les différentes résonances qui sont transposées sur le registre spirituel.

Les auteurs mentionnés dans la deuxième section l'ont été dans l'ordre chronologique qui a suffi à faire apparaître quelques filiations et parentés. Celles-ci n'excluent pas des différences individuelles notables et, à l'inverse, des similitudes frappantes sans qu'une influence directe ait été exercée. On tentera de faire ressortir les unes et les autres en dégageant quatre composantes principales de l'expérience du silence. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'un cadre aux cloisons rigides, mais plutôt de motivation dominante ou de types par rapport auxquels il peut être éclairant de situer les témoignages.

1° Par le silence, être soi-même. – L'oraison de silence s'oppose à la méditation qui apparaît complication pesante. C'est qu'imposée ou autonome la méditation constitue un exercice qui implique une certaine aliénation dans l'œuvre à réaliser. L'orant ne serait-il pas davantage lui-même s'il pouvait coïncider avec sa propre spontanéité intérieure, sans s'astreindre à formuler en lui de discours ? Il désire se ressaisir, réaliser cette unité intérieure que suppose le commandement : « Aimer Dieu de tout son cœur ». Il faudrait même éviter ce mot de commandement qui suppose extrinsécisme de l'autorité et par suite aliénation dans l'obéissance. Dieu est celui qui appelle, non une part de l'activité, mais la totalité de l'être en excluant tout partage. Il est rencontré au « fond », c'est-à-dire non pas seulement comme une autorité autre, mais comme une exigence inscrite dans l'être même, là où il se saisit comme unité, ou du moins tend à se saisir comme unité. Le silence intérieur apparaît comme la limite à laquelle tend cette simplification. Pour s'exprimer à autrui, il arrive qu'on cherche ses mots. La pensée les a précédés. Dieu n'en a pas besoin. Pourquoi s'y astreindre ? On se rapproche de ce silence en se contentant d'une seule « vérité solide », de « peu de mots », voire d'un seul comme dans la prière à Jésus.

D'Eckhart à nos jours, la même tendance, sinon le même vocabulaire (se recueillir, dans le fond), se laisse reconnaître.

2° Le silence de l'apophase est moins communément attesté : il est surtout le fait d'intellectuels qui apprécient le pseudo-Denys ; caractéristique chez Eckhart, il reparaît sporadiquement chez Antoine de Rojas, Constantin de Barbanson, Épiphane Louys et quelques autres.

Peut-on prendre conscience de ce qu'une parole a de dérisoire, sinon de déplacé, sans qu'elle s'étrangle et devienne impossible ? De même, les mots du discours intérieur relatifs à Dieu sont inadéquats à la réalité qu'ils expriment. Il en est ainsi du langage spontané. Et c'est encore le cas s'il s'agit de formules scripturaires ou dogmatiques qui doivent s'entendre selon l'analogie : il faut en faire éclater l'acception univoque qu'en sa paresse l'esprit tend à leur donner et qui enferme Dieu de manière idolâtrique sous des traits créés. Eckhart rejette comme blasphématoire une telle expression. Cette mise en question du langage paralyse l'homme qui essaie de penser à Dieu. Ramener comme précédemment le discours intérieur à peu de mots, voire même à un seul, ne résoudrait rien. C'est le langage comme tel qui se met lui-même en question et devient impossible. Ainsi s'explique qu'Eckhart soit laconique (ou du moins les reportateurs qui transcrivent ses sermons), tandis que Madame Guyon est abondante en ses écrits. Le premier tourne court quand il s'adresse aux fidèles comme lorsqu'il s'adresse à Dieu, car les mots qu'il emploie défaillent ou s'évanouissent en paradoxes. La seconde, silencieuse devant Dieu, dit ineffable son expérience, mais n'hésite pas à parler de Dieu.

3° Silence et langage du cœur. – La critique du langage peut en pratique être moins radicale et mettre en question, non plus tout langage et toute connaissance, mais seulement le langage discursif et la connaissance rationnelle.

Certains soulignent qu'ici-bas l'homme est uni à Dieu par l'amour plus que par la connaissance. Il faut donc qu'à celle-ci s'ajoute l'élan du cœur, l'affection. Le silence est apte à marquer cette limite de la connaissance et son dépassement. Sauf chez Hugues de Balma et ses disciples, cet élan n'exclut pas la validité de cette connaissance comme point d'appui. Il fait seulement ressortir qu'une affection est plus que les mots qui la signifient.

Chez d'autres, le « langage du cœur » n'évoque pas précisément l'affection, mais traduit plutôt une intuition intellectuelle irréductible au raisonnement. C'est par le cœur que B. Pascal sait que l'espace a trois dimensions et Madame Guyon parle « le langage du cœur » incompris de Bossuet qui tient « le langage de la raison » (*La vie de M^me^ Guyon*, t. 3, ch. 4, Cologne, 1720). Le silence peut signifier le dépassement du langage de la raison et faire passer à celui du cœur.

C'est le cas, entre autres exemples, du silence admiratif (évoqué en particulier par Alvarez de Paz) : devant l'œuvre divine, devant la manifestation de la puissance et de l'amour de Dieu, on reste bouche bée, on se tait. Ce n'est pas le silence de l'inconnaissance, de la nescience, mais au contraire celui de la découverte.

De même, le silence de la honte exprime la confusion du péché. On pourrait reconnaître verbalement la malice du péché, mais le silence constitue l'aveu plus profond et plus expressif de qui n'a rien à dire pour se justifier. Ou bien encore le silence de l'obéissance marque l'acceptation de la volonté divine. Il signifie un oui inconditionnel, non seulement des lèvres, mais de tout l'être. Ou bien encore le silence signifie l'abandon à Dieu : Jeanne de Chantal invite à « Être là, sans lumière, ...comme un petit oiseau tout déplumé, se cacher et se musser sous l'aile de sa bonne mère, la Providence, et demeurer là à recoi » (*Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1862, t. 2, *lettre ancienne* 160).

4° Silence et présence de Dieu. – Ces derniers exemples supposent un sentiment de la présence de Dieu, plus net encore dans le silence respectueux : en présence d'un autre, le respect immobilise et fait taire. Le silence intérieur peut avoir cette signification. C'est le cas notamment chez Nouet. Plus généralement, s'apercevoir d'une présence interrompt le monologue et impose l'écoute, ou du moins ce qui peut lui être comparé dans le registre de l'intériorité.

De plus, l'orant prend conscience de l'inutilité des paroles qu'il adresserait à Dieu : Dieu connaît sa pensée avant même qu'elle ne soit conçue. Toute parole intérieure n'est-elle pas celle d'un sujet qui s'écoute encore ? S'avisant de la présence de Dieu, il en vient à se taire dans l'effacement et l'oubli de soi, ce qu'a fort bien expliqué Épiphane Louys (*Conférences mystiques sur le recueillement...*, Paris, 1676, 3). La parole disparaît dans la mesure où le sujet est attentif à Dieu. Même purement intérieure, elle semble médiation provisoire à dépasser au bénéfice de la relation immédiate qu'est la présence. Telle est à la fin du 17^e^ siècle la motivation la plus commune du silence intérieur.

Thèmes connexes : voir les art. *Extase, Oraison, Sommeil spirituel*. Voir aussi les art. consacrés aux auteurs cités en cours de texte.

Bibliographie choisie : O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919. – J. Souilhé, *Le silence mystique*, RAM, t. 4, 1923, p. 128-40. – G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, Giessen, 1926. – L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, Paris, 1942, p. 129-56 : le silence. – P. Salmon, *Le silence religieux*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 11-57. – I. Ceccetti, *Tibi silentium laus*, dans *Miscel-*

lanea Liturgica in honorem L.C. Mohlberg, t. 2, Rome, 1949, p. 521-70.

J.-H. Van der Berghe, *Du silence et de la réticence*, dans *Psyché*, n. 39, 1950, p. 53-68. – A. Marc, *Le silence*, RAM, t. 26, 1950, p. 289-307. – M. Picard, *Le monde du silence*, Paris, 1954. – M. Bruno, *Aux écoutes de Dieu, le silence monastique*, Besançon, 1954. – H. Lubienska de Lenval, *Le silence. A l'ombre de la Parole*, Tournai, 1955. – A. Neher, *L'exil de la Parole*, Paris, 1970.

Aux portes du silence (anonyme), Genève, 1972. – J. Rassam, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, 1980. – J. Leclercq, *Silence et Parole*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 45, 1983, p. 185-98. – M. Baldini, *Le parole del silenzio*, 2e éd., Milan, 1986 ; *Il silenzio*, 3e éd., Vicence, 1986 (anthologies). – Ph. Ferlay, *Dieu dans le silence*, Paris, 1987.

Michel Dupuy.

SILESIUS (Angelus). Voir Scheffler (Jean), *supra*, col. 408-13.

SILOUANE, starets, 1866-1938. – Syméon Ivanovitch Antonov est né en 1866 au village de Chovsk, dans la province de Tambov (Russie centrale). Sa jeunesse paysanne, influencée par un père profondément croyant, ne fut pas exempte de graves manquements aux commandements. Après son service militaire effectué à Saint-Pétersbourg, il va visiter Jean de Cronstadt († 1908 ; DS, t. 8, col. 447-49), puis part pour le Mont Athos en 1892. Il fit partie du monastère des Russes, Saint-Pantaleimon ; il devint « skhimnik » (moine du grand habit) en 1911. De constitution robuste, il assura diverses charges matérielles (meunier, économe), tout en vivant à l'écart. Il participait à la liturgie et recevait des visites, particulièrement celles de moines qui lui demandaient conseil. Silouane (Sylvain) mourut à l'infirmerie du monastère le 24 septembre 1938.

L'impressionnante figure du starets serait restée enfouie dans le silence de sa vie cachée dans « la prière pour le monde entier » si son disciple, l'archimandrite Sophrony, ne l'avait fait connaître en publiant sa vie, ses quelques écrits spirituels, accompagnés de considérations théologiques qui ne trahissent pas son maître.

Silouane réalise – avec une authenticité conforme à ce que l'Occident peut connaître par exemple à travers la figure du Zosime des *Frères Karamazov* de Dostoïevsky – l'idéal du monachisme orthodoxe hérité de la grande tradition des Pères du désert. Y retentit cependant une note où vibre déjà le drame du monde moderne. Le starets éprouve intérieurement combien l'amour s'est refroidi et l'orgueil a pris le dessus. Cela donne à sa vie mystique en Dieu une résonance apostolique, qui se résume dans l'amour des ennemis comme pierre de touche de la vérité, l'Église étant le lieu même où surgit cette grâce venant de l'Esprit Saint.

Une autre note, elle aussi très moderne, apparente certainement Silouane à Thérèse de l'Enfant-Jésus : le dépouillement dans la vie d'oraison ; la prière de Jésus, fine fleur de la tradition hésychaste, le tient à distance des « pensées », livre son âme à la pure miséricorde, la détache complètement du souvenir de ses fautes passées et l'établit dans une compassion sans limites pour toute créature, tout homme, jusqu'aux démons.

Marie a joué un rôle important dans la vie de Silouane. C'est devant l'icône de la Mère de Dieu qu'il reçut le don de la prière de Jésus. Déjà dans sa jeunesse pécheresse, il avait entendu un jour la voix de Marie le dissuadant de mal agir. La pensée de Marie lui donna d'elle une connaissance très intime, au-delà de toute vision.

A la suite de luttes crucifiantes avec les démons qui l'attaquaient par l'illusion (au cours de l'une d'elles Silouane entendit le Seigneur lui dire : « Tiens ton âme en enfer et ne désespère pas »), il reçut la grâce d'une prière continue. Celle-ci connut des ravissements dans la Lumière inaccessible où tout le terrestre est oublié, et aussi des larmes et de la compassion pour tout être, rencontré concrètement ou non, dans le désir que soit connue de tous « la perle précieuse » de l'humilité du Christ, que soit accueilli dans tous les cœurs « l'humble Esprit Saint » sans lequel on ne peut éprouver l'amour de Dieu.

Il arrivait à Silouane, avec une audace qui effrayait certains de ses interlocuteurs (il se taisait alors aussitôt), d'appeler Dieu son Père, de découvrir sur soi ou sur un autre la transfiguration qui rend semblable au Christ. Ces révélations ne pouvaient être portées que dans une humilité devenue totale.

Silouane a été canonisé dans le Patriarcat de Constantinople au printemps de 1988 (cf. *Irénikon*, 1988, p. 399-400).

Voir surtout : Archimandrite Sophrony, « Starets Silouane, moine du Mont Athos... Vie, doctrine, écrits » (en russe), ronéotypé, 1948 ; éd. Paris, 1952. – Trad. anglaise par R.M. Edmonds (*The Undistorded Image : Staretz Silouan*, Londres, 1958, 1974) ; – allemande par J. Kolander (Düsseldorf, 1959) ; – franç. par le hiéromoine Syméon (Sisteron, 1973, 1977) ; – italienne (Turin, 1972, 1978) ; – écrits inédits publiés par « Le Messager » (en russe, Paris), n. 152, 1988.

Extraits présentés en italien par D. Barsotti (Florence, 1962 ; cf. *Rivista di ascetica e mistica*, t. 6/2, 1961, p. 177-89), eux-mêmes traduits en français par L.A. Lassus (coll. Spiritualité orientale 5, Bellefontaine, 1969, 1977).

S. Bolshakoff, *I mistici russi*, trad. ital., Turin, 1962, p. 250-53 (trad. anglaise, Londres, 1977, p. 251-54). – A. Barriol (thèse de 3e cycle, Univ. de Nancy, 1980). – C. Portier, *L'amour au cœur du monde et de l'Église : Thérèse de Lisieux, Silouane...*, dans *Contacts*, t. 37, 1985, p. 19-38. – K. Beta, *Eine Flamme erfüllte sein Herz. Das Leben des Starez Siluan...*, Vienne-Fribourg-Bâle, 1987. – M. Evdokimov, *La prière des chrétiens en Russie*, Chambray-lès-Tours, 1988, p. 89-106. – DS, t. 13, col. 1185.

Jean-Paul Maisonneuve.

SILVAGGI (Matthieu), frère mineur, 16e siècle. – On ne connaît guère M. Silvaggi que par son œuvre, qui est assez abondante et variée.

Originaire de Catane, il entra dans l'ordre de saint François chez les Observants de la province de Sicile. Il enseigna la théologie au couvent de sa ville natale et probablement aussi dans l'université du même lieu. En 1536 il résidait au couvent Sainte-Marie des Anges de Palerme. L'année 1542, au cours de laquelle sortirent les principales de ses œuvres, il séjourna au couvent San Francesco della Vigna de Venise. On pense qu'il enseigna aussi à l'université de Padoue du fait qu'il rédigea son commentaire de la *Physique* d'Aristote sur les instances des étudiants de cette université et le leur dédia.

Le premier écrit d'ordre spirituel, rédigé en italien, parut à Palerme en 1536 : *Modo di vivere secondo la divina volontà* (in-8o), auquel les répertoires bibliographiques donnent aussi le titre latin *Disciplina salutis*.

Les autres œuvres ont toutes été éditées à Venise en 1542. La première intéresse à la fois la théologie, l'Écriture sainte et l'histoire : *Liber de tribus peregrinis* ou *Colloquia trium peregrinorum* (in-8°) ; l'auteur y traite des perfections divines, de la philosophie des saints, des parties du monde, des langues, des populations, de la grandeur de Rome et de Jérusalem. On en a détaché deux opuscules qui en font partie : le *Chronicon rerum Sicularum usque ad adventum Caroli V imperatorem in Siciliam* (récit qui va de 624 à 1537), p. 46v-79v, et le commentaire de quelques versets de saint Jean : *Expositio XIV versuum priorum capitis 1 Evangelii S. Ioannis*, p. 142v-147v.

Le *De nuptiis animae cum Christo eius sponso* (vol. in-8°) est divisé en 4 livres et 11 chapitres ; le ch. 7 en a été détaché également comme un opuscule à part : *De gratia et remediis peccatorum.* Les titres des autres chapitres en indiquent le contenu : *De conviviis spiritualibus* ; *de persuasionibus falsis Sathanae* ; *de casu animae in peccatum* ; *de lamentationibus Hieremiae ; de fletu animae et sua conversione ; de regimine post conversionem et preparatione ad mortem ; de electione Dei et hominum et praedestinatione sanctorum ; dialogus inter rempublicam et philosophum.* Un exemplaire de l'ouvrage a été signalé dans la bibliothèque des Capucins de Fontevivo (Parme) ; cf. CF, t. 38, 1968, p. 357.

Deux autres écrits d'ordre spirituel, édités également en volumes in-8°, sont intitulés : *Labyrinthi duo de mundano et divino amore cum suis exordiis, differentiis et fructibus, cumque suis semitis rite ordinatis usque ad centrales, ut vocant, terminos, vel inferni, vel felicitatis aeternae* ; et *Apotheca divini amoris* ou *De apotheca viridarii labyrinthi quae est sanctissima crux, ubi venditur amor Dei.*

Dans son commentaire d'Aristote, *Lectura* ou *Expositio brevis ... super octo libros Physicorum Aristotelis*, l'auteur défend les positions de Jean Duns Scot et de François de Meyronnes dont il était un excellent connaisseur. Silvaggi fait état enfin, dans son *Liber de tribus peregrinis* d'un *Tractatus de navigio mundi* qui n'a pas été retrouvé. On lui attribue enfin par erreur le *Liber de victoria Verbi Dei contra Hebraeos* du chartreux de Gênes Porchetto Silvatici († v. 1320).

A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. 2, Palerme, 1714, p. 60-61. – G. M. Mira, *Bibliografia Siciliana*, t. 2, Palerme, 1881, col. 367-68. – Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores*, t. 2, Rome, 1921, p. 232-33. – D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 123-25. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2064-65.

Clément Schmitt.

SILVESTRANI BRENZONE (Christophe), carme, † 1608. – Né à Vérone, il entra tout jeune chez les Carmes de cette ville. On ne sait ni sa date de naissance ni sa date de profession religieuse. Il obtint le grade de maître en théologie à Padoue, le 2 juin 1568. Homme énergique, aux vues larges, il fut régent et professeur dans les maisons d'études des Carmes à Venise, Vérone (1590-1594), Florence et Pise (à partir du 11 octobre 1598). Il participa à deux chapitres généraux de son Ordre (1575 et 1593) et se distingua dans les disputes scolastiques organisées dans ce contexte. Orateur célèbre, estimé pour sa doctrine et son éloquence, il prêcha dans les principales villes de la Vénétie, le duché de Milan, la République de Gênes, la Toscane et l'État Pontifical. Il mourut à Pise le 20 mai 1608.

Silvestrani a laissé de nombreux ouvrages ; le catalogue le plus complet, à ce jour, en compte vingt-quatre. Presque tous ont été édités entre 1567 et 1607. Il s'agit en grande partie de textes homilétiques, écrits pour diverses circonstances, et de cours de théologie donnés dans les maisons d'études où il a vécu et travaillé. Celui qui intéresse le plus l'histoire de la spiritualité est un écrit qui s'inscrit dans la période post-tridentine en Italie, lorsque, chez les Carmes, la littérature sur la formation des jeunes est marquée par le mouvement de l'observance et l'introduction de la pratique de l'oraison mentale. Il s'agit du *Ritratto spirituale molto utile et molto necessario a ciascun grado di religiosi e virtuosi* (2e éd., Ravenne 1585).

Dans la deuxième partie de cet ouvrage, l'auteur traite de l'oraison comme vertu ou moyen « pour s'acheminer facilement... vers la vie solitaire » (p. 7), vers la vie spirituelle et contemplative (p. 49). Il enseigne la manière de faire oraison, en exalte la nécessité et en expose les difficultés (p. 42). Il note qu'il « ne vise pas à faire un traité sur l'oraison, mais simplement à en exposer brièvement l'ordre afin de savoir faire oraison » (p. 45). En parlant du temps à y consacrer, il propose quelques prières et exercices spirituels pour les différentes heures du jour. Le paragraphe qu'il y consacre (p. 45-47) offre une claire vision de l'oraison quotidienne et des exercices de piété d'un religieux de son temps. La matière de la méditation, ou oraison mentale, est distribuée selon un schéma plus ou moins stéréotypé, pour tous les jours de la semaine (p. 48-49) ; à la Passion du Seigneur Silvestrani consacre toute la journée du vendredi, alors que le samedi est réservé à la connaissance des grandeurs de Marie. La vertu de silence est fortement recommandée (p. 51 et 53), car « le religieux dans sa chambre qui est son désert, dans la nuit qui est la méditation des péchés, et dans le lit qui est la contemplation de la croix, doit être seul et sans compagnie » (p. 86).

Pour la pratique de la méditation, avec application de l'imagination, de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté (p. 44), Silvestrani donne quelques plans : sur le péché, les fins dernières, la passion et la résurrection du Seigneur, etc. (p. 90-116). Le *Ritratto spirituale* fut très utilisé dans les noviciats à la fin du 16e et tout le long du 17e siècle.

Aux archives générales des Carmes (Rome) : *Scriptorum Ordinis codex* 1, II C.O. II 1, f. 341r-350v ; L. Perez de Castro, *Miscellanea historica*, I C.O. II 20, f. 148r et 150v. – G. Falcone, *La cronica carmelitana*, Plaisance, 1595, p. 696-97. – G. Cinelli Calvoli, *Biblioteca volante*, t. 3, Venise, 1746, p. 142 (Inglostano Brenzone, Cristoforo). – C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, p. 342-45. – V.A. Zarrabini, *Serie storica de' religiosi carmelitani* (de la Vénitie), Venise, 1779, p. 41-43. – L. Federici, *Elogi istorici de' più illustri ecclesiastici veronesi*, t. 3, Vérone, 1819, p. 16A. – S. Maffei, *Verona illustrata*, t. 3/2, Milan, 1825, p. 396. – *Acta capitulorum generalium ordinis fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 489, 491, 543s, 582. – *Regesta Johannis Baptistae Rubei (Rossi) ravennatis magistri generalis ordinis Beatae Mariae de Monte Carmelo (1568-1578)*, éd. B. Zimmermann, Rome, 1936, p. 66, 180, 182.

Emanuele Boaga.

SILVESTRE DE ROSSANO, capucin, 1528-1596. – Nicola de Franco La Greca naquit à Rossano Calabro (Cosenza) en 1528 ; en 1547 il prit l'habit dans la province capucine de Reggio Calabria. Docte et fervent prédicateur, il parcourut les grandes villes d'Italie.

En 1565, il érigea à Florence la Confrérie du Précieux Sang du Christ. En 1571, il participa, comme aumônier, à la

bataille de Lépante. A partir de 1565 il fut successivement ministre provincial de six provinces dont celles de Reggio Calabria et de Cosenza. En 1581, il fut élu définiteur général de l'Ordre, dont il fut aussi procureur général en 1583-1584. Grégoire XIII lui offrit l'évêché de Milet que par humilité il refusa. Il mourut à Montalto Uffugo (Cosenza) le 30 avril 1596.

A la demande du public enflammé de ferveur par ses sermons, Silvestre publia plusieurs opuscules spirituels. Ainsi, alors qu'il prêchait à Venise en 1572, il composa, à la demande des Bénédictines de San Lorenzo, un traité sur la méditation : *Modo come la persona spirituale che ora, si habbia à disporre nella oratione verso Iddio et li suoi santi : per tutti li giorni della settimana tanto la mattina come la sera detta Consonantia spirituale* (Venise, 1574). La première partie du traité, intitulée *ammaestramento spirituale,* explique la nature et la qualité de l'oraison ; la seconde donne des points de méditation pour chaque jour de la semaine, avec une orientation affective et une évidente influence de la « devotio moderna ».

Toujours à la demande de personnes dévotes, alors qu'il prêchait à Fermo, il fit imprimer un bref opuscule : *Devota meditatione sopra la Salutatione Angelica* (Fermo, 1578), fervente paraphrase de l'Ave Maria, qui fut chère à Joseph de Leonessa (DS, t. 8, col. 1364-65) ; elle fut réimprimée dans *Analecta Ord. Min. Capuccinorum* (t. 13, 1897, p. 252-53). Selon Bernard de Bologne, qui copie Denis de Gênes, Silvestre aurait aussi publié, à l'usage de la Confrérie de Florence mentionnée plus haut, *Delle 12 effusioni del Sangue di N.S. Gesù Cristo* (Florence, 1573). On n'en a retrouvé aucun exemplaire ; signalons qu'un Traité dont le titre est très ressemblant est dû au capucin Bernardino da Balbano ou Balvano (DS, t. 1, col. 1515).

Z. Boverio, *Annales Ord. Minorum S. Francisci Capuccinorum,* t. 2, Lyon, 1639, p. 581-84. – Bernardus a Bononia, *Bibliotheca scriptorum Ord. Min. S. Francisci Capuccinorum,* Venise, 1747, p. 231-32. – *Leggendario cappucino,* t. 5, Faenza, 1788, p. 41-46. – Francesco da Vicenza, *Gli scrittori cappuccini calabresi,* Catanzaro, 1914, p. 102-03. – Imerio de Castellanza, *I cappuccini a Lepanto,* dans *L'Italia francescana,* t. 8, 1933, p. 274-75. – Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ord. Fr. Minorum Capuccinorum,* Pars 1ª, Rome, 1947, p. 181, 193, 266, 270-71. – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1597-98. – Salvatore da Sasso Marconi, *La provincia cappuccina di Bologna e i suoi ministri provinciali 1535-1957,* Faenza, 1957, p. 29-31. – Optatus a Veghel, *Scriptores ascetici et mystici Ordinis Capuccinorum,* dans *Laurentianum,* t. 1, 1960, p. 116. – F. Russo, *I Frati Minori Cappuccini della provincia di Cosenza dalle origini ai nostri giorni,* Naples, 1965, p. 88-101. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali,* Rome, 1972, p. 42-43. – G. Leone, *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini di Cosenza,* Milan, 1980, p. 122.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

SILVESTRINS, congrégation monastique bénédictine. – L'Ordre de saint Benoît de Monte Fano (Fabriano), créé au début du 13e siècle par saint Silvestre Guzzolini (1177-1267), ne se signale par aucun auteur spirituel de valeur notable. Le fondateur lui-même était un chanoine d'Osimo (Marche d'Ancône), devenu ensuite créateur de l'ermitage de Grottafucile (Genga) vers 1228, puis du monastère dédié à saint Benoît sur le Monte Fano de Fabriano en 1231 et qui prendra son nom vers le 15e siècle. Essentiellement père spirituel, ce représentant du monachisme médiéval fut aussi un mystique : le moine André de Giacomo † 1326, qui rédigea une vie hagiographique vers 1274-1282, signale diverses visions qui eurent pour objet les fondateurs d'Ordres et le saint Sépulcre, et surtout une communion eucharistique reçue des mains de la Vierge Marie.

Ces textes hagiographiques (BHL, n. 7744-45) sont publiés par R. Grégoire, *Agiografia silvestrina medievale,* Fabriano, 1983 ; un aperçu sur quelques aspects traditionnels de cette spiritualité, d'après les sources hagiographiques faute d'autres témoignages, a été donné par G. Fattorini, *La spiritualità nell'Ordine di S.Benedetto di Montefano,* Fabriano, 1976.

Les textes hagiographiques, en lesquels se retrouve l'écho de traditions spirituelles et ascétiques, ont conservé la spiritualité du fondateur, qui se répercute dans la vertu et l'ascèse de ses premiers disciples. Cette observance bénédictine se signale par la solitude et le silence, l'austérité et la pauvreté, sans laisser de traces originales dans la littérature strictement spirituelle. On insiste périodiquement sur l'aspect ascétique. Au 15e siècle, le prieur commendataire Étienne d'Antoine de Castelletta (1439-1471) s'efforça de réformer la vie spirituelle de la Congrégation silvestrine, ébranlée à la suite des troubles politiques et ecclésiaux du 14e siècle. Diverses tentatives de réforme eurent lieu au 16e siècle : le jésuite Nicolas Bobadilla en 1556, puis le dominicain Timothée Bottoni en 1586, réussirent à renouveler les antiques traditions spirituelles de l'Ordre.

Les rédactions successives des Constitutions (à partir du 13e siècle) expriment une observance monastique de « style bénédictin », avec des influences prémontrées et cisterciennes. La spiritualité est celle de la Règle de saint Benoît, mais il n'est pas impossible que la présence des Fraticelles, très actifs en cette région de la Marche d'Ancône, ait laissé une empreinte sur l'esprit de la communauté primitive. On ne constate aucune contamination de la *Devotio moderna.* Au 19e siècle, les moines silvestrins acceptent les dévotions de l'époque, notamment le mois du Sacré-Cœur ; l'abbé général Vincent Corneli consacre la congrégation au Sacré-Cœur en 1873.

Dès le 13e siècle, une attention spéciale est attribuée à la liturgie ; elle se caractérise par sa sobriété rituelle. En 1586, les Silvestrins furent contraints de renoncer à leurs rites propres, malgré l'antiquité pluriséculaire de leurs usages. Les communautés, désormais insérées dans la réalité urbaine, se dédièrent à l'apostolat, de façon plus accentuée à partir du 18e siècle, selon une tendance attestée dans le monachisme italien, sans atténuer une tendance ascétique présente dans la majorité des familles religieuses.

Citons quelques bienheureux silvestrins : Jean « dal Bastone » † 1290, Jean le Solitaire (13e s.), Bienvenu de Piticchio † 1273, Simon de Ripalta (13e s.) sont des exemples de vertu et de piété. En l'époque contemporaine, le moine Benoît Peschi (1881-1924) se signale par sa piété et sa fidélité à l'observance ; il laisse 4 volumes de notes spirituelles en forme de prières, influencées par ses propres lectures et par la liturgie ; quelques extraits sont publiés par R. Stopponi, *Santità nascosta. Fra Benedetto Peschi monaco converso dei Benedettini Silvestrini 1881-1924,* Perugia, 1951.

Voir : C.S. Franceschini, *Vita di S. Silvestro abate...,* Jesi, 1772. – D.A.M. Cancellieri, *S.S. abate e l'opera sua,* Matelica, 1942. – B. Serpili, *Le più antiche costituzioni silves-*

trine, dans *Benedictina,* t. 10, 1956, p. 211-58. – *Atti del Convegno di studi storici per l'VIII Centenario della nascita di S. Silvestro,* dans *Studia Picena,* t. 44, 1977. – V. Fattorini, *La liturgia nell'Ordine di S. Benedetto di Montefano,* Fabriano, 1977 ; *Aspetti del monachesimo nelle Marche,* dans *Atti del Convegno di studi tenuto a Fabriano* (juin 1981) – *Inter Fratres,* t. 32/2, Fabriano, 1982. – J. Leclercq, *S. Silvestro Guzzolini était-il prêtre ?,* dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia,* t. 34, 1980, p. 74-80. – *San Silvestro... Antiche pergamene,* éd. U. Paoli, Fabriano, 1984. – U. Paoli, *Silvestro G. e la sua Congregazione. Sintesi storica,* dans *Inter Fratres,* t. 36/2, 1986. – DIP, t. 8, 1988, col. 1505-23 (U. Paoli).

EC, t. 11, 1953, col. 600-01. – LTK, t. 9, 1964, col. 759-60. – DS, t. 1, col. 1662-63, 1424-25 ; t. 10, col. 1568.

Réginald Grégoire.

SIMÉON. Voir Syméon.

SIMIANE. – On relève au 17e siècle trois personnages appartenant à cette importante famille provençale et qui ont une place dans l'histoire spirituelle.

1. **Gaspard de Simiane,** chevalier de la Coste, laïc, 1607-1649. – Né à Aix-en-Provence, il fut destiné à l'ordre de Malte et passa plusieurs années dans l'île. A la suite d'une conversion, il songea d'abord à passer en Turquie pour y aider les captifs chrétiens. S'étant rendu à Paris pour prendre des leçons du fameux controversiste François Véron † 1649, il se lia avec Vincent de Paul qui orienta son souci des malheureux vers les galériens. De retour à Aix, Gaspard s'occupa d'œuvres charitables et s'efforça de convertir des ministres protestants. Devenu prieur de la Miséricorde de Marseille, c'est surtout à lui, à Vincent de Paul et à J.-B. Gault, évêque de Marseille, qu'est due la fondation de l'hôpital des forçats (1640-1645).

Outre le ministère de charité qu'il exerça auprès des galériens, Simiane apporta son aide aux Lazaristes, chez lesquels il habita. Il fut membre de la Compagnie du Saint-Sacrement et créa de nombreuses œuvres de charité. Il mourut de la peste contractée au milieu des forçats le 24 juillet 1649. On peut le considérer comme un émule de G. de Renty et de J. de Bernières. Sa biographie, écrite par un témoin, illustre ce que pouvait être la vie spirituelle d'un laïc disciple de Vincent de Paul.

Gaspard de Simiane n'a rien publié. On lui doit une lettre adressée à Mr de Beaumond (7 juin 1643) qui fait l'éloge funèbre de Mgr Gault (éd. par Ph. Tamizey de Larroque, Bordeaux, 1895 : *Notice inédite sur J.-B. Gault... par G. de Simiane*).

Vincent de Paul, *Correspondance,* éd. J. Coste, table. – A. de Ruffi, *Vie de M. le Chevalier de La Coste,* Aix, 1659. – Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence,* t. 2, Marseille, 1787, p. 218-21. – *Les Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement,* éd. par D. Beauchet-Filleau, Paris, 1900, p. 55-56. – R. Allier, *La Compagnie du Saint-Sacrement de l'autel à Marseille. Documents,* Paris, 1909. – P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle,* t. 1, Paris, 1956, p. 174, 177, 180.

2. Le marquis de **Simiane-Pianezze** (on trouve ses prénoms cités dans des ordres différents : Charles-Jean-Baptiste, Philippe-Emmanuel, Charles-Emmanuel), 1608-1677. – Né dans le duché de Savoie, il fit d'abord une brillante carrière de soldat, fut ambassadeur et devint chef du conseil de la duchesse régnante, Christine de France, durant sa longue régence (1638-1663). Charles-Emmanuel II de Savoie le garda comme premier ministre. Cependant, Pianezze désirait vivre dans la retraite. Il fallut l'autorité du pape Alexandre VII pour le décider à retarder l'exécution de ce projet. Après la mort du pape (1667), le marquis laissa ses biens à son fils et se retira dans un monastère. Le duc tenta de le fléchir ; finalement, Simiane-Pianezze s'installa à Turin chez les Lazaristes (dont il avait fondé la maison en 1655) et, de là, donna son avis sur les questions importantes qu'on lui soumettait. Il mourut en juillet 1677.

Il écrivit *La Christiana esser la sola religione verace...* (s l = Turin, 1664, 120 p. in-4° ; 1700 ; trad. franç. par D. Bouhours, *La vérité de la religion chrétienne,* Paris, 1672, 1678, 1687, 1691, 1701, 1718) : cet ouvrage, destiné à un public sérieux et cultivé, veut montrer à ceux qui sont dans les responsabilités la nécessité d'avoir recours à la religion chrétienne pour guider leur action ; il engage le lecteur à acquérir une vraie connaissance de Dieu et de son plan sur les hommes. On lui doit encore un opuscule en latin qui est le fruit de son intérêt pour les *Confessions* de saint Augustin : *Piissimi in Deum affectus cordis ex divi Augustini Confessionibus...* (Paris, 1686, 1688) ; c'est une sorte de retraite spirituelle. Pianezze se situe parmi les politiques chrétiens du 17e siècle et mérite de retenir l'intérêt.

Vincent de Paul, *Correspondance,* éd. P. Coste, table. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire,* t. 9/2, Paris, 1759, p. 438-39. – Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence,* t. 2, Marseille, 1787, p. 221-24. – H. Dubled, *Une grande famille de Provence : Les Simiane...,* dans *Université de Montpellier. Recueil de Mémoires et Travaux publié par la Société d'Histoire du Droit...,* n. 12, Montpellier, 1983, p. 83-91.

3. **Gaspard de Simiane,** marquis de la Coste, laïc, † 1686. – On sait très peu de choses de ce neveu des deux précédents Simiane, sinon ce qu'en dit son ouvrage posthume. Il devint chancelier de l'université d'Aix en 1675 et président à mortier du parlement aixois la même année. Il mourut à Aix en 1686. Il avait été dirigé par le dominicain Alexandre Piny (DS, t. 12, col. 1779-85), puis par le jésuite Matthieu Ruffy (1617-1698).

Il nous reste de lui *La retraite spirituelle de...* (Aix, 1687 ; augmentée et retouchée selon l'original, 1688). L'avocat J. Cousin, qui édite le volume, le présente comme les « mémoires » du marquis sur sa « vie intérieure ». Il s'agit de douze méditations ou « points » consacrés surtout à la nécessaire souffrance du vrai chrétien, à la suite et imitation du Christ. On y remarque le point 10, sur le pur amour, écho appauvri de la spiritualité de Piny ; en voici l'argument : « Le pur amour ne demande point de mélange, et fait mourir continuellement la nature, auparavant que de s'établir dans une âme, qui doit être vide de toutes les inclinations propres pour être en état de le recevoir ».

Le volume se termine par le témoignage de M. Ruffy. L'éd. de 1688 ajoute divers textes de Simiane, sa consécration à Dieu (p. V-VIII), celle à la Mère de Dieu (p. IX-XII), une « Pratique générale pour s'humilier et se mortifier » (p. XIII-XVI), une « Pratique de chaque jour » (p. XVII-XXII) et des oraisons jaculatoires (p. XXIII-XXIV).

Raymond Darricau.

SIMLER (Joseph), marianiste, 1833-1905. – Né le 21 octobre 1833 à Saint-Hippolyte (Haut-Rhin), Joseph Simler fit profession le 17 septembre 1854 dans la Société de Marie, fondée en 1817 par J.-G. Chaminade (DS, t. 2, col. 454-59). Il en devint supérieur général en 1875 et le resta jusqu'à sa mort en 1905, méritant le titre de « deuxième fondateur ».

En effet, les trente années du généralat de Simler virent l'expansion de la Société hors de France : Canada (1880), Afrique (1881), Hawaï (1886), Espagne (1887), Italie (1887), Japon (1887), Chine (1903). A l'intérieur de la Société, il apaisa les remous causés par les « animadversiones » du Vatican au sujet de la composition mixte de la Société ; il réorganisa la structure et la composition des conseils et des chapitres provinciaux et généraux ; il obtint l'approbation définitive des Constitutions (1891) et surtout s'efforça de faire mieux saisir l'esprit de la fondation, le charisme constitutif, et la mission apostolique de la Société de Marie.

Simler a laissé un bon nombre d'écrits qu'on peut classer en trois séries.

1) Sa doctrine spirituelle peut être synthétisée dans ces lignes de saint Jean : « Considérez quel amour le Père nous a témoigné de vouloir que nous soyons appelés et que nous soyons en effet enfants de Dieu... Nous savons que, lorsque Jésus-Christ se montrera dans sa gloire, nous serons semblables à lui » (1 *Jean* 3,1-4) : sa théologie, sa christologie, son ecclésiologie, sa mariologie découlent de ces perspectives johanniques. A l'amour gratuit de Dieu qui appelle, correspond la grandeur des hommes de Dieu qui, en Jésus-Christ, deviennent semblables à lui. Les principaux écrits qui exposent cette doctrine sont trois circulaires adressées aux Marianistes. L'*Instruction sur la confiance filiale en Dieu* (1879) rappelle la nécessaire confiance en notre filiation divine par grâce ; la foi est la règle de la confiance et l'abandon en est la marque. La confiance doit aller de l'homme à Dieu comme elle vient de Dieu à l'homme ; la vie religieuse « est la confiance en Dieu justifiée par l'expérimentation » de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance.

Les hommes de Dieu ou quelques considérations sur cette parole : « Esto vir » (1883) : On est homme de Dieu parce que créature de Dieu, parce que homme du Christ, parce que homme de sainteté, parce que fils de Marie.

Instruction sur les traits caractéristiques de la Société de Marie (1894) : La piété filiale envers Marie qui constitue le cachet distinctif des Marianistes se pare de vertus « mariales » : leur zèle doit être maternel comme le sien ; leur foi sera leur « *palladium* » comme elle le fut pour Marie ; leur oraison sera de conserver et méditer dans leur cœur la Parole de Dieu, comme la Vierge le fit.

2) La seconde série d'écrits tourne autour de la piété et de la vie spirituelle concrète. Simler voit la piété enracinée dans l'humaine nature comme une impulsion venant de Dieu : « Donnez à cette piété primitive le nom que vous voudrez, appelez-la loi de nature, instinct, tendance, penchant, propriété, mouvement spontané, besoin, qualité, vertu, caractère, sentiment, épanouissement, affection : peu importe. Il suffit que pour le moment vous compreniez qu'elle est une impulsion dont Dieu lui-même est le moteur... » (*Instruction sur la piété*, p. 5). A partir de là, Simler attribue à la piété deux « impulsions » dynamiques ; d'un côté, elle « réveille l'idée d'un lien de reconnaissance, de justice, de bienveillance, de bonté qui unit entre eux les membres d'une même famille ; de l'autre, elle est un principe d'action, une force, un germe déposé dans l'être humain par Celui qui l'a constitué » (p. 4). Ces bases sont développées dans l'*Instruction sur la piété* (1878), le *Guide de l'homme de bonne volonté dans... l'oraison* (1885) et son résumé le *Catéchisme de l'oraison mentale* (1887).

3) Dans un troisième genre, l'hagiographie, Simler réagit contre la tendance encore assez générale en son temps de présenter des vies si parfaites qu'elles en deviennent inimitables. Ses biographies n'hésitent pas à présenter des hommes qui, tout fragiles qu'ils aient été, furent des hommes de Dieu, marchant sur les pas de leur Seigneur ; ainsi sa *Vie de l'abbé de Lagarde* (1887) et celle de Chaminade (1901).

Simler, supérieur général, eut l'occasion de faire œuvre de gouvernement, d'administration ; ses écrits en ce domaine ne perdent pas de vue le but spirituel et apostolique de la Société, le service du bien commun, de la vie fraternelle en communauté. Ses notes personnelles permettent de saisir sa dévotion mariale personnelle.

Œuvres : *Petit catéchisme de l'état religieux* (Lons-le-Saulnier, 1866) ; – *Des Sommes de théologie* (Paris, 1871) ; – *De Archithrenio duodecimi saeculi carmine* (Paris, 1871) ; – *Guide de l'homme de bonne volonté dans l'exercice de l'oraison* (Paris, 1885, 1887) ; – *Catéchisme de l'oraison mentale* (Paris, 1886) ; – *Vie de l'abbé de Lagarde* (2 vol., Paris, 1887) ; – *Joseph-Victor Guérin* (Paris, 1889) ; – *Mois du T.S. Rosaire* (Paris, 1889) ; – *Notice historique sur la Société de Marie* (Bar-le-Duc, 1891) ; – *Guillaume-Joseph Chaminade* (Bordeaux, 1901) ; – *Circulaires aux Marianistes*, 1876-1904 (Paris, 1905).

Voir L. Cousin, *Joseph Simler, 4e supérieur général...*, Paris, 1905. – DS, t. 6, col. 1167 ; t. 11, col. 151.

Ambrogio Albano.

1. SIMON BONHOME, célestin, † 1427. Voir DS, t. 1, col. 1857 ; t. 2, col. 383 ; *Revue du moyen âge latin*, t. 7, 1951, p. 123-46.

2. SIMON DE BOURG-EN-BRESSE, capucin, † 1694. – Nous ne connaissons que très peu de choses de la vie de Simon de Bourg-en-Bresse, capucin de la province de Lyon, où il fit profession en 1652. Il fut prédicateur et mourut à Saint-Étienne le 30 août 1694. Il n'a publié qu'un seul ouvrage : *Les saintes eslévations de l'âme à Dieu par tous les degrez d'oraison.*

Le manuscrit original est conservé à la Bibl. munic. de Bourg (ms 52). 1re éd. Avignon, 1657, 803 p. ; Paris, 1661 (éd. citée), 1662, 1694 ; Grenoble, 1768. L. Bessières réédite les 2 premières parties en rajeunissant la langue (Paris-Bruxelles, 1863) et ne publia pas la 3e partie qu'il promettait. Le bibliographe Cioranescu mentionne une éd. Paris, 1675.

L'épître dédicatoire est adressée à Jésus « le grand maître de cette divine science » (de l'oraison), mais Simon nous fait dans son Avant-propos (p. 15) une confidence intéressante : « Dans cet œuvre il y a peu du mien et [que] la plupart est d'emprunt. Aussi je n'oserai pas avancer chose aucune de moi en une matière aussi relevée et particulièrement pour mon extrême inexpérience en icelle ». Ce qui ne veut pas dire qu'il ne fut pas un contemplatif, homme d'oraison, mais justifie qu'il ait souvent recours à des auteurs dont l'expérience est garantie.

Son but est de mettre de l'ordre dans une littérature où chaque auteur a écrit selon une logique et une expression personnelle. Aussi commence-t-il par

exposer « treize points nécessaires d'être sus pour se préparer à la lecture des élévations ». Ensuite viennent les huit degrés de l'oraison et c'est dans leur développement que se trouve la doctrine de Simon. Le premier est la méditation, principalement sur les quatre fins dernières ; le 2e, la méditation sur la présence de Dieu ; le 3e fait entrer dans « l'oraison affective sur la présence de Dieu », oraison qui déjà ne « dépend pas de nos industries » ; le 4e est « l'élévation amoureuse, adorante et offrante de notre esprit à Dieu présent » ; le 5e est « du don de la présence surnaturelle, passive et infusive, de Dieu » ; le 6e est « de l'amour admirable de Dieu, sans vue et connaissance actuelle ». Ce point est l'un des rares où Simon établit une discussion autour d'opinions variées ; il invoque Bernard, Bonaventure, Denys, Harphius, Thomas Gallus et Thérèse d'Avila comme « autheurs assurant que la volonté peut aimer Dieu sans connaissance », et dans les chapitres de ce 6e degré, il donne les « raisons pour cela ». Le 7e degré est « de l'amour sans sentiment avec des sentiments tous contraires ; ou bien de la privation et déréliction intérieure passive et surnaturelle ». Enfin le 8e degré est « de la sainte opération et des vertus sublimes, fruits nécessaires des degrés précédents ». Quant à la pratique de ces degrés, Simon dit que le premier dure quelques mois, le 2e jusqu'à ce que Dieu introduise aux suivants ; le 3e est « passif et purement surnaturel », « commencement heureux de contemplation ; quant aux suivants, ils sont purs dons de Dieu, ne dépendant que de Lui ».

Les *Élévations* sont complétées par deux traités : *Traité admirable de la contemplation véritable de Jésus-Christ et de ses saintes souffrances ; et de nostre parfaite imitation de luy* (p. 583-688), *Traité nécessaire pour la véritable contemplation, digne réception et dévote visite de la Sainte Eucharistie* (p. 689-772) ; y est joint (p. 772-85) le compte rendu du jésuite Balthazar Alvarez sur son oraison, dont Simon dit qu'il « revient grandement » à ce qu'il a exposé.

Si l'on veut condenser l'enseignement de Simon, il faut donc noter l'insistance sur la présence de Dieu, une présence aux modes divers, depuis l'attention active jusqu'à l'union mystique la plus élevée. Mais il s'agit toujours d'une « présence amoureuse de Dieu ». Cette présence incline à la « parfaite conformité de notre volonté à celle de Dieu » : la vie en présence de Dieu rend passive l'âme d'abord active en son oraison. Mais, pour ce qui est des *degrés* qui dépassent le 3e, Simon affirme : « il faut avouer que tous ne sont pas bien propres pour cette vie (passive) » (Avant-propos, p. 9).

Simon ne cite pas les auteurs sur lesquels il s'appuie, mais se contente de les nommer au passage. Ses lectures sont étendues, éclectiques, et vont des anciens aux contemporains, comme Benoît de Canfeld et François de Sales ou Jeanne de Chantal. Cependant il évite les termes abstraits et s'exprime avec prudence. C'est que le temps où écrit Simon de Bourg est celui où l'invasion mystique n'est plus une nouveauté mais où percent des suspicions et des attaques, contre lesquelles il veut prémunir les âmes d'oraison. Sans apporter du nouveau et sans entrer dans les controverses, cette sorte de manuel qu'est le livre de Simon témoigne de l'état de la théologie mystique en France au milieu du 17e siècle.

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, t. 6, Paris, 1887, p. 230. – Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine...*, dans *Études franciscaines*, t. 39, 1927, p. 469-72. – Jacques de Blois, *Le P. Simon..., ibidem*, t. 41, 1929, p. 173-83. – *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1598. – *Dictionnaire des Lettres françaises, 17e siècle*, Paris, 1954, p. 952. – DS, t. 1, col. 1451 ; t. 4, col. 557 ; t. 5, col. 1379 ; t. 9, col. 271 ; t. 10, col. 1824 ; t. 14, col. 916 (*Simplicité*).

Willibrord-Chr. VAN DIJK.

3. SIMON DE BUSSIÈRES (VALADIER), frère mineur français, 1842-1881. – Baptisé François, Simon est né le 13 janvier 1842 à Bussières (Puy-de-Dôme) dans une famille profondément chrétienne, qui l'éduqua dans la piété et le service de Dieu ; sa vocation grandit et se fortifia dans ce milieu favorable. Aussi en 1855, il entra au petit séminaire d'Yzeure, dirigé alors par les Jésuites, puis à l'automne de 1860, il passa au grand séminaire de Moulins. A la fin de ses études cléricales, il fut ordonné prêtre le 27 juin 1865 et le même jour nommé vicaire à Arfeuilles ; il y resta jusqu'en 1869. A cette date, ayant demandé à son évêque de ne pas être chargé d'une paroisse, il fut choisi comme aumônier des Sœurs Franciscaines de Vichy, où il demeura 2 ans. Son désir de devenir fils de saint François se précisa alors et le 13 septembre 1871 il commença son noviciat à Branday, près de Bordeaux, dans la province d'Aquitaine.

Profès simple l'année suivante, il fut envoyé à Saint-Palais, puis au Collège séraphique de Bordeaux pour la formation des jeunes aspirants à la vie franciscaine. Tout en se dévouant au ministère de la prédication, il collaborait à des publications spirituelles, comme la *Revue Franciscaine* (mensuel religieux des Frères Mineurs d'Aquitaine) et les *Annales de l'archiconfrérie réparatrice des blasphèmes et de la profanation du dimanche*. En 1873, il est vicaire du couvent de Bordeaux ; en 1875 il est envoyé à Paris où il demeura 4 ans. Entre-temps en septembre 1875, il avait prononcé ses vœux solennels de religion à Branday. Élu gardien de Limoges par le chapitre provincial en 1879, il en fut expulsé l'année suivante, en novembre, avec tous les frères du couvent, en raison des lois antireligieuses de l'époque. Avec la permission de ses supérieurs, il accepta la charge de curé à La Courtine, au diocèse de Limoges.

Zélé missionnaire de la parole, il écrivit plusieurs petites brochures, qui eurent plusieurs éditions et se répandirent parmi les fidèles par milliers : 1) *La Portioncule* ; 2) *La Pauvreté pratiquée même dans le monde, dans tous les détails de la vie, opuscule dédié aux riches comme aux pauvres du XIXe siècle* ; 3) *L'humilité* ; 4) *La Présence de Dieu, pratiquée dans tous les détails de la vie, ou méthode claire, simple et facile pour conduire les âmes à la vie intérieure* ; 5) *La Mortification, pratiquée dans tous les détails de la vie* ; 6) *La Chasteté, ses joies et ses gloires* ; 7) *Le Catéchisme franciscain, à l'usage des frères et des sœurs du Tiers-Ordre de la Pénitence* ; 8) *Six Questions pour faciliter l'étude du catéchisme et pour faire repasser en quelques minutes tout le catéchisme aux enfants les plus instruits*. Il composa aussi d'autres écrits, malheureusement perdus.

En 1876, il réalisa son projet, longuement mûri, d'établir une congrégation de Sœurs Franciscaines, dites de Notre-Dame de la Mission. Le but de ce nouveau groupe religieux était de se consacrer à l'œuvre de la confection des hosties et la fabrication d'ornements d'église, alors fort négligées dans les campagnes, et dont les bénéfices serviraient à subventionner des missions populaires dans les paroisses

pauvres. Avec M^lle^ Flore-Emma Vaillant, en religion Marie du Sacré-Cœur, la cofondatrice, Simon installa avec beaucoup de difficultés ses religieuses à Bussières même, en leur donnant la règle du Tiers-Ordre de saint François ; il se chargea de leur recrutement et principalement de leur formation spirituelle, où il excellait.

Simon de Bussières mourut à Messeix (Puy-de-Dôme) le 9 décembre 1881 à l'âge de 39 ans, alors qu'il donnait une mission populaire à la paroisse. Sa cause de béatification a été introduite auprès des autorités ecclésiastiques.

Revue Franciscaine, mai 1882. – P. Norbert, *Les Religieuses franciscaines,* Paris, 1897, p. 363-72. – G. Daval, *Le r.p. Simon de Bussières, franciscain,* Bordeaux, 1923. – A.-M. Santarelli, postulateur général de l'Ordre, *Cause du diocèse de Clermont-Ferrand ou de l'Ordre des Frères Mineurs pour la Béatification et Canonisation du serviteur de Dieu P. Simon de Bussières...,* Béziers, 1925. – *Annuarium O.F.M.,* Quaracchi, 1968, p. 568. – P. Péano, *Francescane di Nostra Signora della Missione,* DIP, t. 4, col. 366-67.

Pierre Péano.

4. SIMON DE CASCINA, dominicain, † vers 1420. – Membre du couvent dominicain de Santa Caterina de Pise (en activité à partir de la fin des années 70 du 14^e^ siècle), c'est là que Simon mourut peu après 1418, dernière date connue.

Il avait été prieur de ce même couvent, plusieurs fois définiteur aux chapitres provinciaux et généraux, lecteur à Pérouse, Sienne, Florence, Pise ; maître en théologie déjà en 1381, il fut régent à Santa Maria Novella de Florence et à San Michele de Pise (pendant huit ans vicaire de l'archevêque de Pise). Engagé dans la réforme conventuelle de la deuxième moitié du 14^e^ siècle, Simon unit à une intense activité académique un vif intérêt pour le renouveau spirituel marqué par une intériorité et une vie dévote soutenues par une solide information théologique.

L'expression principale de la doctrine spirituelle de Simon est le *Colloquio spirituale* (1381 environ), écrit en dialecte pisan et qui s'insère dans une solide tradition du couvent dominicain de Pise : diffuser le savoir clérical auprès de laïcs au moyen de nombreuses vulgarisations. Tandis que le modèle de la vie parfaite est, selon la tradition, de style monastico-conventuel, les destinataires du *Colloquio spirituale* semblent être des laïcs, surtout des femmes, qui fréquentaient le confessionnal et la chaire des Mendiants, peut-être de l'Ordre de la Pénitence. L'itinéraire de la vie parfaite présenté dans le *Colloquio* suit le commentaire de la messe à la manière du *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III. La discrétion intentionnelle du texte laisse transparaître la riche tradition théologique (depuis la patristique jusqu'à la scolastique, sans exclure Thomas d'Aquin) qui alimente la doctrine spirituelle et la pratique de la vertu chrétienne.

Le texte se présente sous la forme d'un dialogue entre quatre personnages : le docteur Simone, Caterina, le *fraticello* et la *monachetta.* S'il est réservé au premier, à la demande de Caterina, d'introduire le commentaire des différentes parties de la messe, d'en expliquer la liturgie, d'en extraire le contenu théologique puis la nourriture spirituelle, le *fraticello* prolonge les exigences de la doctrine spirituelle vers les richesses de l'expérience psychologique offertes à l'âme simple et fervente dans l'ardeur des sentiments et de l'imagination. La luxuriante symbolique du langage utilise l'image de la construction du château de la vie intérieure : « Enflamme et brûle nos esprits, ô *fraticello,* avec tes images ; mets à l'épreuve nos facultés intérieures, force-les un peu en fabriquant quelque édifice précieux » (ch. 6, n. 7). L'effusion mystique et la libre expression de la prière sont confiées à la *monachetta* : « Pourquoi, *monachetta,* retiens-tu tes sentiments intérieurs ? Donne libre cours et ne contiens plus l'impétuosité de tes désirs spirituels » (ch. 7, n. 52). A quoi la *monachetta* répond : « Une ardeur subtile me parcourt la moelle, une soif inextinguible me pousse, une envie insolite m'assaille ! Comme le cerf va à la source, ainsi mon âme vers toi, Seigneur..., haletante et ardente à cause de son grand désir » (ch. 7, n. 53). Le jeu entrelacé des personnages alimente et tempère les différentes exigences de l'âme dévote, scande les temps et les passages du parcours spirituel.

Les transformations profondes de la société communale de la deuxième moitié du 14^e^ siècle, les désarrois dans l'Église qui suivent la décadence des ordres religieux et le grand schisme, amènent Simon de Cascina à se replier dans la chaleur et l'intimité de la vie dévote et à y chercher les consolations célestes. L'Église, guidée par l'Esprit Saint, dit-on, proclame la doctrine apostolique en paroles et en actions et élève à Dieu l'encens de la vertu (ch. 19, n. 14). Comment cela est-il possible, demande Caterina émerveillée, si l'Église, depuis 13 ans, souffre de profondes divisions à cause du schisme ? En vérité, répond le « dottore » Simone, l'Église militante est exposée à toutes sortes de tempêtes ; ce n'est pas elle, mais l'Église triomphante qui en réalise les merveilleuses qualités (ch. 19, n. 15-16). La prière de la *monachetta,* accablée de peur par de grands périls (ch. 19, n. 36), exprime avec une surprenante syntonie l'itinéraire spirituel : « Seigneur, enlève-moi complètement au monde et à moi-même » (ch. 19, n. 38). Si le *Colloquio* présente une pratique de la vie dévote exubérante dans l'expression des sentiments et capricieuse dans le langage, celle-ci est solidement ancrée dans le donné de la foi et soutenue par la parole de Dieu (« Spesso raguardare e studiare con attento animo in nelle sante Scritture », ch. 11, n. 4).

Colloquio spirituale, éd. F. Dalla Riva, Florence, 1982 (ms, Florence, Riccardiana, cod. 1346, f. 1r-78r).

On doit encore à Simon la continuation de la *Chronica* du couvent de Santa Caterina de Pise (Séminaire de Pise, ms 78, f. 30r-40v ; éd. Bonaini, citée *infra,* p. 582-93) ; l'auteur commence à écrire en 1411 (style pisan) et rédige les articles biographiques de la première décennie du 15^e^ siècle. On garde aussi de lui des *Sermones et collationes statuum diversorum, actuum scolasticorum, dierum solemnium et festorum* (Vatican, Barber. lat. 710) en latin et des *Salmi penitenziali in terza rima* (Florence, Bibl. Naz., Pal. lat. 74, f. 121r-131v) en pisan.

Études : F. Bonaini, *Chronica antiqua conventus Sanctae Catherinae de Pisis,* dans *Archivio storico italiano,* série I, t. 4/2, 1845, p. 399-593 ; *Excerpta Annalium, ibid.,* p. 599. – R. Barsotti, *I manoscritti della « Cronica » e degli « Annales » del convento domenicano di S. Caterina di Pisa,* dans *Memorie domenicane,* t. 45, 1928, p. 211-19, 284-96, 368-74. – A. Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento,* Milan, 1935, p. 949-75. – A. Käppeli, *La raccolta di discorsi e di atti scolastici di Simone da Cascina O.P. († ca. 1420),* AFP, t. 12, 1942, p. 185-246 ; *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi,* t. 3, Rome, 1980, p. 344. – F. Dalla Riva, Introd. à son éd. du *Colloquio spirituale,* Florence, 1982, p. 1-26. – C. Delcorno, *Presentazione, ibid.,* p. V-X. – E. Panella, *La Cronaca*

di Santa Caterina di Pisa usa lo stile pisano ?, dans *Memorie domenicane*, t. 16, 1985, p. 325-34.

Emilio PANELLA.

5. SIMON DE CRÉMONE, augustin, † après 1390. – Simone da Cremona apparaît comme bachelier en théologie en 1365 ; il devient *doctor parisiensis* en 1377. Ensuite il est supérieur de la province augustinienne de Lombardie (Archivio generale de l'Ordre de Saint-Augustin, Rome, Dd 2, f. 13v ; AA, v, f. 88) en 1384 jusqu'en 1387, date à laquelle il est nommé régent du *studium generale* de Gênes (Dd 3, f. 15). Le prieur général de l'Ordre lui confie certaines charges, comme celle de visiteur des couvents de Savone, Crémone et Gênes avec le droit d'en choisir les supérieurs (Dd 3, f. 12, 36, 38v, 45, 70v, 111v, 131v ; Dd 4, f. 58 et 59). En 1390, il se retire au *studium* de Padoue, où il meurt, semble-t-il, peu après.

Simone da Cremona fut un maître en théologie estimé, un écrivain fécond et un prédicateur apprécié (il prêcha en particulier à Venise plusieurs fois).

En théologie il a laissé une *Lectura super 4 libros Sententiarum* (entre autres mss, Crémone 118, f. 1-136 ; cf. *Augustinianum*, t. 4, 1964, p. 123-46) et des *Quaestiones* (cf. F. Stegmüller, *Disputationes de indulgentiis Simonis de Cremona*, dans *Annali della Bibl. governativa e Libreria civica di Cremona*, t. 7/1, 1954, p. 5-17 ; D. Trapp, *The Portiuncula Discussion of Cremona*, RTAM, t. 22, 1955, p. 79-94).

De son activité oratoire demeurent divers mss (cf. Perini) : *Sermones super evangelia per annum Venetiis habiti* ; – *Sermones de epistolis dominicalibus* ; – ... *super festos dominicales* ; – *Quadragesimale* ; – *de praecipuis Deiparae festivitatibus* ; etc. Une *Postilla super euangeliis et epistolis omnium dominicarum* a été éditée (Reutlingen, 1484, in-fol. Cf. Hain, n. 5823).

Ni l'enseignement théologique, ni la prédication de Simone da Cremona n'ont été étudiés. On peut cependant dire qu'il prend place de plein droit dans l'école augustinienne ; il suit en particulier les directives laissées par Grégoire de Rimini † 1338 : nette adhésion à l'enseignement doctrinal et spirituel de saint Augustin, défense du rôle de la grâce contre les orientations néopélagiennes du nominalisme, importance du recours aux autorités traditionnelles (Écriture, Pères).

Th. Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 396. – J.F. Ossinger, *Bibl. Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 275-77. – D. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. 1, Florence, 1929, p. 271-73. – *Augustiniana*, t. 26, 1976, p. 179. – DS, t. 4, col. 1009.

Pietro BELLINI.

6. SIMON FIDATI DE CASCIA (BIENHEUREUX), ermite de Saint-Augustin, † 1348. – Les principaux renseignements sur Simone da Cascia nous ont été transmis par une courte biographie écrite aussitôt après sa mort par son fidèle disciple Giovanni da Salerno (DS, t. 8, col. 715-16). Elle a été éditée par N. Mattioli (t. 2, p. 16-38).

Simone naquit entre 1280 et 1295 à Cascia (Ombrie), alors important centre de la Valnerina (Pérouse). D'après la tradition, il était de la famille Fidati. Ses études humanistes à peine commencées, il rencontra par hasard un frère que les historiens identifient avec Angelo Clareno (= Pierre de Fossombrone, DS, t. 12, col. 1582-88), chef de file des Spirituels franciscains. Il décida alors d'abandonner les études profanes pour gagner la « science du Christ ». Il entra dans l'Ordre des Augustins, au couvent de sa ville natale. Après son ordination, il approfondit sa théologie et sa connaissance de l'Écriture, mais n'accepta jamais aucun titre académique. Son principal ministère fut la prédication, qui occupa la majeure partie de son temps malgré son désir de recueillement et de solitude. Durant sa vie il fut très estimé : on le recherchait comme directeur spirituel, qu'il s'agisse de clercs ou de laïcs, d'artistes comme le florentin Taddeo Gaddi, disciple de Giotto, ou d'hommes politiques comme Tommaso Corsini, lui aussi de Florence.

Simone fonda deux couvents de femmes, l'un pour les « converties » (vers 1333), l'autre pour les jeunes filles (entre 1339 et 1345). Il mourut à Rome le 2 février 1348. Grégoire XVI le béatifia le 23 août 1833.

Les œuvres de Simone qui nous restent ont été éditées par N. Mattioli (t. 2). – 1) *De gestis Domini Salvatoris*, œuvre monumentale écrite d'un seul jet et non revue par son auteur, est un commentaire complet de tout l'Évangile ; elle fut commencée en 1328. On en garde plusieurs mss et différentes éditions (Bâle, 1517, etc.) ; la dernière éd. est celle de Ratisbonne, 1733, en 2 vol.

Ce *De gestis* a été repris en langue vulgaire par Giovanni da Salerno, lequel en a profité pour procéder à une véritable réélaboration de l'œuvre : *Gli evangeli del B. Simone* (éd. Mattioli, t. 4).

2) *Epistolario* : selon Giovanni da Salerno, Simone écrivait « trente et parfois quarante lettres » à la suite, y consacrant parfois toute la nuit. Nous en gardons quelques-unes, riches de doctrine spirituelle. Mattioli les a éditées (t. 2). – 3) *L'ordine della vita cristiana* est une « compilation en langue vulgaire pour les âmes simples » qui expose l'ascèse et les voies spirituelles de la vie chrétienne (éd. Mattioli, t. 2).

D'autres œuvres mineures ont une attribution discutée : certains les attribuent à Simone, d'autres au dominicain Domenico Cavalca (DS, t. 2, col. 373-74 ; t. 8, col. 716).

Simone fut un grand spirituel du 14e siècle, sûrement le plus important de l'école augustinienne. Cependant sa personnalité, sa doctrine et son influence n'ont pas encore été bien étudiées. Ceci est probablement dû à diverses causes. Son « spiritualisme » a paru lié à celui d'Ange Clareno ; il en est pourtant bien distinct, mais pourtant, même ainsi, il ne fut pas bien vu officiellement ; même dans son Ordre, il différait par trop de l'école théologico-spirituelle augustinienne alors reconnue et pouvait donner lieu à contestation.

Sa doctrine spirituelle a été aussi différemment – pas toujours correctement – interprétée. Certains ont vu en Simone un précurseur de Luther (cf. A. V. Muller). Certes, on peut faire une lecture luthéranisante de tout texte profondément inspiré par saint Augustin, mais il est aisé de marquer les différences.

Par contre, le rapport entre Simone et Angelo Clareno est plus complexe. On a dit que Clareno fut à l'origine de la « conversion » de Simone ; de là vient la grande estime de

l'augustin envers le franciscain rebelle. Simone admire en lui sa grande ascèse, son amour de la pauvreté et de la réforme de l'Église, sa patience et sa force dans la persécution ; peut-être aussi – car tous deux furent des esprits batailleurs – son courage pour payer de sa personne, pour soutenir ses idées, et sa liberté face aux puissants. Mais dans leur doctrine les deux hommes diffèrent. Entre l'obéissance à l'Église et la fidélité à un idéal de pauvreté, Clareno choisit la seconde, Simone la première : « Je n'ai pas appris à créer des divisions ; je ne déteste rien plus que me séparer de l'obéissance de l'Ordre, même pour la bonne cause » (éd. Mattioli, t. 2, p. 334).

On peut schématiser la doctrine spirituelle de Simone en quelques points, tous caractéristiques de la spiritualité médiévale augustinienne. – 1) Il fonde l'essence de la vie chrétienne et de la perfection dans l'imitation du Christ-homme, surtout dans son humilité, son anéantissement, son obéissance au Père. Est vrai chrétien celui qui devient « christiforme », et même « cruciforme ». D'où vient l'exaltation des vertus qu'on a pu dire « passives » : mépris de soi et du monde, humilité, patience, etc.

2) La spiritualité augustinienne est à la base de l'enseignement de Simone. A la suite de saint Augustin, il met en évidence la nécessité de la grâce, l'amour – la priorité des raisons du cœur sur celles de l'intelligence –, la modération et la discrétion. Simone est ennemi de toute exagération ; à certains frères, il écrit qu'une pénitence qui mène à la maladie ou à l'affaiblissement du corps n'est pas vertu, mais péché.

3) De son expérience de « converti » et d'ascète, de son appartenance à un Ordre qui avait des racines érémitiques, relèvent certaines caractéristiques de sa spiritualité : la force avec laquelle il enseignait à ses fils spirituels, même séculiers, la nécessité d'un choix radical en faveur du Christ, l'exaltation du « désert » comme lieu et situation privilégiés pour rencontrer Dieu (« Desertus enim locus divinis est oraculis aptus », *De gestis Domini...* IV, c. 7), l'exigence qui s'imposait aux consacrés de ce qu'il appelle « la legge del meglio » (« La volonté doit être conditionnée par la loi de ce qu'il y a de mieux à faire... C'est une sainte loi que celle du mieux, elle libère des liens du péché » (Lettre 13, éd. Mattioli, t. 2, p. 343-44).

En ce qui concerne la méthode, Simone rejette formellement celle, aride et intellectualiste, de la scolastique ; il suit une ligne nettement affective, voulant atteindre d'abord le cœur pour arriver à l'intelligence, qu'il s'agisse de ses livres ou de ses lettres. Ses écrits présentent ce qui sera la méthodologie de la *Devotio moderna,* dont la naissance lui est contemporaine et qui est d'ailleurs substantiellement liée à la spiritualité augustinienne. Les lignes essentielles de la *Devotio moderna,* avec son christocentrisme, sa tendance antispéculative, l'importance donnée à l'Écriture et aux Pères, l'accent mis sur l'intériorité, sont des constantes chez Simone da Cascia.

L. Iacobilli, *Vite de'Santi e Beati dell'Umbria,* t. 1, Foligno, 1647, p. 183-84. – L. Franceschini, *Fra Simone da Cascia e il Cavalca,* Rome, 1897. – N. Mattioli, *Antologia agostiniana* : t. 2, Il B. Simone Fidati... e i suoi scritti, Rome, 1898 ; t. 3, Fra Giovanni da Salerno e le sue opere volgari inedite, 1901 ; t. 4, Gli Evangelii del B. Simone... esposti in volgare dal suo discepolo fra Giovanni da Salerno, 1902.

A.V. Muller, *Una fonte ignota del sistema di Lutero,* Rome, 1921. – D. Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. 2, Florence, 1931, p. 59-66. – V. Fastella, *La vita spirituale del B. Simone...,* Rome, 1937. – M.G. McNeil, *Simone Fidati and his « De gestis Domini Salvatoris »,* Washington, 1950. – A. Zumkeller, *Die Augustinertheologen Simon Fidati... und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles,* dans *Archiv für Reformationsgeschichte,* t. 54, 1963, p. 15-37. – LTK, t. 9, 1964, col. 766-67. – BS, t. 5, 1964, col. 674-75. – B. Hackett, *Simone Fidati... and the doctrine of St. Catharina of Siena,* dans *Augustiniana,* t. 16, 1966, p. 386-414. – DHGE, t. 16, 1967, p. 1409-11. – P. Bellini, *Blessed Simon Fidati of Cascia,* Villanova (U.S.A.), 1988.

DS, t. 1, col. 1672 ; t. 4, col. 661, 992, 995, 1000, 1008 ; t. 5, col. 302, 1187 ; t. 6, col. 1205 ; t. 7, col. 1082 ; t. 8, col. 327 ; t. 10, col. 455, 769.

Pietro BELLINI.

7. SIMON DE GAND (DE GANDAVO), évêque de Salisbury, † 1315. – Malgré son nom, qui indique sans doute l'origine de la famille, Simon naquit à Londres vers 1240 ; sa carrière nous est connue par divers documents de l'époque (principales références données par Little, dans A.G. Little et F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians c. A.D. 1282-1302,* Oxford, 1934, p. 79-81). Après ses études à Oxford, il fut archidiacre de la ville de 1284 à 1297 et, conjointement, chancelier de l'université (déc. 1291-nov. 1293). Le 2 juin 1297, il fut élu évêque de Salisbury et consacré le 20 octobre.

Durant son épiscopat, les rois Richard I et Richard II le chargèrent de plusieurs missions ; en 1310, il fit partie du groupe d'*Ordainers* chargé d'entreprendre une réforme du royaume. Malgré sa mauvaise santé, il se dépensa énergiquement pour l'administration de son diocèse : visite des paroisses, lutte contre le cumul des bénéfices, obligation des prêtres à remplir les devoirs de leur charge, effort pour la formation d'un clergé instruit et zélé. Il défendit aussi les droits de son diocèse contre la cour pontificale, en refusant par exemple la nomination du cardinal Raymond comme doyen du chapitre. Nicholas Trevet le décrit comme un « vir magnae scientiae et eximiae sanctitatis » (*Annales sex regum Angliae, 1135-1307,* éd. T. Hog, Londres, 1845, p. 353). Le *Registrum Simonis de Gandavo* (éd. C.T. Flower et M.C.B. Dawes, Canterbury and York Society 40-41, 1934) permet de suivre en détail son activité pastorale. Simon mourut le 31 mars 1315 ; sa tombe dans la cathédrale était un lieu de pèlerinage.

Une dispute théologique à laquelle Simon prit part lors de l'*inceptio* de Robert de Winchelsey, alors archidiacre d'Essex et plus tard archevêque de Cantorbéry (1293-1313), est conservée dans le ms 158 d'Assise, f. 94r (éd. F. Pelster, *Oxford Theology...,* p. 140-42) ; il s'agit de la diversité des « relations » comme fondement de la distinction des Personnes dans la Trinité.

L'œuvre proprement spirituelle de Simon se réduit à deux courtes pièces. 1) *Un sermon* universitaire prêché à Oxford le mercredi des Cendres 11 février 1293 (éd. Pelster, *ibid.,* p. 206-15). Le thème est la pénitence ; malgré la rigidité du plan et l'abondance des « autorités » citées, selon les habitudes de l'époque, ce sermon expose avec force et clarté les effets pervers du péché et les bienfaits de la pénitence. – 2) Une *Meditatio de statu praelati* (éd. G. Baskerville, dans *Journal of theological Studies,* t. 14, 1912-1913, p. 565-69), sorte de confession où l'évêque avoue sincèrement son indignité et se confie malgré tout à la grâce du Christ pour l'accomplissement de sa mission : « A toi, Dieu et Seigneur très bon, je recours avec une pleine confiance et tout l'élan de mon cœur..., afin que, ton appel à une charge si élevée devant être à l'honneur de ton nom béni, ta grâce me donne de te plaire en tout ce qui concerne ma charge... » (p. 568).

Simon de Gand est-il l'auteur de la version latine de l'*Ancren Riwle*? Le ms *Oxford, Magdalen College* lat. 67 porte en effet ce titre ambigu : « Hic incipit prohemium venerabilis patris Simonis de Gandauo episcopi sar. in librum de uita solitaria quem *scripsit* sororibus suis Anachoritis apud tarente » (*The Latin Text of the Ancren Riwle,* éd. Charlotte d'Evelyn, Londres, 1944, p. 1 en note). Or l'ouvrage est plus ancien (on possède des mss du texte original en moyen anglais datant de la première moitié du 13e siècle) ; d'autre part, le ms cité date de l'année 1400 environ et un ms plus ancien (*Oxford, Merton College* C.1.5.) ne fait pas mention de l'auteur. L'attribution de la version à Simon peut s'expliquer par son renom de sainteté, mais elle reste douteuse.

W.A. Pantin, *The English Church in the fourtheenth Century,* Cambridge, 1955, p. 111-13. – A.B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500,* t. 2, Oxford, 1958, p. 759-60. – J.H. Trueman, *The Personnel of Mediaeval Reform: The English Lords Ordainers of 1310,* dans *Mediaeval Studies,* t. 21, 1959, p. 247-71 (sur Simon, p. 252-53). – L.E. Boyle, *The Constitution "Cum ex eo" of Boniface VIII, Education of Parochial Clergy, ibid.,* t. 24, 1962, p. 263-302 (p. 284-89).

DNB, t. 7, p. 1124-25. – LTK, t. 9, 1964, col. 707 (D.A. Callus). – NCE, t. 13, 1968, p. 221 (T.C. Crowley). – DS, t. 1, col. 548, 640 ; t. 6, col. 1228.

Sur *Simon de Gand* † 1148, abbé de Saint-Bertin, poète et chroniqueur, voir *Bibliographie nationale...* de Belgique, t. 22, 1914-1920, col. 338-41.

Aimé Solignac.

8. SIMÓN DE ROJAS (saint), trinitaire, (1552-1624). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres et doctrine.*

1. **Vie.** – Simón de Rojas est bien connu pour sa vie et son action sociale, mais comme écrivain il est resté ignoré presque jusqu'à nos jours. Il est passé à l'histoire pour son activité religieuse et caritative et à cause de ses liens étroits avec la famille royale de Philippe III (1598-1621) et de Philippe IV (1621-1665).

Né à Valladolid le 28 octobre 1552, troisième des quatre fils de Gregorio Ruiz de Navamuel et de Constanza de Rojas, il sentit à l'âge de douze ans l'attrait de la vocation et entra peu après au couvent des Trinitaires de sa ville natale, où il fit profession le jour de ses vingt ans, 28 octobre 1572. Il poursuivit ses études supérieures à l'université de Salamanque : trois ans de philosophie (1573-1576) et quatre de théologie (1576-1580). Il fut ensuite envoyé comme professeur à la maison d'études que l'Ordre possédait à Tolède ; il enseigna d'abord la philosophie de 1581 à 1583, puis la théologie de 1583 à 1587. Il remplaça pendant quelque temps le maître Sepulveda dans la chaire de Prime et ne voulut pas accepter celle d'Écriture sainte que lui offrait le collège des professeurs.

Il exerça de manière exemplaire diverses charges dans son Ordre. En 1587 il fut nommé ministre du couvent de Cuellar (Ségovie), puis, en des trienniums successifs, fut ministre des maisons de Talavera de la Reina (Tolède), Cuenca, Ciudad Rodrigo (Salamanque), Medina del Campo, puis trois fois à Madrid et une fois à Valladolid. Il fut visiteur apostolique de la province trinitaire d'Andalousie et deux fois de celle de Castille à laquelle il appartenait. Finalement, il exerça le mandat de ministre provincial dans les trois dernières années de sa vie (1621-1624).

Lorsque, sur l'initiative du saint réformateur Jean-Baptiste de la Conception (cf. DS, t. 8, col. 795-801), Clément VIII institua les Trinitaires déchaux (bref *Ad militantis Ecclesiae* du 20 août 1599), Simón de Rojas préféra demeurer dans l'antique observance. A part le fait que tous deux se trouvèrent au couvent de Tolède en 1581, l'histoire n'a fourni aucune documentation sur les relations directes entre les deux hommes, même s'il leur arriva de se rencontrer plus d'une fois à Madrid.

Simón fut en relation étroite avec la famille royale et la noblesse. Il fut conseiller de Philippe III et précepteur de ses fils, dont le prince Philippe. Le 1er janvier 1622, Philippe IV le nomma confesseur de son épouse Isabelle de Bourbon. Beaucoup de nobles, surtout à la Cour, venaient écouter ses sermons et solliciter ses conseils. Il refusa les évêchés de Jaén et de Valladolid.

Il se distingua par sa ferveur eucharistique, son zèle passionné pour la Vierge Marie et son infatigable dévouement au service des pauvres. Le 15 juin 1609, il s'inscrivit à l'« Esclavonia del Santisimo Sacramento », fondée peu de mois auparavant au couvent madrilène des Trinitaires déchaux dans le but de promouvoir le culte de l'eucharistie et de réparer les sacrilèges qui se perpétraient contre le Saint-Sacrement en divers pays d'Europe. Il prêcha souvent, comme Jean-Baptiste de la Conception, lors des fêtes fréquentes organisées par les « esclaves ». Il persuada la reine Isabelle d'instituer dans le couvent des Trinitaires chaussés douze fêtes eucharistiques annuelles, qui furent effectivement réalisées. Il exhortait les fidèles à la communion fréquente.

Deux autres traits caractéristiques de sa vie sont notés dans les noms qui lui donnèrent ses contemporains et qu'ont repris les biographes : « saint Bernard espagnol » et « Père des pauvres ».

« Simón de Rojas a joué un rôle important dans l'histoire de la spiritualité mariale. En effet, avec son disciple l'augustin espagnol Bartolomé de los Ríos y Alarcón († 1652 ; DS, t. 9, col. 1013-18), auteur de la *Hierarchia mariana* (Anvers, 1641), et avant Louis-Marie Grignion de Montfort, il a été le principal promoteur et propagateur de la ' servitude mariale ' » (R. Ricard, *Le traité de l'oraison du bienheureux Simon de Rojas,* RAM, t. 47, 1971, p. 25-26). Dès sa tendre enfance et particulièrement à partir de sa consécration totale à Marie, prononcée à l'âge de vingt ans, Rojas fut un passionné et un apôtre de la Vierge. Il inculqua et propagea par tous les moyens à sa disposition, le culte et l'« esclavage » marials. Il travailla infatigablement à faire réciter tous les jours et en famille le rosaire. Il propagea la salutation habituelle qui marque ses lettres et ses écrits : « Ave Maria ». Il envoya des milliers de chapelets et d'images de Marie en Angleterre, France, Allemagne, et Amérique. Il défendit avec ardeur l'Immaculée Conception de la Vierge. L'instrument efficace de son apostolat marial fut la « Congrégation des esclaves du très doux nom de Marie », fondée à Madrid le 21 novembre 1611. Parmi les premiers qui y furent inscrits figurent Philippe III et tous ses fils, auxquels se joignirent beaucoup de prélats, de courtisans, de lettrés et d'artistes de son époque. Parlant de l'esclavage marial, Louis-Marie Grignion de Montfort (DS, t. 9, col. 1073-81) reconnaît que Simón de Rojas « mit en faveur cette dévotion dans toute l'Espagne et l'Allemagne et obtint de Grégoire XV, sur les instances de Philippe III, de nombreuses indulgences pour ceux qui la pratiqueraient » (*Traité de la vraie dévotion,* n. 160). Voir *supra,* art. *Servitude mariale,* surtout col. 731-37.

On l'a appelé « Père des pauvres » à cause de son dévouement inlassable à consoler et soulager malheureux et abandonnés : il occupait son temps disponible à recueillir et à distribuer des aumônes, à visiter les prisons et les hôpitaux, à libérer spirituellement et socialement les prostituées.

Confesseur de la reine, il n'accepta d'autre salaire que celui qu'on destinait aux pauvres. Il voulut que la « Congrégation de l'Ave Maria » eût cette même finalité sociale. Avec les « esclaves », il ouvrit un hospice-refuge à Madrid où se rendaient tous les jours riches, nobles et ecclésiastiques, Rojas en tête, pour accueillir et assister des centaines d'indigents. Il organisa aussi le secours à domicile. Vestige de cette œuvre dans la capitale de l'Espagne, subsistent encore aujourd'hui la chapelle et les lieux annexes de l'Ave Maria, édifiés en face du couvent disparu des Trinitaires chaussés.

Il mourut en son couvent de Madrid le 29 septembre 1624. Ses funérailles furent exceptionnelles tant par leur solennité que par l'afflux des personnes et la participation des courtisans et des communautés religieuses. Leur célébration se prolongea pendant douze jours ; s'y succédèrent les plus grands prédicateurs des Ordres religieux établis à Madrid, pour faire l'éloge funèbre du grand amoureux de Marie. Il fut béatifié le 19 mai 1766 par Clément XIII et canonisé le 3 juillet 1988 par Jean-Paul II.

Les fonds de l'« Archivo de la Real Congregación de Esclavos del Dulce Nombre de Maria » sont passés récemment aux Archives nationales de Madrid. On y trouve l'inventaire rédigé en 1941. Nous signalons les documents de majeur intérêt : Leg. 1 : *Constituciones y reglas que han de observar los congregantes, dadas en 21 de noviembre 1611 y añadidas y confirmadas por el cardenal Portocarrero en 15 de octubre de 1686* ; – Leg. 19 : *Primer libro-registro de congregantes* (1611-1669) ; *Libros de Acuerdos* (1611-1669).

Parmi les oraisons funèbres à la mémoire de Simón de Rojas, la plus célèbre est celle que prononça le 11 octobre 1624 Hortensio Félix Paravicino (cf. DS, t. 12, col. 205-207) ; cf. R. Ricard, l'*Oraison funèbre du bienheureux Simón de Rojas*, RHS, t. 48, 1972, 251-54) ; texte original en H.F. Paravicino, *Oraciones evangélicas y panegíricos funerales*, Madrid, 1695, p. 168-204, et *Oraciones evangélicas o discursos panegíricos y morales*, Madrid, 1766, t. 6, p. 211 svv. – M. Reynoso, *Sermón y relación a las honras (de) Simón de Roxas*, Valladolid, 1626.

Sur la congrégation mariale fondée par Simón de Rojas : M. Reynoso, *Fundación de los Esclavos del Ave María en la religión de la Santísima Trinidad de Redención de cautivos*, Madrid, 1623 ; G.M. Vergara, *Historia de la Real Congregación de Esclavos del Dulcísimo Nombre de María*, Madrid, 1931.

Biographies principales. – F. Mançano, *Centellas de amor de Dios y su Madre que, sin poderse contener, despidió el encendido y abrasado corazón del muy venerable Padre y Rmo. Maestro Fr.Simón de Roxas*, Madrid, 1653, 394 p. – F. de Arcos, *Vida del V. y Rmo. P.M.Fr. Simón de Roxas...*, t. 1, Madrid, 1670 ; t. 2, *De la admirable y preciosa muerte del ... Simón de Roxas*, Madrid, 1678. – F. de Vega y Toraya, *Vida del ... Simón de Roxas...*, Madrid, 1715. – A. Cano, *Compendio histórico de la vida, virtudes y fama póstuma del B.Simón de Roxas ... escrito con arreglo puntual a los procesos de su beatificación*, Madrid, 1766. – C. Cordara, *Ristretto della vita, virtù e miracoli del B. Simone de Roxas...*, Rome, 1766. – V.G. de la Fuente, *Biografía del B. Simón de Rojas...*, Valladolid, 1912. – J. Ruiz de Huidoro, *Vida y hechos del B. Simón de Rojas...*, Madrid, 1913. – Pierre de la Nativité, *L'Histoire merveilleuse du bienheureux Simón de Rojas*, Montréal, 1949. – BS, t. 11, 1968, col. 298-99. – G. Antignani, *Il 'San Bernardo spagnolo'*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 50, 1981, p. 143-53.

Sur l'importance et l'influence sociale de l'œuvre mariale de Simón de Rojas : B. de los Ríos y Alarcón, *De Hierarchia mariana*, Anvers, 1641. Ami intime et disciple de Rojas, l'auteur reconnaît avoir été exhorté par celui-ci à instituer en Belgique des congrégations d'Esclaves de Marie et à écrire sur l'esclavage (lib. II, cap. 8) ; cf. C. Buron, *El P. Bartolomé de los Ríos y su « Hierarchia mariana »*, Lerida, 1925. – Louis-Marie Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1966. – N. Perez, *La Esclavitud de Nuestra Señora según los antigos ascetas españoles*, Madrid, 1929. – S. Gutiérrez Alonso, *La esclavitud mariana según el B. Grignion de Montfort y Bartolomé de los Ríos*, Madrid, 1945. – J. Orcibal, *Le Cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, 1965, p. 73-75. – B.V. Bayon, *Miguel de la Fuente, o.carm. (1573-1625). Ensayo sobre su vida y su obra*, Rome, 1970, p. 166, 249-250, 294.

2. **Œuvres et doctrine.** – 1) *Dictámenes de virtud para alcanzar la perpetua sabiduría* : maximes que Rojas avait composées à Tolède pour ses disciples. Elles furent imprimées à Madrid sur feuilles séparées (on ne connaît aucun exemplaire), puis reproduites partiellement (25 sentences) par F. de Arcos, *Vida del ... Fr. Simón de Roxas*, t. 1, p. 33. – 2) *Sentencias espirituales sobre algunos de los salmos de David* : brèves sentences imprimées d'abord séparément (on ne connaît pas l'édition) et réunies ensuite en partie (37 sentences) par Arcos, *ibid.*, p. 40-41.

3) *Instrucciones espirituales y políticas para una reina* : exhortation adressée à Ana Mauricia, fille de Philippe III, aux vêpres de son mariage avec Louis XIII, roi de France, pour qu'elle sache bien se comporter avec Dieu, avec son mari, avec elle-même et avec ses sujets. Publié seulement partiellement, semble-t-il (« je mettrai là ce que je juge convenir »), par Arcos, *ibid.*, p. 384-91. – 4) *Reglas espirituales y políticas para un superior* : série de 25 règles ou conseils rédigés par Rojas trois mois avant sa mort, pour Fernando Núñez son successeur dans le provincialat. Publiées également par F. de Arcos, *ibid.*, p. 524-27.

5) *Tratado de la oración y sus grandezas* : c'est l'ouvrage principal de Rojas ; on n'en garde pas l'autographe. Un ms ancien apographe est conservé à Rome à l'Archivo de San Carlino (Padri Trinitari, Via del Quirinale, 23) ; ce ms 193 a pour titre : *Sermón de la oración y sus grandeças, repartido en cinco partes.*

Inexplicablement, l'œuvre est restée inédite et même complètement ignorée jusqu'à notre siècle. Le ms a été découvert en 1917 au monastère de religieuses trinitaires de El Toboso (Tolède). Dans les années suivantes, on en publia un extrait dans la revue *El Santo Trisagio*. En 1939 parut la première éd. complète : *Tratado de la oración y sus grandezas*, Buenos Aires, 1939, 520 p. Cette édition n'est pas critique ; sans indications historiques ni notes auxiliaires, elle se contente de reproduire l'original en modernisant l'orthographe et le langage. La 2e et dernière éd. reproduit le texte de la première : *La oración y sus grandezas*, Madrid, 1983, 512 p. C'est celle que nous utilisons ci-dessous. L'éditeur a ajouté une brève biographie du saint et quelques notes historiques sur la découverte du ms.

6) Les archives romaines des Trinitaires (San Carlino, mss 194-196) conservent trois tomes de *sermons*, en grande majorité autographes, de Rojas ; ils s'inspirent de ceux du trinitaire Juan de la Vega † 1579 et restent inédits.

Ms 194 (219 f. numérotés de seconde main). – Une note autographe de Rojas avertit au début : « La doctrine de ce cahier est de notre Père Maestro Vega, que Dieu ait en sa gloire, tout entière, soumise par qui l'a écrite, moi fray Simon, à la correction de notre mère l'Église ». Il s'agit d'une cinquantaine de sermons sur les fêtes du Seigneur. Les sujets les plus fréquents sont le Saint-Sacrement (10 sermons), la Trinité (8), l'Épiphanie (6) et la Cène (3).

Ms 195 (291 f. numérotés de seconde main). – Au début, note autographe du bienheureux : « Doctrine (de notre) Père Maestro Vega, que Dieu ait en sa gloire, presque toute celle

que contient ce livre. Soumise à la correction de notre Mère l'Église, par qui l'a écrite » ; soixante sermons (quelques-uns très courts) sur les fêtes de la Vierge et de quelques saints. On compte 6 sermons sur l'Immaculée Conception et 4 sur la Visitation.

Ms 196 (287 f. numérotés par le bienheureux). – Autographe comportant une quarantaine de sermons ou de schémas, dont la moitié sont marials. Le premier a pour titre *De devotione Mariae.*

Sur Juan de la Vega, voir Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal,* t. 2, Rome, 1899, p. 443-55.

La doctrine spirituelle de Rojas est contenue surtout dans son œuvre principale, *La oración y sus grandezas* (Madrid, 1983). L'auteur indique lui-même dans le prologue la raison et le caractère du livre : « La grande valeur et le pouvoir de l'oraison m'ont attiré à en traiter ; à quoi s'ajoute... que certains sermons, que j'ai prêchés à la gloire de cette vertu souveraine les années passées, ayant été mis par écrit et se trouvant en beaucoup de mains, certains manquent de vérité, d'autres sont incomplets et non conformes à la prédication ; si bien que, pour réparer ces deux dommages, j'ai voulu me mettre à ce travail » (p. 1). Il s'agit d'une collection de sermons répartis en livres et en chapitres selon un ordre logique. En réalité, trois seulement des cinq parties ont trait directement à l'oraison (p. 1-226). La 4e expose les principaux mystères de la vie du Christ et la signification des différentes fêtes de la Vierge (p. 267-343) ; la 5e médite passage par passage les divers moments de la passion et de la mort de Jésus Christ (p. 345-478). Le commentaire des « Sept paroles » (p. 436-69) a été également imprimé en édition séparée : *Las siete palabras de Nuestro Señor Jesucristo en la Cruz,* Buenos Aires, 1939, 56 p.

Rojas part de la conviction que l'oraison est « le remède universel à nos maux » physiques et spirituels. L'efficacité du remède est garantie par la promesse évangélique : « En vérité, je vous le dis, si vous demandez quelque chose au Père en mon nom, il vous la donnera » (*Jean* 16,23). « Cette parole n'est autre qu'une lettre de crédit signée par Jésus-Christ » (p. 11). Simón adopte l'une des plus traditionnelles définitions de la prière empruntée au Pseudo-Denys : « elevatio mentis in Deum ». Il distingue trois formes de prière : l'oraison jaculatoire, la méditation et la contemplation.

Parlant de la méditation, il s'inspire de la définition bien connue de Gerson dans son *Tractatus consolatorius de meditatione,* consid. 1 : « Est autem meditatio vehemens cordis applicatio ad aliquid investigandum et inveniendum fructuose ». Et il souligne que « la fin principale de la méditation n'est pas de savoir des vérités, mais de les aimer, en occupant davantage la volonté à aimer les vertus et à détester les vices que l'entendement à spéculer sur leur essence » (p. 46).

Il s'arrête longuement à exposer la nature, les exigences et les fruits de la contemplation, qu'il appelle le « Haut sacrement » (p. 50). Seul Jésus Christ est l'auteur et le maître de la contemplation. « La plus haute des sciences doit être réservée au plus grand des maîtres » (p. 32). C'est une science si haute et si mystérieuse « que, même si vous vouliez dire ce qu'hier vous avez éprouvé, vous ne le sauriez pas : le sentir, oui ; le dire, non » (p. 54). Là encore, il suit le Pseudo-Denys (qu'il nomme naturellement saint Denys l'Aréopagite), selon lequel « la contemplation est une connaissance divine qui s'acquiert par voie de négation et d'ignorance en vue de l'union d'amour avec Dieu » (p. 54). Il fait remarquer ensuite que « nous n'appelons pas ici connaissance divine la connaissance à laquelle l'homme arrive par voie de discours et seulement par son activité intellectuelle, mais ce sentiment et cette appréciation que l'âme tire de son union amoureuse quand elle est toute proche de Dieu » (p. 54).

La question traditionnelle de la relation entre vie active et vie contemplative l'occupe pendant cinq chapitres. Il enseigne que, tout comme aux actifs l'oraison est nécessaire pour travailler bien et selon Dieu, aux contemplatifs certaines œuvres extérieures sont aussi nécessaires pour diriger et alimenter la contemplation, comme « la pénitence, la mortification, la visite des pauvres et des malades, etc. » (p. 71). Dieu qui sait que « tous ne sont pas destinés à l'action ni tous à la contemplation » veut que chacun s'acquitte des obligations de son état sans prétendre s'écarter de son propre chemin ni mépriser celui qui a reçu une autre vocation. Il y a sans aucun doute une vie mixte, à la fois active et contemplative, « la même qu'en cette vie mortelle vécut le Fils de Dieu » (p. 74). Marie contemple, Marthe enseigne, mais cette troisième vie contemple et enseigne au peuple ce qu'elle a contemplé. C'est « la meilleure » (p. 74). Nul doute pour lui que, comme l'indique Jésus, en soi la vie contemplative soit supérieure à la vie active ; mais tout comme Marthe est née avant Marie, c'est « par l'action que la vie spirituelle doit commencer » (p. 79). Car « la vie active dispose pour la vie contemplative ». Certains, « par ignorance ou manque de maître spirituel », tombent dans l'erreur grave de prétendre arriver à la contemplation sans passer par l'exercice des vertus (p. 80). Finalement, Marthe et Marie étant sœurs, « ne les séparons pas ». La prédominance de l'action ou de la contemplation dans l'existence de chacun dépendra de la vocation reçue et du tempérament personnel. « Laissez donc chacun en sa vocation et son appel », sans juger les autres selon le critère de votre propre élection (p. 85).

La 2e partie du livre traite de « quelques-unes des grandeurs et des fruits, de la grande puissance et de la valeur de la prière ». L'auteur annonce que, parmi beaucoup d'auteurs spirituels qui ont traité le sujet, il en a consulté quatre surtout : Bernard, Bonaventure, Richard de Saint-Victor et Denys le Chartreux. Il en citera aussi d'autres qu'il aime : spécialement Augustin, Grégoire le Grand et Jean Chrysostome. Il donne une importance spéciale aux « consolations spirituelles » que Dieu répand dans l'âme qui prie (10 ch.).

La 3e partie traite des « conditions que l'oraison doit remplir pour être entendue par Dieu ». L'auteur les expose en un commentaire complet des idées exprimées dans la promesse de Jésus : « Amen, amen, dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis » (*Jean* 16,23). La confiance en Dieu, ne pas lui demander des faveurs temporelles, la persévérance, la soumission filiale, l'appui sur la médiation de Jésus Christ sont les marques principales de l'authentique et infaillible prière. Le ch. 25 se présente comme la conclusion des trois parties dédiées à la prière. Comme application pratique de tout ce qui a été dit précédemment, Simón de Rojas offre à son lecteur trois « modes » ou modèles d'oraison pour qu'instruit par eux il sache s'orienter « en tout genre de médi-

tation ou de contemplation ». Les deux premiers sont deux schèmes de méditation « pour arriver à une vertu » (1) et atteindre la douleur de ses péchés (2). Le 3e est un exercice de contemplation pour arriver à l'amour de Dieu. Chaque modèle est structuré en huit moments : pétition, obsécration, désir, réprimande, admiration, interrogation, confiance et propos.

Les deux dernières parties regroupent une vingtaine de méditations (4e) sur les mystères de la vie de Jésus et de la Vierge et une trentaine d'autres (5e) sur la passion et la mort de Jésus. Elles donnent des indications pratiques pour faciliter l'exercice de la prière en tournant l'esprit et le cœur vers les deux purs miroirs de la vie chrétienne : le Christ et sa sainte Mère. Chaque thème est exposé selon une division formelle en six points à l'exception du chapitre sur « l'ineffable mystère de la très sainte Trinité », qui en contient dix. L'auteur ne manque pas de prévenir, à propos des divers passages de la passion, qu'il n'est pas nécessaire de s'arrêter à chacun des cinq ou six points proposés. Deux ou trois peuvent suffire, et même un seul, pour obtenir le fruit qu'on en attend : « Chacun doit choisir ce qui lui paraîtra meilleur » (p. 354). De même à propos des « cinq manières de méditer la Passion » (par compassion, componction, imitation, reconnaissance et amour), il dit bien qu'on adoptera l'une ou l'autre en suivant l'inspiration du Saint Esprit (p. 354).

Rojas réalise en cette œuvre une synthèse magistrale du plus pur enseignement de l'Écriture et de la tradition sur l'oraison et la contemplation, comme aussi sur le mystère du Christ et la figure de Marie. Sa première source doctrinale est certainement l'Écriture sainte, qu'il cite très souvent et avec précision. Sa profonde connaissance des Pères est frappante. Augustin et Grégoire le Grand ont ses préférences, mais il fait aussi des recours fréquents à Jérôme, Basile, Ambroise, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Hilaire, Jean Damascène, Cyprien... Il s'appuie aussi solidement sur la théologie thomiste et sur les auteurs spirituels les plus sûrs et de plus grande influence : Bernard, Bonaventure, Richard de Saint-Victor, Louis de Grenade... Sur la question de la contemplation, il justifie en ces termes son inclination pour la source dionysienne : « La plus grande connaissance que nous ayons, par écrit, de cette science mystique, saint Denys Aréopagite nous l'a donnée, qui la tenait de son maître l'apôtre saint Paul » (p. 54). Il manifeste une estime particulière pour « Louis de Grenade, honneur non seulement de l'ordre religieux qui le produisit, mais aussi de l'Espagne où il naquit » (p. 94).

Au point de vue littéraire, on peut signaler trois caractéristiques du livre : la parfaite ordonnance thématique de son exposition, la clarté et la concision des idées et des concepts, la propriété et la simplicité du langage qui n'a rien d'affecté.

L'unique chercheur qui ait jusqu'à maintenant porté son attention sur l'œuvre de Rojas est R. Ricard : *Le traité de l'oraison du bienheureux Simón de Rojas* (RAM, t. 47, 1971, p. 25-44). Voici la conclusion de son travail : « De même que le jésuite Luis de la Puente, qui a vécu de 1554 à 1624 et qui est donc exactement son contemporain, de même que d'autres écrivains religieux qui se placent comme lui à la charnière du 16e et du 17e siècle, le Bx Simon vient attester la persistance de l'influence du Ps.-Denys en Espagne après la mort de saint Jean de la Croix en 1591. Mais comme ces écrivains aussi, c'est un éclectique, qui prend son bien de toutes mains et dont un des principaux maîtres est Louis de Grenade. Toujours comme chez eux, l'alliance de ces inspirations variées et de ces expériences et réflexions personnelles avec une tradition dionysienne limitée aboutit à ce qu'une heureuse formule a qualifié de 'moralisme mystique' ».

José Maria de la Cruz, *Escuelas españolas de espiritualidad. Escuela trinitaria*, dans *El Monte Carmelo*, t. 64, 1953, p. 78-80. – Jesús de la Virgen del Carmen, *Los trinitarios españoles en la espiritualidad cristiana*, dans *Estado actual de los estudios de teología espiritual*, Barcelone, 1957, p. 573-600. – DS, t. 1, col. 1700 ; t. 4, col. 1131, 1135, 1175 ; t. 9, col. 1014, 1016-17 ; t. 10, col. 157, 462.

Juan Pujana.

9. SIMON DE SAINT-PAUL, carme déchaux, 1572-1622. – Originaire de Toscane, Simone di San Paolo naquit à Volterra (Pise) le 15 septembre 1572. Après ses études d'humanités, il s'adonne à la philosophie et prit un doctorat en médecine. A trente ans il entra chez les Carmes déchaux au couvent romain de Santa Maria della Scala, où il fit profession solennelle le 19 mai 1605. Les supérieurs apprécièrent rapidement ses dons d'éducateur spirituel développés à l'école de Giovanni di Gesù Maria (DS, t. 8, col. 576-81). Dès 1609 ils lui donnèrent la responsabilité du noviciat de Crémone, puis de celui de la Scala à Rome (jusqu'en 1617). Élu prieur du couvent de Milan, puis provincial de la province lombarde le 15 avril 1622, Simone mourut peu de mois plus tard, à Milan.

Simone laissait quelques petites œuvres liées à son enseignement de maître des novices, qui sont restées manuscrites, et d'autres qui furent éditées après sa mort sous le titre de *Riforma dell'huomo* (2 vol., Côme, 1662 ; 1664 ; Venise, 1671 ; Florence, 1695 ; Vérone, 1752) ; l'ouvrage fut traduit en français (Lyon, 1662) et en allemand (Francfort, 1703).

La *Riforma dell'huomo* est divisée en deux livres. Le premier est entièrement centré sur la réforme de l'intelligence. Elle commence par l'exercice de la pureté d'intention dans l'action ; son principal obstacle est l'amour propre qu'il faut vaincre et éliminer (ch. 3-14). L'intelligence est réformée et purifiée par la foi (ch. 16) qui corrige le jugement propre et permet d'entrer dans le dessein de Dieu comme de vivre fidèlement les vertus chrétiennes fondamentales : charité, humilité, obéissance, simplicité, pénitence, etc. (ch. 17-39). Dans les derniers chapitres (41-47), après avoir rappelé l'importance de la connaissance de soi (ch. 40), on traite de la réforme de l'intellect en rapport avec l'oraison.

La deuxième partie de l'œuvre est moins dense que la première. Elle comprend trois traités, une brève instruction et un sententiaire, unis tout au plus par l'identité des destinataires, les carmes déchaux.

Le premier traité, *Scrutinio spirituale ed esame di spirito*, expose en cinq chapitres l'attitude que doivent avoir les religieux envers Dieu (crainte, reconnaissance, louange, abandon, confiance) ; envers les supérieurs (amour, révérence, obéissance, ouverture, compréhension, prière) ; envers leur ordre (affection, observance, fidélité à l'esprit spécifique) ; envers le prochain (estime, charité, respect, service, détachement) ; envers soi-même (connaissance et mépris de soi, abandon à Dieu dans la croix du Christ, sérénité et jovialité).

Le deuxième traité porte un titre classique dans la tradition littéraire de la famille thérésienne : *Disciplina claus-*

trale. Il enseigne comment doivent être faites spirituellement les actions les plus importantes de la vie religieuse et décrit en 27 petits chapitres les divers moments de la journée d'un carme déchaux : de la manière de célébrer la messe et réciter l'office divin à la manière de demeurer en oraison ou en présence du Saint-Sacrement, de la manière de faire l'examen de conscience à celle de lire avec fruit un livre, de la manière de se comporter au réfectoire à celle de balayer ou de « servir religieusement à la cuisine ».

Le troisième traité est intitulé *Ore pomeridiane.* En forme de dialogue, on y propose des demandes variées et les solutions adaptées. Le dialogue se déroule sur douze heures et considère les thèmes anagogiques variés qui illustrent le passage de la situation du chrétien sur terre à celle définitive de la vision de Dieu.

Suit l'*Istruzione breve* (7 colonnes) dans laquelle sont indiqués les critères ou les signes par lesquels on discerne la vocation de ceux qui veulent entrer dans la vie religieuse. Cette seconde partie se termine par un « sententiaire » qui recueille les passages les plus importants des traités précédents sur l'exercice des vertus et la fuite des vices.

La Riforma dell'Huomo, largement diffusée aux 17e et 18e siècles, s'avère être une œuvre de contenu pédagogico-spirituel appréciable. En dépit de la sensibilité de l'époque qui commençait à tourner au baroque, elle est rédigée dans un style assez contenu, correct, auquel ne manque pas une certaine élégance. On relèvera en dernier lieu l'usage fréquent et intelligent des sources bibliques, alors que, fait surprenant, sont presque totalement absents les renvois aux grands auteurs de l'école thérésienne qui ont pourtant traité semblables thèmes.

C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana,* t. 2, Orléans, 1751, col. 746. – Isidoro di S. Giuseppe et Pietro di S. Andrea, *Historia generalis Fratrum Discalceatorum Ordinis B.V. Mariae de Monte Carmelo Congregatio S. Eliae,* Rome, 1668, t. 1, p. 190. – Bartolomeo di S. Angelo et Enrico di S. Teresa, *Collectio Scriptorum Ordinis Carmelitorum Discalceatorum utriusque Congregationis et sexus,* Savone, 1884, t. 2, p. 139-41. – Marcellino di S. Teresa, *Series illustrata professionum a Carmelitis Discalceatis in coenobio Stae Mariae de Scala Urbis...,* dans *Analecta O.C.D.,* t. 8, 1933, p. 297-98. – DS, t. 7, col. 2252.

Ermanno ANCILLI.

10. SIMON STOCK (SAINT), carme, † 1265. Voir DS, t. 1, col. 625 ; t. 2, col. 161 ; t. 3, col. 534-35 ; t. 4, col. 1699 ; t. 5, col. 860. – BS, t. 11, 1968, col. 1188-91.

11. SIMON « DE TAIBUTHEH », moine syrien, 7e siècle. – « De Taibūtheh » n'indique pas un lieu d'origine ; c'est un *surnom* qui signifie « de Sa grâce », probablement donné à Simon en raison de son insistance sur la grâce divine, (cf. Bar Hébraeus, 13e s., *Chronique ecclésiastique,* éd. J.B. Abbeloos-Th. Lamy, t. 2, Bruxelles, 1877, p. 139) ; dans son traité ascético-mystique, Simon dit lui-même : « c'est par l'économie de Sa grâce qu'il (le Christ) nous libère des langes de l'obscurité... et nous conduit à la connaissance de l'intelligible » (éd. Mingana, p. 12). Il fut médecin avant d'être moine, vécut sous le patriarche Énanîsho en Syrie orientale et mourut vers 680.

Selon le catalogue d'Ébedjésu (11e s.), il écrivit des ouvrages de médecine, aujourd'hui perdus, et l'*Homélie* mentionnée plus loin (cf. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis,* t. 3/1, Rome, 1725, p. 181). Un extrait, seul conservé, d'un traité spirituel a été publié, d'après le ms 601 de sa collection, par A. Mingana, *Early Christian Mystics = Woodbrooke Studies,* t. 7, Cambridge, 1934, p. 10-69 (trad. angl.) et p. 281-320 (texte syriaque) ; nous utilisons cette traduction.

Simon s'inspire des « Pères » de la tradition mystique syrienne (voir art. *Syriaque, infra*) : Évagre, le Pseudo-Macaire, le Pseudo-Denys, Jean le Solitaire (DS, t. 8, col. 764-72) ; cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme, passim* ; il cite aussi Grégoire de Nysse et Basile de Césarée. L'œuvre dénote pourtant une pensée originale et témoigne d'une authentique expérience mystique. Nous en retiendrons quatre points.

1) Simon distingue *sept étapes* dans l'itinéraire spirituel. Les trois premières correspondent à la *praktikè* d'Évagre : noviciat et obéissance ; conversion des habitudes de penser et d'agir ; combat contre les passions pour que le cœur devienne « contrit, humble et pur », les trois suivantes à la *gnôstikè* : discernement qui permet de saisir les « puissances cachées dans les créatures », « la sagesse, la providence et la bienveillance de Dieu en toute sa création » ; intelligence des réalités incorporelles ; contemplation émerveillée des « mystères de l'adorable Divinité ». La septième relève plutôt du Pseudo-Denys : alors « l'esprit devient digne de l'opération de la grâce d'une manière qui est au-delà des mots, et parfois il est immergé dans l'amour divin » (p. 17). Peu d'hommes parviennent à ce degré, seulement « ceux qui, après s'être humiliés et dépouillés d'eux-mêmes, sont imprégnés par la grâce et illuminés par les révélations de l'Esprit, comme le grand Moïse » (p. 29).

L'ascèse et l'observation des commandements sont donc indispensables pour parvenir à la prière contemplative et à la pureté de l'amour. Pourtant, ce n'est là qu'une préparation extérieure qui n'a de valeur que par les dispositions intérieures. « Qui possède les grandes vertus du jeûne, des veilles et de l'ascèse mais manque de garder son cœur et sa langue peine en vain » (p. 22). « Le fondement de la vie monastique est l'endurance des adversités, et cette endurance fait progresser jusqu'à l'état de perfection et nous place devant l'échelle qui fait monter jusqu'à Dieu » (p. 25).

2) *Les passions* « sont tissées avec notre chair et notre sang » (Simon se souvient ici visiblement de ses connaissances médicales) ; elles sont par suite inévitables : « Nous ne devons pas demander qu'elles soient détruites, mais seulement que nous puissions en être libérés... Elles peuvent... devenir en quelque façon apaisées ; et cela se produit par le progrès dans l'exercice spirituel, quand nous passons avec succès d'une peine à une autre, d'un exercice à un autre, des choses mauvaises aux bonnes..., d'une intelligence (ordinaire) à des intelligences plus hautes et plus sublimes » (p. 33). Mais en définitive, l'apaisement des passions ne se fait, au terme d'un long combat, qu'au moment où l'âme « commence à bénéficier des « fruits de l'Esprit », grâce à la « contemplation plus élevée de Jésus Christ » (p. 38).

3) La *place du Christ souffrant* dans la vie spirituelle semble plus affirmée que chez les autres mystiques syriens. Simon reprend la symbolique des « trois autels » inaugurée par Évagre (*Cent.* II, 57 ; IV, 88). Le premier désigne l'accomplissement des commandements, le second la contemplation des mystères cachés dans les créatures. Mais le troisième, « qui est sans composition », est le Christ, « inséparablement uni à Dieu le Verbe » (p. 42) : « Nous devons nous offrir nous-mêmes sur notre simple autel, qui est Jésus

Christ notre Seigneur et notre Dieu, non pas des offrandes venues d'ailleurs, mais celles qui ont grandi par l'Esprit dans une âme purifiée ; et par Lui, nous offrons pour nous-mêmes au Père nos parfums qui sont les fruits de nos prières » (p. 42).

D'autre part, le chrétien doit regarder vers la Croix du Christ (cf. *Jean* 3,14-15), croire « que la Croix de Jésus est la justice de tous, qu'il enlève le péché de tous, qu'il est le Sauveur de tous... Nous avons été justifiés par grâce en raison de la foi au nom du Christ » (p. 44). On trouve justice et péché dans toutes les religions. « Mais la justice du chrétien est son salut : la foi en Christ notre Rédempteur, puisqu'en lui ' nous avons la vie, le mouvement et l'être ' » (p. 44-45 ; cf. *Actes* 17, 28). « Le terme de toute perfection... est d'être enivré par la communion avec Dieu ». Oui, mais on n'y parvient que « par la contemplation constante de l'humilité totale du Christ notre Rédempteur, de son incarnation, de l'admirable économie qui l'a fait venir à notre aide..., de l'ascension de celui qui est nos Prémices et notre Gage (cf. 1 *Cor.* 15,23), Lui qui est adoré conjointement avec le Père et l'Esprit, dans l'unité du Verbe issu du Père et dans la dualité des natures et hypostases en l'unique *prosôpon* du Fils » (p. 41-42 ; on notera cette formulation de la dogmatique nestorienne).

4) Simon distingue *diverses sortes de prières.* Les « Pères » enseignent sans doute que l'on prie chaque fois que l'on fait l'œuvre de Dieu ; mais cela n'est vrai que de la « prière continuelle », et seuls en sont capables les hommes dont « l'esprit est pacifié et renouvelé par l'Esprit Saint ». Il y a donc des moments de prière plus haute, caractérisée par « le vide de l'esprit et le silence des facultés et des sens ; alors nous pouvons communier à Dieu sans nuages et sans intermédiaires ». En ces moments, « il faut monter avec un esprit nu vers la Croix et passer au monde à venir » (p. 57).

La vraie prière est d'ailleurs impossible tant que l'esprit est occupé par une affaire mondaine, la haine et la colère contre un homme ; plus généralement, tout jugement sur autrui est signe d'un esprit encore imparfait ; « Lorsque la grâce nous visite, la lumière de l'amour pour notre prochain qui coule du miroir de notre cœur est telle que nous ne voyons plus dans le monde des méchants ni des pécheurs » (p. 35). Simon revient trois fois sur ce sujet (p. 19,24 et surtout 46 ; « Celui dont l'œil est pur ne voit pas le mal »). « Une prière d'amour est une fontaine dont l'eau ne cesse pas de couler, et qui inonde l'âme de paix et de joie » (p. 58). Il y a place pourtant pour une prière plus humble de supplication, aux degrés inférieurs de la vie spirituelle, conjointement avec les pénitences et l'effort pour acquérir les vertus. Son but cependant est encore de nous disposer à « être sanctifiés par le Verbe de Dieu et à percevoir effectivement l'action de l'Esprit » (p. 59).

On connaît encore de Simon une *Homélie pour le jour de la Consécration de la cellule* (ms 327 de Notre-Dame des Semences) ; adressée à un moine qui passait de la vie cénobitique à la vie érémitique, elle est encore inédite ; voir la brève mais substantielle analyse qu'en donne R. Beulay, *La Lumière sans forme,* p. 203-206. La doctrine est de même qualité et l'on y retrouve bon nombre de thèmes évoqués plus haut.

R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1907 (index). – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922, p. 209-210. – A. Mingana, cité *supra,* introd., p. 1-9. – R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale,* Chevetogne, s d (1987), p. 21; 25, 44, 46, 48, 51, 57, 68, 70, 75, 80, 103-05, 126, 143, 150, 160, 170, 177, 202-06 (notice générale) : nombreuses citations de Simon, situées dans le cadre de cette mystique ; notre article doit beaucoup à cette étude.

Aimé Solignac.

12. SIMON DE VENLO (van Venlo, van Venloe), prêtre, 15e siècle. – Les données biographiques à son sujet sont extrêmement rares. On peut l'identifier sans doute avec le « Symon Kywaert de Venlo » qui en 1427 est inscrit dans les matricules de l'université de Cologne et qui, après avoir obtenu les grades de licencié et maître ès arts et après quelques années d'enseignement, devint licencié en théologie en 1450 (H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln,* t. 1, Bonn, 1928, p. 299). Et c'est sans doute aussi le même « Simon van Venloe » qu'on rencontre en 1464-1468 comme procureur ou représentant à Delft de la confrérie de Notre-Dame de Bois-le-Duc (G.C.M. van Dijck, *De Bossche Optimaten. Geschiedenis van de Illustere Lieve Vrouwebroederschap te 's-Hertogenbosch, 1318-1973,* Tilburg, 1973, p. 100, 413). Quant à ses autres occupations (pastorale, enseignement ou administration) et à la date de sa mort, elles restent inconnues.

Quoi qu'il en soit de ces données biographiques, dans cette notice il s'agit de l'auteur, d'abord anonyme, mais bientôt mentionné comme tel, d'un *Boexken van der officien ofte dienst der missen* (« opuscule sur les rites ou la célébration de la messe »).

D'après un prologue de cet ouvrage, l'auteur l'avait composé à l'aide de plusieurs livres, en souhaitant qu'il soit traduit en langue vulgaire pour l'utilité et la dévotion des fidèles. Il n'existe nulle trace d'un texte latin, mais le texte néerlandais, par contre, nous est conservé dans un seul manuscrit (actuellement au *Catharijneconvent* à Utrecht) et dans dix éditions entre 1479 et 1535 (Gouda, 1479, vers 1482 ; Anvers, 1481, 1484, 1488, 1535 ; Delft, 1490 ; Schoonhoven, 1499 ; Leiden, 1499, 1502).

L'ouvrage appartient au genre des explications de la messe (cf. DS, t. 10, col. 1083-90) qui, à partir surtout de l'époque carolingienne, se caractérise par l'interprétation allégorique des cérémonies et des rites. Au cours des 14e et 15e siècles s'accentue chez bien des auteurs l'emploi de l'allégorie remémorative, qui met en parallèle les diverses parties de la messe et les mystères de la vie du Christ. Beaucoup d'explications en langue vulgaire, qui paraissent dès le milieu du 15e siècle, manifestent la tendance à multiplier encore ces rapprochements et à présenter cérémonies et rites comme l'occasion par excellence pour suivre et méditer la vie du Christ.

De cette tendance l'ouvrage de Simon de Venlo constitue un modèle exemplaire. Il commence, après un bref prologue, par trois considérations sur les dispositions pour se rendre à l'église, sur la bonté divine comme l'enseigne le *Pater noster* et sur la dévotion requise pour assister à la messe. Il décrit ensuite les gestes et les ornements sacerdotaux du rite préparatoire avec des renvois allégoriques à la passion du Christ. Quant au corps de l'ouvrage, il suit minutieusement le déroulement de l'office en y distinguant trois parties qui correspondent aux trois phases de la vie du Christ : la partie avant le canon nous représente sa vie depuis l'incarnation jusqu'à la dernière cène ; à partir du *Te igitur* jusqu'à la fraction de l'hostie sont

évoquées sa passion, sa mort et sa sépulture ; la dernière partie depuis les paroles *Per omnia saecula* représente sa résurrection et son ascension. Il y a ainsi un passage continuel et allégorique des gestes et des paroles du prêtre aux divers épisodes de la vie du Christ, accompagnés souvent d'une exhortation ou d'une courte prière. Cette « explication » de la messe consiste donc avant tout à favoriser la méditation des fidèles durant le déroulement des cérémonies.

De là, par exemple, le phénomène assez curieux qu'au moment de la consécration on ne médite pas la mort salvatrice du Christ, mais l'épisode de l'*Ecce homo,* tandis que cette mort elle-même sera évoquée à l'occasion des signes de croix dans la prière *Supplices te rogamus.* Autre exemple : bien que l'*Alleluia* et le *Tractus* ne se rencontrent jamais dans la même messe, l'auteur les mentionne cependant tous les deux parce qu'ils lui donnent l'occasion d'y rattacher deux moments de la vie du Christ.

Comme on le voit dans ce second exemple, l'auteur ne s'enferme pas dans un cadre strictement rigide. Il n'empêche que son ouvrage s'applique en général à un cérémonial bien déterminé (probablement en usage dans l'évêché de Liège), sans qu'on puisse localiser exactement son rituel, faute de renseignements. Quant aux interprétations allégoriques, il s'inspire sans doute de nombreux prédécesseurs qui ont écrit en latin, mais maintes fois il présente aussi des traits personnels. Un certain nombre de ressemblances avec l'ouvrage latin du franciscain Guillaume de Gouda (cf. DS, t. 6, col. 1208-09), dont la première édition parut à Cologne vers 1484, s'explique peut-être par une dépendance commune d'un modèle encore inconnu.

Avec ses neuf éditions jusque 1502 le *Boexken* a été incontestablement un best-seller du genre en langue néerlandaise durant le dernier quart du 15e siècle. Mais à partir de ce moment il est éclipsé complètement par *Dat boexken vander missen* du franciscain Gérard de Gouda (cf. DS, t. 5, col. 1346) avec ses gravures sur bois et ses nombreuses éditions de 1506 à 1543.

On attribue parfois à Simon de Venlo deux autres ouvrages qui parurent adjoints à son *Boexken* dès la cinquième édition de 1488 : *Die spiegel der volcomenheijt,* recueil de douze exhortations ou petits traités parmi lesquels se trouvent aussi les trois considérations qu'on rencontre déjà au commencement de la première édition, et *Die weerdighe bereijdinghe om salichlijc dat heijlighe sacrament te ontfanghen.* Mais cette attribution reste très incertaine.

W. Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming,* t. 2/3, Utrecht, 1869, p. 274-309. – J. Warichez, dans *Biographie Nationale* (de Belgique), t. 22, 1914-1920, col. 553-55. – É. de Moreau, *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au moyen âge,* NRT, t. 48, 1922, p. 123-43. – M. Smits van Waesberghe, *De Misverklaring van Meester Simon van Venlo,* OGE, t. 15, 1941, p. 228-61, 285-327 et t. 16, 1942, p. 85-129 (étude détaillée et fondamentale). – Simon van Venlo, *Boexken van der officien ofte dienst der missen,* Anvers, 1982 (un vol. avec le facsimilé de l'édition de 1481 et un vol. avec une transcription par L. Simons et avec trois études par J. Andriessen, E. Cockx-Indestege et H.D.L. Vervliet, texte néerlandais et traduction anglaise). – E. Cockx-Indestege, *Mathias van der Goes en het « Boexken van der officien ofte dienst der missen » van Simon van Venlo,* Anvers, 1985. – L. Simons, *Enkele filologische beschouwingen bij het eerste te Antwerpen gedrukte boek,* dans *De Gulden Passer,* t. 61-63, 1983-1985, p. 375-79. – DS, t. 2, col. 2008 ; t. 7, col. 350.

Jos Andriessen.

13. SIMON DE LA VIERGE, carme, 1638/9-1728. – Né à Tours, Simon était membre des Carmes de la stricte observance dans la province de Touraine. Il fut à plusieurs reprises supérieur de différentes communautés ; en 1714, le prieur général le nomma commissaire général. Prédicateur célèbre, admiré pour son style poli et pour sa maîtrise du français, ses sermons étaient basés surtout sur l'Écriture sainte et sur les Pères de l'Église. Il avait une préparation théologique solide ; dans ses sermons sur le Saint-Sacrement, il parle du sacerdoce des baptisés, de l'Eucharistie comme remède et de la nécessité d'une participation active à la messe.

L'ensemble de son œuvre avait été publié posthumement, en 15 volumes, sous le titre *Actions chrétiennes* (Liège, 1774-1776) : deux volumes pour l'avent, six pour le carême, six de panégyriques, un pour l'octave du Saint-Sacrement. Migne inclut Simon dans sa *Collection intégrale et universelle des Orateurs sacrés* (t. 10, Paris, 1844, col. 503-892) et publie un choix de ses sermons, surtout tirés de la série sur l'avent.

Les sermons, souvent très longs, suivent les règles et le goût du jour : après une introduction du sujet, Simon le divise en trois parties qui éclairent différemment le thème. Son but est de persuader, décrire, émouvoir. En général, il traite de sujets traditionnels du renouveau chrétien, équilibrant avec soin la dégradation à laquelle le péché conduit et l'immense miséricorde de Dieu envers nous. Comme beaucoup de ses contemporains, Simon centre ses sermons sur la personne du Christ Jésus : cette présence vivante, dynamique et fidèle est le leitmotiv de ses œuvres. La dignité de l'homme vient de ce qu'il est membre du Corps du Christ. Un grand nombre des sermons de Simon tendaient à illustrer cette dignité, à porter ses auditeurs à une *metanoia,* afin que le règne de Dieu advienne.

Cosme de Villiers, *Bibl. carmelitana,* t. 2, Orléans, 1752, col. 762-63. – Joachim Smet, *The Carmelites : A History of the Brothers of Our Lady of Mt carmel,* t. 3/2, Darien (Illinois), 1982, p. 457. – *Cahiers de Joséphologie,* t. 34/1, 1986, p. 56-63.

Redemptus Maria Valabek.

SIMONI (Jean-Baptiste), chartreux, 1887-1942. – Jean-Baptiste Simoni naquit à Rovigo le 8 décembre 1887. Un changement de poste de son père, professeur de sciences naturelles, l'amena à Padoue en 1898 ; il y fit ses études classiques, puis théologiques au séminaire épiscopal, jusqu'au sacerdoce reçu le 27 juillet 1911. Dès le mois de septembre, il entrait au noviciat de la chartreuse de Vedana (Belluno), mais à la mi-novembre il était appelé sous les drapeaux pour son service militaire. Il ne commença donc vraiment son noviciat qu'à sa libération en septembre 1912 et fit sa première profession le 8 septembre 1913. Sa profession solennelle ne devait être émise que le 19 mars 1919, car il fut de nouveau mobilisé d'octobre 1915 à avril 1919.

Cet apostolat militaire, où il réussit fort bien et pendant lequel il put aussi fréquenter les milieux hospitaliers et ecclésiastiques, devait le marquer profondément en lui révélant les besoins spirituels de son prochain et ses propres possibilités d'action. Rapidement du reste, après sa profession solennelle, il fut nommé « coadjuteur », c'est-à-dire directeur des retraitants, dans sa chartreuse de Vedana. Malgré son atta-

chement à sa Vénétie natale, il la quitta en 1933 pour devenir prieur de la chartreuse de Pise. Il fut déposé dès 1938 par le chapitre général et envoyé simple religieux à la chartreuse de Florence. Il mourut le 14 novembre 1942 dans une clinique voisine, où il avait été transporté d'urgence pour une intervention chirurgicale.

Malgré leur titre généralement latin, ses œuvres sont toutes en italien, et toujours sans nom d'auteur jusqu'à sa mort ; la mention « Par l'auteur de *Manete in Dilectione Mea* » les rattachait cependant à son premier livre, son plus grand succès de librairie. Il faut noter aussi que chaque édition nouvelle parut remaniée et surtout augmentée.

1) *Manete in Dilectione Mea,* Trévise, 1924 ; forme définitive, Turin, 6e éd. 1932, 200 p., 8e et dernière éd. 1940 ; traduction en 22 langues, 38 éd., dont 6 françaises (Paris, 1925 à 1932) et 4 espagnoles. – 2) *Opportet Illum Regnare,* Padoue, 1928 ; Monza, 1932 et 1937. – 3) *Resurget Frater Tuus,* Trente, 1929, 1932 et 1940. – 4) *Non Praevalebunt, Appunti storici sui nemici del S. Cuore,* Padoue, 1932. – 5) *Si Scires Donum Dei,* Turin, 1935 ; Padoue, 1938 et 1947. – 6) *Il Codice del Divino Amore,* Milan, 1935 et 1937. – 7) *Monita Salutis,* Milan, 1943, est une œuvre posthume composite, comprenant les fragments d'un travail inachevé sous ce titre et une anthologie des brochures antérieures. A ces publications s'ajoutent une trentaine d'articles parus à partir de 1935 sous divers pseudonymes (surtout Fra Cristoforo, G. Senzaterra, Christophilus) dans diverses revues : *Archivo Storico di Belluno, Feltre et Cadore, Vita Cristiana, Il Prete Apostolo, Amico del Clero,* etc.

Simoni a plaidé coupable avec humour d'avoir exercé cet apostolat de la plume si insolite dans son ordre : « La passion des livres est le faible des chartreux : c'est naturel, logique et légitime, toutes les autres occupations honnêtes leur étant interdites... Ils sentent le besoin, l'aiguillon aigu de vaquer à la culture de leur âme, sans refuser d'en faire jouir leur prochain par d'opportunes publications, toujours dans les limites et sous la direction de l'obéissance » (*La Certosa di Vedana,* tiré-à-part de l'*Archivo Storico di Belluno,* 1941, p. 52).

Lui-même s'est résolument spécialisé : il ne traite que de la spiritualité sacerdotale du clergé séculier. Son premier livre et son plus grand succès, *Manete in Dilectione Mea,* en pose les bases : contre un activisme mortel pour la vie du prêtre, il proclame la primauté de la vie intérieure et indique son aliment essentiel dans la dévotion au Sacré-Cœur. La doctrine de sainte Marguerite-Marie Alacoque, dont les écrits sont constamment cités, est fidèlement exposée, sauf en son aspect de réparation, totalement passé sous silence. Simoni a mis de lui-même l'ardeur communicative de sa conviction. Il sait utiliser avec brio les textes scripturaires et son style très vivant est attachant, même s'il tombe parfois dans les procédés faciles des missions populaires. Quelques flottements de pensée se remarquent pourtant dans l'essai d'intégration de tous les aspects de la piété chrétienne au culte du Sacré-Cœur.

Sans obtenir une audience internationale, ses autres ouvrages traitent dans le même esprit de points particuliers de pastorale sacerdotale : celle des prêtres tombés par exemple dans *Resurget Frater Tuus,* où se marque l'influence de Louise-Marguerite Claret de la Touche, ou celle des sacrements dans *Si Scires Donum Dei.* Des critiques, des résistances amenèrent malheureusement Simoni à composer pour *Manete in Dilectione Mea* une préface « historique », puis un volumineux ouvrage d'histoire doctrinale, *Non Praevalebunt* : la sérénité y fait fâcheusement défaut.

Placido de Pavullo, *Adeodato Turchi fu giansenista ?,* Reggio Emilia, 1933. – I. Musi, *Un servo inutile del S. Cuore,* Acquapendente, 1934. – A. Pellin, *La certosa di Vedana nei dintorni di Belluno,* Rome, 1951 ; Vedana, 1956-1957, Bellune, 1957. – F. da Mareto, art. *Simoni,* EC, t. 11, 1954. – (G.M.M. Lorenzi), *Itinerario di contemplazione, antologia di autori certosini,* Rome, 1985.

Augustin Devaux.

SIMPLICITÉ. – I. *Écriture et premiers Pères.* – II. *Monachisme.* – III. *D'Eckhart à nos jours.*

I. ÉCRITURE ET PREMIERS PÈRES

1. **L'homme simple.** – 1° La Septante et les autres versions grecques. – La question du *Ps.* 15,1 : « Yahvé, qui logera sous ta tente ? Qui habitera sur ta sainte montagne ? » (qui peut entrer dans le sanctuaire et contempler la « face de Dieu ») était, pour les israélites, une question de vie ou de mort ; car le Temple était la source de la sainteté et de la force nécessaire pour vivre en vrai israélite et faire partie de la communauté. La réponse est donnée au v. 2 : « Celui qui marche en parfait (*tamîm*) et agit en juste (*tsedeq*) ».

Tam, tamîm signifie être « complet, achevé, parfait » (*Gen.* 47,18 ; *Deut.* 2,16 ; *Jos.* 4,10), mais aussi « entier » : « le soleil se tint immobile... et près d'un jour *entier* retarda son coucher » (*Jos.* 10,13), ou encore « intact », « intègre » comme le bois de la vigne en *Éz.* 15,5, ou la victime du sacrifice qui, selon les prescriptions cultuelles de *Lév.* 1,1-3.10, devait être « sans défaut ». Ainsi l'agneau pascal doit être « un mâle, sans tare, âgé d'un an » (*Ex.* 12,5 ; *Lév.* 22,19). Le Christ est « un agneau *sans reproche et sans tache* » (*amômos kai aspilos*) (1 *Pierre* 1,19 ; cf. *Hébr.* 9,14).

C'est ce caractère sans défaut ou cette *perfection* (cf. DS, t. 12, col. 1075) qui sont exigés pour servir Dieu, « marcher » avec lui ou en sa présence, conclure une alliance avec lui. A la grande assemblée de Sichem, Josué dit aux fils d'Israël : « Et maintenant craignez Yahvé et servez-le *dans la perfection* en toute sincérité » (*Jos.* 24,14 ; Vulg. : *perfecto corde atque verissimo*). Même précepte en *Deut.* 18,13 : « Tu seras *sans tache* vis-à-vis de Yahvé ton Dieu ». W. Eichrodt en conclut que le terme *tamîm* appartient au vocabulaire cultuel ; « de là transposé à la conduite religieuse et morale de l'homme, il signifie le fait de marcher comme il plaît à Dieu, ce qui, à son tour, contient des déterminations concrètes dans la relation de la communauté avec Dieu » (*Theologie des A.T.,* t. 3, Leipzig, 1939, p. 90).

Or le fait d'être un « homme juste et intègre » est la caractéristique du juste de l'A.T. et la condition de l'alliance avec Dieu. Trois personnages de l'A.T. sont appelés tels : Noé, Abraham et Job ; d'autres leur sont assimilés.

« Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yahvé.. il était un homme *juste, intègre* (*tsediq tamîm*) parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu » (*Gen.* 6,8-9 ; cf. *Sir.* 45,17). Abraham est appelé *tamîm* en *Gen.* 17,1 : « Je suis El Shadaï, marche en ma présence et sois *parfait.* J'institue mon alliance entre moi et toi et je t'accroîtrerai extrêmement ».

Les hommes « justes et intègres » sont des hommes « selon le cœur de Dieu », car ils lui sont fidèles de cœur. « Tu es Yahvé Dieu qui fis choix d'Abram et lui donnas le nom d'Abraham. Tu as trouvé son cœur *fidèle* devant toi et tu fis alliance avec lui » (*Néh.* 9,7-8). La perfection ou l'intégrité est donc d'abord une qualité du cœur qui agit avec sincérité. Ainsi Abimélek, roi de Gérare qui « envoya prendre Sara » croyant qu'elle était la sœur d'Abraham, dit à Dieu : « C'est avec une *bonne conscience* et des mains pures que j'ai fait cela » (*Gen.* 20,5). La LXX traduit « avec un cœur pur » (*katharos*), mais Symmaque traduit *tamîm* par *haplotès,* « avec simplicité ». Nous retrouvons la même différence de traduction dans les versions grecques en *Gen.* 25,27 à propos de Jacob qui était un homme « simple » (*tam*), c'est-à-dire « intègre » ou « parfait ». La LXX traduit *aplastos,* qui signifie dans le grec de la koinè « non déguisé ou sincère ». Aquila traduit *haplous,* « simple », et Symmaque *amômos,* « sans tache ». Sévère d'Antioche rapportera ce qualificatif à l'Église dont Jacob est la préfiguration. Quant à Athanase, il met en garde contre une interprétation péjorative de cet attribut : la simplicité de Jacob est une vertu (*Vie d'Antoine* 1,3).

David également avait trouvé grâce aux yeux de Dieu car il agissait dans « l'intégrité », la « perfection » ou la « simplicité » (selon les trois manières de traduire *tam*) de son cœur. C'est pourquoi Yahvé dit à son fils Salomon : « Pour toi, si tu marches devant moi comme a fait ton père David, dans *l'innocence du cœur* et la droiture..., je maintiendrai pour toujours ton trône royal sur Israël, comme je l'ai promis à ton père David » (1 *Rois* 9,4-5). Il s'agit encore d'un contexte d'alliance. Et en *Ps.* 78,72 il est dit que David « paissait » Israël « d'un *cœur parfait* (LXX : *haplotèti tès kardias*) et d'une main sage le guidait ». Dans les *Psaumes,* le psalmiste proteste de son « intégrité » ou de sa « simplicité » devant Dieu : « Juge-moi, Yahvé, selon ma justice et selon mon *intégrité* » (*Ps.* 7,9). C'est surtout Aquila qui traduit *tam* par le grec *haplotès,* « simplicité ». Voir *Ps.* 25,1.11 ; 63,5 ; 40,13 ; et 24,8 où Yahvé lui-même est dit « bon et simple » (*agathos kai haplous ho Kyrios*).

Enfin le modèle de l'homme qui demeure « intègre et juste » dans l'épreuve, c'est Job : « Il y avait jadis, au pays de Uç, un homme appelé Job : un homme intègre et droit (*tam weyasar*) qui craignait Dieu et se gardait du mal » (1,1) ; la LXX traduit *tam* par deux adjectifs : *alèthinos, amemptos* ; Aquila et Théodotion : *haplous kai euthus.* La même expression est reprise en 1,8 ; 2,3. « La vertu de Job est bien exprimée par *tam yasar* parfait et droit (1,8 ; 2,3). L'adjectif qui reparaît dans 8,20 et trois fois dans 9,20-22 est d'un usage très fréquent. ... La racine *tmm* a le sens d'être complet, fini, parfait (21,40 ; cf. 4,6 ; 22,3). Elle précise qu'une chose ou une personne est parfaite en soi, tandis que la racine *ysr* ' être droit, juste ' désigne plutôt la perfection par rapport à autrui. Les deux idées se complètent : il y a un parallélisme entre *tam* ' perfection ' et *yasar* ' droiture ' dans *Ps.* 37,37 » (P. Dhorme, *Le Livre de Job,* Paris, 1926, p. 2).

L'homme parfait n'est pas seulement le « craignant Dieu », mais celui qui est « simple » car il appartient tout entier à Dieu et ne garde rien de caché. « La perfection qui est caractérisée par le concept ' intégrité ' n'est rien d'autre que la transposition du monothéisme cultuel dans une spiritualité monothéiste » (J. Amstutz, *Haplotès,* p. 23). Job est dit « simple » dans son être et son vouloir, son attitude devant Dieu est qualifiée de « simplicité » ou d'« intégrité », comme il ressort de la cinquième scène du Prologue où sa femme lui dit : « Pourquoi persévérer dans ton *intégrité* (*betmatka ; haplotèti sou*) ? Maudis donc Dieu et meurs ! » (2,9). L'intégrité devant Dieu est donc opposée ici à la malédiction ou au murmure contre Dieu. Être « simple » ou « intègre », selon la réponse de Job, c'est accueillir le bonheur ou le malheur comme un « don de Dieu » (2,10) et le bénir en toutes occasions.

La « simplicité » de Job, développée par la littérature sapientielle, devient une qualité héroïque : comme Abraham, Job a été éprouvé par Dieu et il a été trouvé juste, car il a gardé foi en Dieu dans son épreuve. D'où la relation profonde entre l'intégrité et la justice exprimée par les deux adjectifs « intègre et droit ». C'est cette intégrité qui est mise en doute ironiquement par Éliphaz de Teman : « Ta piété ne t'inspire-t-elle pas confiance ? ta vie intègre n'est-elle pas ton assurance ? » (4,6 ; l'hébreu *tom derakèka* est bien traduit par Aquila : *haplotès tôn odôn,* « la simplicité de tes voies »). Le scandale du *Livre de Job,* c'est celui des amis de Job : la souffrance ne peut accabler un innocent. Si Job est frappé, c'est qu'il est coupable. A cette mise en accusation, Job se refuse de répondre car il refuse de se juger tout autant que de juger Dieu : « Si je me justifie, sa bouche peut me condamner ; si je m'estime parfait, me déclarer pervers. Mais suis-je parfait ? Je ne le sais pas moi-même et je fais fi de l'existence car c'est tout un et j'ose dire : il fait périr de même l'homme intègre et le méchant » (9,20-22). La justice divine domine le droit, sa Sagesse est « au-dessus de nos voies ». L'homme demeure intègre s'il sert le Seigneur en « simplicité de cœur » et ne juge pas Dieu. D'où la recommandation de *Sag.* 1,1 : « Aimez la justice, vous qui jugez la terre, ayez sur le Seigneur de droites pensées et cherchez-le *en simplicité de cœur* ».

Dans les livres grecs de l'Ancien Testament, le substantif revient quatre fois (1 *Mac.* 2,37.60 ; *Dan.* Suz. 63 ; *Sag.* 1,1). Mattathias et ses partisans refusent de sacrifier aux idoles et préfèrent mourir dans leur « intégrité » plutôt que de violer la loi du sabbat en livrant combat (1 *Mac.* 2,37). Leur intégrité face à Dieu a été la raison de leur martyre comme celle des martyrs de tous les temps.

2° Dans les TESTAMENTS DES DOUZE PATRIARCHES (éd. M. de Jonge, Leyde, 1964), qui caractérisent le « piétisme » juif à l'époque du Christ (cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches,* Paris, 1930), la vertu suprême est la simplicité : *haplotès* (*Asher* 4,1-3 ; *Ruben* 4,1 ; *Siméon* 4,5 ; *Lévi* 13,1 ; *Issachar* 3,1 ; 4,6 ; *Benjamin* 6,7).

La simplicité est associée à la crainte du Seigneur et à l'accomplissement de la Loi : « Et maintenant, mes enfants – dit Lévi aux *grammateis,* les docteurs de la loi –, je vous commande : craignez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, et marchez dans la simplicité selon toute sa loi » (13,1). Le Testament d'Issachar qui porte, d'après certains mss, le sous-titre *Peri Haplotès* la définit en ces termes : « Écoutez-moi, mes enfants, et *marchez dans la simplicité de votre cœur* car j'ai vu en elle tout ce qui plaît au Seigneur. *L'homme simple* ... n'est attentif qu'à la volonté de Dieu... Il marche dans *la droiture de l'âme,* et contemple toutes choses dans la *simplicité du cœur,* sans que ses yeux soient aveuglés par la séduction du monde, afin qu'il ne voie pas comment on fausse les commandements du Seigneur » (4,1-6). Ce texte joint le portrait de « l'homme simple » à l'idéal de « de la vie simple » qui sera celui de la vie monastique.

Un autre thème apparaît qui sera également très développé par la suite : celui de la relation de la sim-

plicité et du discernement des esprits. La simplicité est en effet définie par opposition à la duplicité qui est l'œuvre du mauvais esprit : Satan ou Béliar. L'homme intègre, l'homme à la « bonne inclination », c'est « l'homme simple (*haplous*), celui qui n'a qu'un visage » (*monoprosôpos* ; *Asher* 4,1-3), et qu'une seule disposition de l'esprit (*mia diathesis*). Le méchant par contre, est l'homme à deux visages (*diprosôpos*), celui qui est double quand il voit, quand il entend et quand il parle : « (L'homme bon) n'a pas deux langues (*duo glôssas*) pour bénir et critiquer... Il n'est pas double de regard et d'écoute car en toutes choses qu'il fait, dit ou regarde, il sait que le Seigneur surveille son âme, et il purifie sa pensée pour ne pas être condamné par les hommes ou par Dieu. Et de façon semblable, toute œuvre de Béliar est double (*diploun*) et il n'y a pas de *simplicité* en lui » (*Benj.* 6,5-7).

Une partie de ce vocabulaire de la duplicité se trouve déjà dans la LXX : nombreuses occurrences de « *diplous* », double. Quant à l'homme qui « n'a pas de parole », car il a « deux langues » ou « deux langages », c'est celui qui révèle les secrets (*Prov.* 11,13), « le pécheur à la parole double » (*Sir.* 5,9 et 6,1), le « rusé discoureur » (5,14), « le bavard et le fourbe » (28,13). Il faut se méfier « de la femme perverse, car les lèvres de l'étrangère distillent le miel et plus onctueux que l'huile est son palais ; mais à la fin elle est amère comme l'absinthe, aiguisée comme une épée à deux tranchants » (*distomos* ; *Prov.* 5,4). Le terme le plus important, celui de *dipsychia*, « duplicité d'âme », ne se trouve ni dans la LXX, ni dans le Nouveau Testament (sauf *Jacq.*) ; il apparaît dans les écrits des Pères apostoliques et surtout dans le *Pasteur d'Hermas*, cf. *infra*.

Sur la simplicité au sens d'*intégrité* et la « duplicité » dans les documents de Qûmran, voir J. Amstutz, *Haplotès*, p. 91-96.

2. L'œil simple. – Le logion de Jésus sur « l'œil simple » apparaît en *Matthieu* et *Luc* dans des contextes différents.

1° Matthieu le présente dans l'ensemble du Sermon sur la Montagne, qui décrit « l'esprit de la communauté » nouvelle (DS, t. 10, col. 787-89) : « La lampe du corps, c'est l'œil. Si ton œil est sain (*haplous*, litt. « simple », « non troublé »), ton corps tout entier sera lumineux. Mais si ton œil est mauvais (*ponèros*), ton corps tout entier sera ténébreux. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres ! » (6,22-23).

La question principale est celle de la qualité du regard : il y a opposition entre « simple » et « mauvais » (les deux adjectifs ont un sens spirituel, en connexion étroite avec leur sens concret). « Simple » semble bien ici désigner « l'intégrité de l'homme dont le regard est fixé seulement sur Dieu et sur sa loi » (note *h* de la TOB). Selon la conception antique, l'œil émettait lui-même une lumière pour atteindre les objets dans la vision. L'œil *simple*, non troublé, clair, révèle donc la qualité de l'homme tout entier, en lui-même, en sa manière de voir et d'être vu. D'autre part, « simple », mis en parallèle avec *Rom.* 12,8 ; 2 *Cor.* 9,11.13 et 11,3 (cf. *infra*), évoque l'attitude de générosité dans le partage et le don (cf. W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on... St. Matthew*, Édimbourg, 1922, p. 62).

Le sens du logion s'éclaire aussi par ce qui précède et ce qui suit. Le v. 21 : « Là où est ton trésor, là sera aussi ton *cœur* » suggère un parallèle entre « œil » et « cœur » ; le cœur est l'organe central de l'homme qui contient les « sources de la vie » (*Prov.* 4,23), le lieu de la décision intime entre le bien et le mal (cf. DS, art. *Cor et cordis affectus*, t. 2, col. 2281-88 ; art. *Intériorité*, t. 7, col. 1880-82, et les bibliogr.). L'anthropologie de l'Écriture ne sépare pas l'âme du corps, mais considère l'homme comme un tout et sa vie elle-même comme une unité. C'est pourquoi le visage de l'homme, en particulier ses yeux, traduisent les pensées et les sentiments intimes, le « cœur ». Pureté, droiture, simplicité du regard et du cœur indiquent donc la même intégrité ou rectitude de l'être devant Dieu. Le logion de l'œil se situe ainsi dans la même ligne que ceux sur « le sel de la terre » et la « lampe » qui figure les « bonnes actions » (*Mt.* 5,13-16).

Le v. 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » est la pointe de l'ensemble 6,19-24. Il n'y a qu'un trésor. L'homme ne peut se diviser ou se partager. Or c'est entre l'affirmation de l'unité du trésor et celle de l'alternative entre Dieu et Mammon que se situe le logion de l'œil, alternative qui est fondamentalement celle des *deux voies* de *Deut.* 30,15-20 ; ce thème est évoqué plus loin : « la voie spacieuse qui mène à la perdition » et « la voie étroite qui mène à la vie » (*Mt.* 7,13-14).

D'autre part, en *Mt.* 23,15, Jésus caractérise les pharisiens comme « doubles » (*diploi*) : d'où sa critique contre leur casuistique et leur légalisme qui leur fait négliger « les points les plus graves de la loi » (23,23). La question d'un des Pharisiens : « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? » (22,36) montre que cette question était débattue parmi eux et qu'ils n'avaient pas trouvé le principe unificateur de la Loi. Jésus répond en citant le commandement de l'amour de Dieu et du prochain, auquel « se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes » (22,37). En définitive, la « simplicité » est le choix pour l'essentiel, l'amour.

2° Chez Luc (11,34-36), le logion est présenté après une série d'enseignements sur la prière, le combat contre le démon, etc., et avant les invectives contre les Pharisiens et les légistes. Il vient après celui de la lampe (11,33 ; cf. *Mt.* 5,15), et le mot « lampe » fait la liaison entre les deux. Le logion de l'œil est situé ici dans le contexte de l'opposition entre *l'extérieur* et *l'intérieur* qui commande les reproches aux Pharisiens (11,37-52). « Celui qui a fait l'extérieur n'a-t-il pas fait aussi l'intérieur ? Donnez plutôt en aumône ce que vous avez (ce qui est dedans), et alors tout sera pur pour vous » (39-41). Ce qui est directement visé ici, c'est l'avarice qui produit la dureté de cœur devant les pauvres et l'aveuglement sur le sens même de la Loi. Jésus reproche en effet aux légistes d'avoir « enlevé les clés de la connaissance » : « Vous-même vous n'y êtes pas entrés et, ceux qui voulaient entrer, vous les avez empêchés » (52).

Ainsi, en Matthieu et en Luc, Jésus place l'homme devant une alternative : la « simplicité » qui conduit à la lumière et la « duplicité » qui conduit aux ténèbres, ou encore la « voie étroite » et « la voie spacieuse », « l'arbre bon » et « l'arbre mauvais » (*Mt.* 7,16). L'enseignement et la vie du Christ révèlent cette antithèse ; sa venue est elle-même un jugement (cf. *Jean* 3,19-21) : elle manifeste au monde la lumière et met à jour l'intérieur des cœurs, transparents ou aveugles devant cette lumière. La simplicité est la transparence du regard et la pureté du cœur, éclairés par la lumière de Dieu qu'ils laissent briller en eux et autour d'eux. Comme dans l'Ancien Testament, elle est la caractéristique de l'homme qui se donne entièrement ; la duplicité à l'inverse, enferme l'homme en lui-même et le rend insensible au culte véritable et aux besoins des autres.

3. La simplicité du cœur. – 1° Le Nouveau Testament. – L'Évangile, on l'a vu, suggère la relation

entre simplicité et générosité. Les autres écrits du Nouveau Testament confirment cet enseignement.

1) *Les Épîtres pauliniennes* parlent d'abord de la simplicité dans la manière de donner : « Que celui qui donne le fasse en simplicité » (*Rom.* 12,8 : un des *charismes* dans la communauté). C'est surtout à propos de la collecte en faveur de l'Église de Jérusalem que le terme *haplotès* apparaît à trois reprises avec le sens d'une générosité totale. La « grâce » donnée par Dieu aux Églises de Macédoine a été de « faire abonder leur pauvreté en richesses de générosité » (2 *Cor.* 8,2). Sûrs que Dieu les fournira en abondance, les Corinthiens, « enrichis de toutes manières », sont invités à « toute générosité » envers les chrétiens de Jérusalem et tous les autres ; de là jailliront de multiples actions de grâces « pour la générosité de votre communion avec eux et avec tous » (2 *Cor.* 9,10-13). La « simplicité » est ici la générosité dans la *koinônia* ecclésiale.

Un peu plus loin, Paul se compare à l'ami de l'époux : « Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ. Mais j'ai bien peur qu'à l'exemple d'Ève, que le serpent a dupée par son astuce, vos pensées ne se corrompent en s'écartant de la simplicité envers le Christ » (11,2-3). La simplicité s'oppose ici à la division de la pensée et du cœur qui ferait prêcher « un autre Jésus », « recevoir un autre Esprit », « un autre Évangile » (11,4). La simplicité rejoint ainsi l'intégrité et l'unicité de l'amour pour Dieu des saints de l'Ancien Testament, mais elle est ici appliquée au Christ.

Ailleurs Paul s'adresse aux esclaves : « Obéissez à vos maîtres d'ici-bas... en simplicité de cœur, comme au Christ » (*Éph.* 6,5 ; *Col.* 3,22). Cette obéissance « du cœur » s'oppose à l'*ophtalmodoulia*, servitude extérieure qui cherche à plaire « aux yeux » des hommes, et non à Dieu. Paul place au contraire la libération dans la servitude intérieure : « Quel que soit votre travail, faites-le de bon cœur, comme pour le Seigneur, et non pour les hommes » (*Col.* 3,25).

2) Dans l'*Épître de Jacques*, la simplicité est la qualité de Dieu lui-même « qui donne à tous généreusement (*haplôs*) et sans faire de reproches » (1,5) ; mais cette simplicité du don divin exige la simplicité de l'homme qui demande : Dieu ne donne pas à « l'homme à l'âme double (*anèr dipsychos*), fluctuant en toutes ses voies » (1,8 ; cf. 4,8). Il s'agit de l'homme qui, en son cœur, voudrait établir un compromis entre l'amour de Dieu et l'amour du monde, fluctuant dans sa foi, sa prière et sa conduite ; il est l'antithèse de l'homme « simple et intègre » qui essaie de refléter en lui la simplicité de Dieu. – Voir aussi *Odes de Salomon* 34,1-3.

2° Les Pères apostoliques. – Dans les écrits de la fin du 1er siècle et du 2e, le thème de la simplicité est souvent exploité ; ici encore il s'oppose à la *duplicité* d'âme, de cœur, de langue, de conduite ; il s'agit toujours d'une intégrité de la foi et de l'amour, au niveau des personnes et au niveau de l'Église entière (*Didachè* ; *Lettres* de Clément et du Pseudo-Clément ; *Lettre* de Barnabé, *Pasteur* d'Hermas, etc. (cf. G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères apostoliques*, RSR, t. 11, 1921, p. 306-27). Nous nous limiterons au *Pasteur* et au thème des *deux voies*.

1) *Le Pasteur* d'Hermas (éd. et trad. R. Joly, SC 53, 1958 ; cf. DS, t. 7, col. 316-24). – La simplicité est la vertu qui caractérise Hermas : il est « plein de parfaite simplicité et de grande innocence » (*plèrès pasès haplotètos kai akakias megalès*) (*Vision* I ; 2,4) ; la Femme âgée qui lui apparaît, en habits resplendissants, lui dit : « Ce qui te sauve, c'est de ne pas avoir abandonné le Dieu vivant (cf. *Hébr.* 3,12), et aussi ta simplicité et ta grande continence » (*Vis.* II ; 7,2). La simplicité est personnifiée dans la IIIe *Vision* (16,5.7) où Hermas voit sept femmes qui œuvrent à la construction de la tour symbolisant l'Église : Foi, Continence, Simplicité, Science, Innocence, Sainteté et Charité. Leurs œuvres sont pures, saintes et divines. Celui qui se fait leur serviteur, à force de persévérance, aura sa demeure dans la tour avec les saints.

Comme l'innocence, la simplicité caractérise l'esprit d'enfance. Dans le 2e *Précepte*, le Pasteur dit à Hermas : « Maintiens-toi dans la simplicité, l'innocence, et tu seras comme les petits enfants qui ignorent le mal destructeur de la vie des hommes » (27,1). Elle est aussi, comme en 2 *Cor.*, l'attitude de générosité propre à celui qui donne : « donne à tous les indigents avec simplicité, sans t'inquiéter de savoir à qui tu donneras et à qui tu ne donneras pas : donne à tous ; car Dieu veut qu'on fasse profiter tout le monde de ses propres largesses » (*Mand.* II ; 27,4 ; cf. 27,6). C'est encore la simplicité qui caractérise les bienheureux, dans la vision de la 7e montagne où se trouve le paradis : « Le Seigneur, voyant leur simplicité et leur candeur, les a remplis de grâces pour toutes leurs entreprises » (*Sim.* IX ; 101,3). Et parmi les vierges qui apparaissent à Hermas se trouve Simplicité, à la suite de Foi, Tempérance, Force et Patience, et en compagnie d'Innocence, Sainteté, Gaieté, Vérité, Intelligence, Concorde et Charité (*Sim.* IX ; 92,2).

La simplicité s'oppose à la *dipsychia*. L'idée est celle « d'une âme partagée, ... qui se laisse tirailler entre les tendances contraires des deux esprits, et n'accorde pas toute la place au Seigneur » (DS, t. 7, col. 325 ; cf. O.J.F. Seitz, cité dans la bibliogr., col. 331). Dès la seconde vision à Cumes, la vieille Femme qui représente l'Église révèle à Hermas que Dieu remettra les péchés à tous les saints « s'il se repentent du fond de leur cœur et en arrachent les hésitations (*dipsychias*) » (*Vis.* II ; 6,4). L'âme partagée est la caractéristique de l'incrédulité, de l'hésitation et du doute. C'est « pour les hésitants (*dipsychous*), ceux qui se demandent dans leur cœur si tout cela est réel ou non » que ces révélations sont données à Hermas (*Vis.* III ; 12,3).

Le terme *dipsychia* est employé explicitement avec « *apistia* » (manque de foi) en *Ps.-Clément* 19,2, mais, dans le *Pasteur*, ce vice est lié à la « mollesse » (*Vis.* III ; 19,2) et à la tristesse qui est « sœur du doute et de la colère » (*Mand.* X ; 40,1). La *dipsychia* est appelée « fille du diable » dans le *IXe Précepte* (39,9) qui met en garde celui qui doute en son cœur de ne rien obtenir dans la prière.

L'adjectif *dipsychos* est lié au « vide », *apokenos*, en *Mand.* V ; 34,1 : « les gens vides de foi et hésitants » ; ou *kenos*, en *Mand.* XI ; 13 : le faux prophète « s'attache aux hésitants pleins de vanité ; c'est dans les coins qu'il leur fait des prophéties et il les trompe en ne leur disant que des choses vaines, conformes à leurs désirs : car c'est à des gens vains qu'il répond ».

Le *dypsychos* est dit « inintelligent » en *Mand.* XII ; 47,2). C'est un homme « insensé », inconstant et malheureux (*Sim.* I ; 50,3). Dans les *Similitudes*, les rameaux a moité desséchés et fendillés sont les « esprits divisés (*dipsychoi*) ; ils ne sont ni vivants, ni morts... ils sont des médisants qui ne sont jamais en paix entre eux (1 *Thess.* 5,13), mais toujours en dispute » (*Sim.* VIII ; 73,1-2). Les *dipsychoi* sont encore semblables aux pierres enlevées de la tour en construction qu'est l'Église : « La tour, après purification, semblait être d'une seule pierre ; ainsi sera aussi l'Église de Dieu, une fois purifiée et débarrassée des méchants, des hypocrites, des blasphémateurs, des indécis (*dipsychous*), des pécheurs de toute sorte » (*Sim.* IX ; 95,3).

2) L'opposition de la simplicité et de la « duplicité » se rattache au thème des *Deux Voies* qui se trouve dans la *Didachè* (1,1-6,3) et la *Doctrina Apostolorum* (SC 248, p. 140-69, 207-10), l'*Épître de Barnabé* 18-21 (SC 172, p. 194-219), les *Homélies pseudo-Clémentines* (*Hom.* 7,7-8 et 20,2), le *Pasteur* d'Hermas (*Mand.* VI) et déjà auparavant dans un passage des écrits de Qumrân (1QS 3,13-4,26) que A. Dupont-Sommer avait intitulé : *Instruction sur les deux esprits.* Cf. art. *Katharsis,* DS, t. 9, col. 1671-74 ; art. *Hermas,* t. 7, col. 322-230 : dualisme moral.

Le thème des Deux Voies est lié, pour la première fois, par le *Pasteur* d'Hermas, au discernement des esprits dans le *Précepte* VI. Comme il y a deux voies qui se présentent à l'homme (*Mand.* VI ; 35), il y a « deux anges avec l'homme : l'un de justice, l'autre, du mal » (36,1). Le premier est délicat, modeste, doux et calme, le second plein de vices. On les reconnaît à leurs œuvres, à leur impulsion vers les désirs mauvais ou bons. Cf. J. Daniélou, art. *Démon* : II. Littérature ecclésiastique jusqu'à Origène, DS, t. 3, col. 152-89, et G. Bardy, art. *Discernement des esprits* : II. Chez les Pères, *ibid.,* col. 1247-54. Il faut donc s'écarter du « désir mauvais » et revêtir le désir « bon et sain » (*Mand.* XII ; 44,1-2).

L'importance de la doctrine des *Deux Voies* et du discernement des esprits pour l'histoire de la spiritualité chrétienne depuis la *Vie d'Antoine* jusqu'aux *Exercices spirituels* est bien connue, mais ce qui a été moins souligné, c'est la nécessité de la simplicité du regard spirituel pour le discernement même. Dans le « Préambule pour faire élection », Ignace de Loyola écrit : « En toute bonne élection, dans la mesure où cela dépend de nous, *l'œil de notre intention doit être simple,* regardant uniquement ce pourquoi je suis créé » (*Exercices,* n. 169).

3° *Philoxène de Mabboug.* – Cet auteur du 6e siècle (cf. DS, t. 12, col. 1392-97) mérite d'être mentionné ici ; en effet, en raison de la similitude de l'hébreu et du syriaque, le sens judéo-chrétien de la « simplicité » s'est transmis dans les deux homélies qu'il a laissées sur ce sujet (*Homélies, Introd., trad. et notes* par E. Lemoine, SC 44, Paris, 1956). Cet ensemble de 13 homélies se divise en deux parties, pour les « commençants » et les « progressants ». La première donne les « règles » pour « commencer dans l'état de disciple » par la foi, la simplicité et la crainte de Dieu. Les deux homélies sur la simplicité (4-5) font suite à celles sur la foi (2-3). La simplicité a un caractère contemplatif ; en effet, elle est à la foi ce que la vue naturelle est à la lumière divine :

« Telle est l'habitude de la foi mêlée à la simplicité : ce n'est pas à force d'arguments qu'elle reçoit l'enseignement, mais de même que l'œil sain et pur reçoit le rayon qui lui est envoyé, sans raisonner ni travailler, et qu'il considère sa lumière aussitôt qu'il est ouvert, de son propre pouvoir, parce que sa vue naturelle est saine, de même aussi, l'œil de la foi, qui a été mis dans la pupille de la simplicité, reconnait la voix de Dieu aussitôt qu'il l'entend ; et la lumière de sa parole se lève en lui, et il se lance joyeusement au-devant d'elle, et il la reçoit, comme l'a dit Notre Seigneur dans son Évangile : ' Mes brebis entendent ma voix et elles viennent après moi ' (*Jean* 10,27). Car partout où la foi naturelle a été gardée dans son intégrité, celui qui l'a gardée est la brebis du pasteur » (4,77 ; SC 44, p. 95-96).

La simplicité est donc l'attitude confiante de la foi, condition de l'écoute de la parole. C'est l'attitude de « l'enfant qui reçoit les mots de sa nourrice » ou l'enseignement de son maître « sans juger et contrôler ce qui lui est dit ». C'est l'attitude de celui qui entend la voix de Dieu et y obéit. « C'est ainsi qu'Abraham fut appelé et qu'il sortit auprès de Dieu : il ne se fit pas juge de la parole qui s'adressait à lui » (74-75, p. 93). C'est l'attitude de tous les justes de l'Ancien Testament et aussi des apôtres : « Ce n'est pas un long enseignement qui les a faits disciples, mais l'audition de la parole de foi ; et parce que leur foi était vivante, aussitôt elle reçut la voix vivante, elle obéit à la vie ; ils coururent aussitôt après lui (Jésus) et ils ne furent pas en retard sur lui ; et on vit par cela qu'ils étaient disciples avant même d'être appelés » (77, p. 95). C'est enfin l'attitude de « l'âme qui sent Dieu : elle est ouverte et prête, en sorte que la lumière de la voix divine, chaque fois qu'elle vient, la trouve en état de la recevoir » (79, p. 97).

Cette attitude était celle d'Adam et d'Ève « tant qu'ils furent dans la simplicité de la nature et que leur foi ne fut pas obscurcie par les passions corporelles » (80, p. 98). Simplicité de la foi, simplicité originelle de la nature, car Dieu a fait l'homme simple à sa propre image. Dieu est en effet simple « parce qu'il n'y a pas de composition, ni de parties en lui » (81, p. 99). C'est la ruse de l'ennemi d'avoir transformé la simplicité en duplicité en semant « une pensée contraire dans cette pensée unique et simple. Celui qui était un et simple, et qui le fût resté par simplicité, fut divisé en deux pensées : il voulut et ne voulut pas, il jugea et fut jugé, il hésita à faire et à ne pas faire » (80, p. 98). La tentation d'Adam et d'Ève est le type de toute tentation ; c'est pourquoi la lutte contre les pensées est un rejet de la division intérieure de la pensée. Le retour à la simplicité paradisiaque ne peut se faire que par le désert, loin des dissensions du monde, « car il convient à ceux qui grandissent dans le désert de devenir simples et il convient à la simplicité d'entendre les commandements de Dieu et d'y obéir » (87, p. 103). Mais si le disciple du Christ doit d'abord sortir du monde pour devenir simple, il peut ensuite revenir au monde : « la simplicité est donc un point de départ : on monte d'elle pour apprendre les choses spirituelles et devenir un sage spirituel, et on descend d'elle pour apprendre et discuter les affaires de ce monde » (106, p. 117).

La 5e homélie est un éloge de la simplicité qui « convient à la vie solitaire ». C'est la « règle des disciples de Jésus » et un « titre de gloire » (5,124, p. 132). Le disciple doit se réjouir de sa simplicité et ne pas rougir d'être appelé un enfant (130, p. 136) : « Il ne faut pas rougir de la simplicité, la refuser comme une chose du monde qui ne nous est pas utile. Il ne faut pas que les simples soient méprisables à nos yeux et que nous les regardions comme ne servant à rien. Ils ne sont pas nécessaires au monde, mais ils sont utiles et nécessaires au royaume de Dieu » (134, p. 139). Telle est la simplicité innocente des enfants de Dieu et des disciples du Christ.

4° Les « simplices ». – Ce terme désigne ici non pas une qualité d'âme, mais bien une absence de savoir, de culture (on dit aussi *rudes*) ; il n'a pas forcément un sens péjoratif, car cette qualification peut tenir aussi à une condition sociale, à une impuissance d'ordre psychologique. Or l'Église n'a jamais négligé cette catégorie d'hommes. Il n'y avait pas de distinction dans les communautés chrétiennes entre « simples » et « savants », entre esclaves et hommes libres. Mais l'Église a dû lutter pour justifier cet universalisme, spécialement contre les spéculations gnostiques et les philosophes païens (cf. M. Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der alten Kirche,* Berlin, 1944 ; thèse inédite, mais résumée par C. Edlung, *Das Auge der Einfalt,* p. 118-19, n. 2).

On a cru trouver chez Clément d'Alexandrie et Origène une distinction des chrétiens en catégories inégales suivant qu'ils se contentaient de la *foi simple* ou cherchaient une connaissance et un mode de vie plus élevés par l'intelligence (cf. J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Or.*, RSR, t. 12, 1922, p. 265-96 ; *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle,* RHE, t. 19, 1923, p. 481-606 ; t. 20, 1924, p. 5-37). Mais une étude plus approfondie montre qu'Origène (et aussi Clément, cf. *Le Pédagogue*), tout en admettant des étapes et degrés de formation, des inégalités d'aptitude intellectuelle, voire une certaine paresse chez certains (cf. *Hom. sur les Nombres* 22,2), maintenait cependant la valeur salvifique de la foi simple et la possibilité pour tous d'accéder à la sainteté (cf. A. Méhat, introd. aux *Homélies sur les Nombres,* SC 29, 1951, p. 17-59 ; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Paris, 1958, p. 264-66 ; H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes,* Cologne-Vienne, 1975, p. 81-117). Clément d'Alexandrie et Origène semblent avoir gardé au couple *haplotès-nèpiotès* le sens de la simplicité évangélique ; une étude précise s'imposerait.

5° Les Pères latins. – Le sens des termes *simplex, simplicitas* ne recouvre pas exactement celui de *haplous, haplotès.* Ils reçoivent parfois, un sens péjoratif (« ingénu », « naïf ») ; cf. Jérôme, *In Jerem.* v, 34 : « per nimiam simplicitatem propemodum stultitiae vicini sunt ». Le sens positif (« droiture », « absence de complications ») est cependant le plus fréquent chez les auteurs chrétiens. Grégoire le Grand remarque sans doute que la « simplicité des justes » est appelée « naïveté » ou « sottise » (*fatuitas*), mais il met cette appréciation malveillante au compte des « sages de ce monde » (*Moralia* X, 29,48 ; CCL 143, p. 571).

1) De *Tertullien,* nous retenons seulement sa critique des gnostiques valentiniens. Ceux-ci reprochaient aux orthodoxes d'être « simples seulement, et non en même temps sages ». Tertullien réplique en montrant que le Seigneur associe simplicité et sagesse ; il s'appuie sur *Mt.* 10,16 (« prudents comme des serpents, simples comme des colombes »). Après tout, être simple vaut mieux qu'être sage, « car il est préférable de savoir moins que de savoir mal, de se tromper que de tromper ». Et il rappelle l'invitation de Paul à être « comme de petits enfants par la malice, et sages par le jugement » (1 *Cor.* 14,20). « La simplicité seule est capable de connaître et de montrer Dieu ; laissée seule, la prudence est plutôt encline à le maltraiter et à le trahir » (*Adv. Valentinianos* 2,1-4 ; éd. et trad. J.-Cl. Fredouille, SC 280, 1980, p. 80-83).

2) *Ambroise* parle souvent de la *simplicitas.* Il en donne une définition dans l'éloge funèbre de son frère Satyrus : « Ea est quaedam morum temperantia, mentisque sobrietas » (à l'extérieur, la maîtrise des comportements ; à l'intérieur, une modestie intellectuelle). Il déclare ensuite que la simplicité de Satyrus était celle d'un enfant, reflétant comme un miroir l'innocence de cet âge (*De excessu Satyri* I, 51). trait qui rejoint une interprétation d'Hermas.

Pour Ambroise, la simplicité est une valeur, une richesse : « comme le bon père de famille, elle se contente de son abondance, ne cherche pas ce qui appartient à autrui ; elle ne blâme pas, mais fait comme si tous lui ressemblaient » (*In Ps.* 61,21 ; cf. *Ep.* X = 38 Maur., à Simplicianus). Pourtant, la simplicité doit être « prudente et prévoyante, pour connaître ce dont elle doit se garder » (*In Ps.* 36,10, citant *Mt.* 10,16). Aussi est-elle exigée des clercs : « La simplicité droite abonde en toutes choses ; elle se recommande assez par elle-même » (*De officiis ministrorum* II, 24,119). « Tout ce qui se fait avec artifice, qui s'accompagne d'hypocrisie (*fraude*), déchoit du mérite de la simplicité » (*ibid.* III, 8,58). Comme épouse vierge du Christ, l'Église doit être cette fontaine sacrée où reluit l'image de Dieu, « car la pureté de la simplicité va de pair avec la propreté du corps » (*Ep.* 63 à l'Église de Verceil, 36). Rappelons enfin la formule célèbre : « Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum : regnum enim Dei *in simplicitate fidei* est, non in contentione sermonis » (*De fide* I, 5,42 ; cf. 1 *Cor.* 4,20).

Sur Jérôme, voir P. Antin, « *Simple* » *et* « *simplicité* » *chez S. J.,* dans *Recueil sur S. Jérôme,* Bruxelles, 1968, p. 147-61 (= RBén. t. 71, 1961, p. 371-81, complété).

3) *Augustin* retrouve d'instinct la tradition vétéro-testamentaire en opposant « le cœur simple » au « cœur double » : « Qui bonitatem simulant *duplici corde* sunt ; non ergo habet *simplex cor,* id est *mundum cor,* nisi qui transcendit humanas laudes et illum solum intuetur cum vivit et ei placere nititur qui conscientiae solus inspector est » (*De sermone Dom. in monte* II, 1,1 ; CCL 35, p. 92). La béatitude des cœurs purs est en outre liée à la 6^e demande du Pater : « Si intellectus est quo beati sunt mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt, oremus non induci in tentationem, ne habeamus *duplex cor* » (11,38, p. 129). Cf. art. *Katharsis,* DS, t. 8, col. 1681 : lire PL 34, et non 35.

Dans la *Cité de Dieu* (XI, 10), Augustin montre d'abord comment la simplicité divine n'est nullement contredite par la Trinité des Personnes. De là, il passe à la simplicité en général. Une « nature » est dite simple dans la mesure où « elle possède quelque chose, qui ne peut être perdu », c'est-à-dire pratiquement tout ce qui relève de l'*être* en opposition à l'avoir. L'homme n'est pas simple ; en lui la sagesse, par exemple, n'est que participée. A vrai dire, Dieu seul est simple. Pourtant, la disparité entre Dieu et les créatures n'élimine pas une certaine ressemblance ; on peut donc dire « que l'âme incorporelle est illuminée par la lumière incorporelle de la *simple sagesse* divine, comme l'air corporel par la lumière corporelle ». Est simple, par suite, tout ce qui est « principalement et vraiment divin », comme la sagesse, la vie bienheureuse. Sans doute, l'Écriture parle d'un multiple « Esprit de sagesse » (*Sag.* 7,22) ; mais en fait il n'y a qu'une seule sagesse, qui contient en elle-même tous les principes à la fois de l'être et du savoir.

Augustin n'ignore pas l'ambiguïté de la *simplicitas.* L'Esprit est venu sur le Christ sous la forme d'une colombe, et cela désigne la simplicité ; il est venu sur les apôtres sous forme de langues de feu, et cela c'est la ferveur. « Il est des hommes qui sont dits simples, et ils sont paresseux ; on les appelle simples mais ils sont en fait nonchalants. Tel n'était pas Étienne, rempli de l'Esprit Saint : il était simple, car il ne nuisait à personne ; il était fervent, car il réfutait les impies ». La vraie simplicité vient donc de l'Esprit : alors, elle exclut l'hypocrisie ; en outre, elle n'est pas « froide » mais active (*In Joh. evang.* VI, 3).

La simplicité est encore liée à l'intégrité et à la pureté de la foi par Jean Cassien, qui l'oppose à l'hérésie (*infidelitas* ; *Collat.* 15,3,1). Cependant, le sens biblique du terme se perdant, la « simplicité du cœur » se confondra avec la « pureté du cœur » (cf. DS, t. 7, col. 109-10).

La *simplicitas,* au sens d'absence de composition, est chez saint Thomas le premier des attributs divins et désigne son absoluité et sa transcendance (*Summa theologica* 1ª, q. 3, a. 7). Chez l'homme, la simplicité se définit par opposition à la duplicité. Celle-ci consiste à « manifester à l'extérieur autre chose que ce qui est dans le cœur » ; la simplicité par contre relève de la vertu de vérité (2ª 2ae, q. 109, a. 2, ad 4) ; elle ne s'en distingue que selon la raison, « en ce sens qu'elle ne tend pas à des choses diverses, c'est-à-dire qu'elle ne poursuit pas à l'extérieur autre chose que ce vers quoi elle tend à l'intérieur » (q. 111, a. 3, ad 2). Saint Thomas revient ainsi pratiquement à l'idée biblique de la simplicité qui signifie l'unité et l'intégrité de l'homme dans sa relation vivante à Dieu et au prochain.

Haplous, haplotès, dans Kittel, TWNT, t. 1, 1959, p. 385-86 (O. Bauernfeind). – C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* RSPT, t. 22, 1933, p. 5-26 ; *Notes de lexicographie néo-testamentaire* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/1), Göttingen, 1978, t. 1, p. 125-29 : *haplous, haplotès.* – H. Riesenfeld, *Haplôs. Zu Jak 1,15,* dans *Collectanea Neotestamentica* IX, 1941, p. 33-41. – Conny Edlund, *Das Auge der Einfalt,* Copenhague-Lund, 1952 (cf. P. Benoit, *Revue biblique,* 1953, p. 603-05). – E. Sjöberg, *Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. VI, 22 Par.,* dans *Studia theologica,* t. 5, 1952, p. 89-105.

H. Bacht, *Einfalt des Herzens, eine vergessene Tugend,* GL, t. 29, 1956, p. 416-26 ; art. *Einfalt,* RAC, t. 4, 1959, col. 821-40. – O. Hiltbrunner, *Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern,* Berne, 1958, p. 15-105 (voir les remarques critiques de P.G. van der Nat, *Vigiliae christianae,* t. 15, 1961, p. 56-64). – R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur,* Göttingen, 1965. – J. Amstutz, *Haplotès. Eine begriffgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch,* Bonn, 1968 (étude fondamentale). – N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems,* dans *Kairos,* t. 14, 1972, p. 157-87.

Ysabel de Andia.

II. MONACHISME ANCIEN ET MÉDIÉVAL

La simplicité est un thème mineur mais constant chez de nombreux auteurs monastiques anciens et médiévaux. Elle va de pair avec l'innocence et la pureté, l'humilité et l'obéissance, la sincérité et la charité, la foi et la vraie connaissance de Dieu ; elle s'oppose à la duplicité et à l'indécision, à la ruse et à l'hypocrisie, à la méchanceté et à la prétention, à la subtilité et à la curiosité. En Occident, la *sancta simplicitas* prônée par Jérôme (*Ep.* 57,12,4) se nuancera de défiance envers la culture profane. Avec Cîteaux, il s'agira d'un retour à la pratique pure et simple de la vie bénédictine. – 1. *En Orient.* – 2. *En Occident.*

1. **En Orient.** Une enquête partielle conduit à distinguer huit aspects. Signalons pour mémoire la simplicité naturelle d'esprit, proche du manque d'instruction (*idiôteia*). « La sagesse sans simplicité est une astuce mauvaise... Et la simplicité sans sagesse est de la sottise qui pousse à l'erreur » (E.A. Wallis Budge, *The Paradise of the Holy Fathers,* t. 2, Londres, 1907, p. 168 ; trad. franç. L. Regnault, *Sentences des Pères du désert* = SPD, *Nouveau recueil,* 2e éd., Solesmes, 1977, p. 233).

1° Simplicité et tempérance. – De même que le Seigneur procura aux hébreux dans le désert une nourriture simple (*litèn*) et frugale, ainsi faut-il rechercher les aliments les moins compliqués (Basile, *Grandes Règles* 19, PG 31, 969a). Les métiers pratiqués par les ascètes sont caractérisés par ce qui est simple (*litotèta*) et ordinaire (*euteleia* ; *ibid.* 31, 1017a). La demeure et l'office divin de l'ermite brillent par la simplicité (SPD, *Troisième recueil,* 1976, p. 19 N 486 ; cf. *Nouveau recueil,* p. 175 = Paul Evergetinos, *Synagôgè* II, 11,7). Jean-Baptiste, Josué, David furent formés à la simplicité, respectivement au désert, dans la Tente, par le métier de berger (Philoxène, *Hom.* 4, SC 44, 1956, p. 102-08). Pour Élie l'Ecdicos (12e s. ? ; DS, t. 3, col. 576-78), la simplicité est garantie par la tempérance et s'accompagne d'humilité (*Centuries* I, 45.68 ; II, 129, dans *Philokalia,* Athènes, 1957-63, t. 2, p. 293, 295, 312 ; cf. Pierre Damascène, t. 3, p. 68, 21).

2° La simplicité permet la foi, *la vraie sagesse et la relation avec Dieu.* Philoxène exhorte à recevoir l'Écriture « avec une foi simple, qui ne raisonne pas » (SC 44, p. 93-96) : « L'œil de la foi, qui a été mis dans la pupille de la simplicité, reconnaît la voix de Dieu aussitôt qu'il l'entend » (p. 95-96). Pour Diadoque de Photicé, « l'abîme de la foi bouillonne quand on le scrute ; contemplé avec des dispositions simples, il revient au calme... Naviguons donc sur ses eaux avec simplicité » (*Chapitres gnostiques* 22, SC 5 ter, 1966, p. 95).

« Marchons dans la simplicité, et non dans la science, devant Dieu » (Isaac de Ninive, *Traité* 77, trad. A.J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 352 = *Tr.* 19, éd. Spetsieri, Thessalonique, 1977, p. 67 ; cf. p. 354 Wensinck = p. 70 Spetsieri). « Qu'est-ce que la pureté ? Et où est son terme ? – La pureté est l'oubli des espèces de savoir qui n'appartiennent pas à la nature... Que l'homme vienne à la première simplicité et innocence de sa nature, et qu'il devienne comme un enfant » (Isaac, *Tr.* 35, p. 168 W. = *Tr.* 85, p. 341 Sp.). Suit l'exemple d'un « saint », devenu si « enfant » qu'il ne savait plus s'il avait ou non gardé le jeûne avant l'Eucharistie : « Il était ainsi dans les choses du monde, en son âme il était parfait envers Dieu » (p. 169 W.).

Il faut donc « chercher Dieu avec simplicité » (Pseudo-Macaire, coll. III, *Hom.* 22,3,4 ; SC 275, 1980, p. 260 ; cf. *Sag.* 1,1), croire et espérer « avec beaucoup de simplicité » (*Hom.* 24,1, p. 262), car Dieu « a une pensée véridique et un discours simple » (*Hom.* 28,4,3, p. 342). Toutefois une trop naïve simplicité dans la foi ouvre la porte aux déviations doctrinales (*Apophtegmes,* Daniel 7.8, PG 65, 156,160 ; cf. Barsanuphe, *Lettre* 605, trad. Solesmes, 1972, p. 398-99). Le Pseudo-Macaire exhorte à ne pas considérer l'âme avec simplisme (*Hom.* II, 26,1 ; PG 34, 676a).

3° Simplicité de la colombe et prudence du serpent (*Mt.* 10,16). – Sur le plan moral, la simplicité « pour le bien » (*Rom.* 16,19) doit s'accompagner de prudence vis-à-vis du mal. « La prudence s'oppose à la ruse, la vraie simplicité à la sottise » (Barsanuphe, *Lettre* 610, trad. citée, p. 405). « La simplicité avec de la prudence conduit l'homme au repos des pensées, à la tranquillité de l'âme et du corps et à la vie éternelle » (*Lettre* 238, p. 189). « Acquiers de la fermeté, ce qui est en fait de la simplicité » (*Lettre* 44, p. 41 ; cf. 96, p. 90 ; 196, p. 160 ; 237, p. 188-89 ; 330, p. 240). Il y a une règle de vertu qui est « de la simplicité avec de la prudence » (*Apopht.,* Isidore de Péluse 4, PG 65, 224a ; cf. Synclétique 18, 428a). Selon Philoxène, « la simplicité acquiert les vertus ; l'astuce empêche de les perdre » (SC 44, p. 124). Pour Basile, la prudence est la circonspection du prédicateur ; la simplicité est le fait de qui continue à faire le bien malgré les persécutions (*Petites Règles* 245, PG 31, 1245cd).

4° La simplicité comme engagement total et sincère. – On retrouve ici le thème judéo-chrétien étudié ci-dessus. La sincérité consiste à être « sans mélange et absolument pur de tout contraire, comme un seul bloc, et tout orienté vers la piété » (Basile, *Pet. Règles.* 264, PG 31, 1261bc). L'écrivain syriaque Martyrius Sahdona (7e s. ; DS, t. 10, col. 737-42) développe ce thème :

« Que ton esprit soit pur et limpide, tout en bonté et en simplicité. Accueille volontiers la crainte du Seigneur et mets-y ta joie... ; n'en approche pas avec un cœur double, ne t'y établis pas avec des pensées indécises... Car son terme, c'est la vie glorieuse et bienheureuse avec Dieu, et il est à craindre que tu ne l'atteignes pas, si tu marches nonchalamment et négligemment, avec des pensées indécises et perplexes... Ne t'engage pas dans de nombreux chemins par tes pensées agitées, ô voyageur de la vertu ! N'aie pas un cœur amolli ni une démarche lâche et chancelante, mais sois stable et judicieux dans ton sentiment et que ta voie soit unique. Marches-y prudemment, sans t'écarter ni à droite ni à gauche ; veille à ne pas t'accumuler mauvais opprobre et infamie, en menant double jeu » (*Livre de la Perfection* I, 4,2,19-21, avec réminiscence de *Sir.* 2,14 ; 5,11.17 ; trad. A. de Halleux, CSCO 201, 1960, p. 93-94 ; cf. 5,16, p. 142-43).

La simplicité s'oppose ainsi à l'hypocrisie, « contradiction entre l'attitude du corps et celle de l'âme, mêlée de toute sorte d'arrière-pensées » (Jean Climaque, *Scala* XXIV, PG 88, 981b). « Tel est celui qui ment par sa vie même. Il n'est pas simple mais double : autre au-dedans, autre au-dehors » (Dorothée, *Instructions* IX, 103, SC 92, 1963, p. 334). D'autre part, la simplicité de l'âme exclut la thèse messalienne de l'habitation d'un démon dans l'homme : « Il n'est pas possible que dans une âme dont l'empreinte est unique et simple deux ' personnages ' viennent s'installer » (Diadoque, *Ch.* 78, SC 5ter, p. 136).

Cette simplicité, retour à l'état originel, est unifiante. Pour Diadoque, l'amour qui vient du Saint Esprit « enflamme tellement l'âme... que toutes les parties de l'âme se collent alors, ineffablement, à la douceur du désir divin, dans une simplicité infinie de disposition » (*Ch.* 34, p. 104 ; cf. 25, p. 97). Comme la moelle du palmier n'est pas divisée en fibres, l'âme du juste « est simple et sans duplicité, tendue vers Dieu seul » (SPD, *Série systématique,* Solesmes, 1966, XVIII, 26, p. 267 = Nau 362, *Revue de l'Orient chrétien,* 1913, p. 138).

5° La simplicité est la réaction spontanée d'une nature droite et innocente, qui ne calcule pas, comme celle des enfants. Jean Climaque en traite au 24e degré de l'*Échelle* : « La simplicité est un habitus de l'âme qui exclut l'artifice (*apoikilos*) et l'immunise contre la malveillance... L'absence de malice est un état joyeux de l'âme, exempt de toute arrière-pensée ». Car le Seigneur est lui-même simple et sans complexité, et il veut que les âmes qui s'approchent de lui soient simples et innocentes (PG 88, 981b, 984b). Mais la simplicité « acquise à force de sueurs » est bien supérieure à la naturelle ; « elle procure une très profonde humilité et une extrême douceur » (984ab). Son plus bel exemple est offert par les vieillards du monastère du Pasteur, « parvenus, par l'action de Dieu et la guérison de leur volonté, à une très profonde innocence et à une simplicité parfaitement sage » (688b). La simplicité, à son tour, protège la tempérance (692c ; cf. Philoxène, SC 44, p. 94-95, 106). Pour le Pseudo-Macaire, la simplicité est un des « commandements » pour lesquels il faut se faire violence (*Hom.* II, 19,5 ; PG 34, 645cd).

Une telle simplicité rejoint l'innocence de l'enfance, que l'humilité réchauffe comme une mère (Diadoque, *Ch.* 65, p. 125). Elle s'accompagne de joie : « La joie est continuelle dans un cœur simple » (Philoxène, SC 44, p. 145 ; cf. p. 136-39).

Aussi un frère qui agit ou parle avec une simplicité loyale mais un peu naïve a-t-il toute sa valeur devant Dieu (Pseudo-Macaire, coll. III, 12,1,1 et 21,3,2 ; SC 275, p. 164, 248). « Il arrive qu'un frère fasse dans sa simplicité une action qui plaise à Dieu plus que toute ta vie » (Dorothée, *Instr.* VI, 74 ; SC 92, p. 276). Comment un saint homme peut-il se croire pécheur ? Aux questions harcelantes d'un sophiste, l'abbé Zosime répond « avec une sainte simplicité : Ne me tourmente pas ; je sais bien, moi, qu'il en est ainsi » (*Ibid.* II, 36, p. 200). Le pauvre Lazare « rendait grâce dans sa simplicité, son innocence et sa soumission » (SPD, *Troisième recueil,* p. 182 = E. Amélineau, *Monastères de Basse-Égypte,* dans *Annales du Musée Guimet,* t. 25, 1894, p. 181). Les « légumes » de *Mt.* 13.32, « ce sont les innocents, les purs, les simples » (*ibid.* p. 160 = Amélineau, p. 140).

Pachôme, dans son code secret alphabétique, désignait « les plus simples et les plus loyaux » par l'*iota,* « les plus difficiles et les plus retors » par le *xi* (Pallade, *Histoire lausiaque* 32,4 ; éd. et trad. A. Lucot, Paris, 1912, p. 216). Le plus bel exemple de notre vertu est celui de Paul le Simple, dont l'obéissance inconditionnelle à Antoine prouva la perfection intérieure et dont la simplicité réussit à chasser un démon de rang supérieur (*ibid.* 22,1-9.13, p. 168, 176, 178). Jamais on ne fit de si grands progrès en si peu de temps, car « le moine au cœur simple est une bête de somme raisonnable qui se décharge de son fardeau sur son conducteur » (Jean Climaque, 984c). Pour le Pseudo-Macaire, « la foi provient de l'obéissance, l'obéissance de la simplicité » (*Hom.* II, 40,1 ; PG 34, 764).

Sur la ruse au monastère, cf. Philoxène, *Hom.* 4-5, SC 44, p. 123, 130, 135, 154-55. Au contraire, la simplicité est l'hôte de Dieu (4, p. 126).

6° Simplicité et charité. – La simplicité s'oppose à la méchanceté, à l'œil méchant (SPD, *Trois. recueil,* p. 142 = Amélineau, p. 24). Dans sa simplicité, Joseph allait à la rencontre de ses frères meurtriers (*Philoxène,* p. 121-22). Avec la candeur, elle désarme la méchanceté (Pachôme, *Catéchèse à propos d'un moine rancunier,* CSCO 160, p. 19). Elle brilla chez Abraham, les apôtres, Zachée (Philoxène, p. 93-97 ; cf. p. 140-41).

Le Pseudo-Macaire est spécialement attentif à la simplicité alliée de la charité. Le fondement de la charité permet aux frères différents (orants, intellectuels, actifs) de « vivre dans la sincérité et la simplicité et d'être édifiés ensemble » (II, 3,1 ; PG 34, 468). La *Grande Lettre* (adaptée par Grégoire de Nysse dans son *De Instituto christiano*) légifère pour des moines avancés capables de prier plus longuement ; prière, charité et simplicité y sont souvent associés. « Chacun se considère comme débiteur du service envers les frères avec charité et simplicité » (6,4, éd. R. Staats, Makarios-Symeon, *Epistola Magna,* Göttingen, 1984, p. 126 ; éd. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...,* Leyde, 1954, p. 258). L'amour de Dieu et la prière procurent un « fruit d'humilité, de charité, de simplicité et de bonté » (7,6 ; cf. 9,9, p. 136, 152 Staats ; p. 264, 273 Jaeger), sans quoi la prière ne sert de rien (9,9). L'union mutuelle avec la simplicité est « la vie angélique sur terre » (11,5, p. 168 St. ; p. 285 Jaeg. ; cf. 9,10 et 11,1.3.4, p. 154, 166-68 St. ; p. 274, 283-85 Jaeg.).

L'œil « simple » de *Mt.* 6,22 est parfois le regard purifié qui empêche de voir un fêtu dans l'œil du frère (Martyrius Sahdona, *L. de la Perfection* II, 13,63 ; CSCO 253, p. 144) ; l'aumône libère le cœur et élève le regard lumineux vers les trésors célestes (II, 4,50 ; 5,45 ; CSCO 215, p. 49, 65). D'après le Pseudo-Macaire, les chrétiens voient les pécheurs « avec une volonté très simple et un regard pur », sans mépriser personne (*Hom.* II, 15,8 ; PG 34, 581a) ; comme un enfant innocent, le saint « voit tous les hommes d'un regard pur et se réjouit sur le monde entier » (8,6 ; 532c).

7° Simplicité et contemplation. – En référence à *Mt.* 6,22, Philoxène déclare : « Simple est l'œil des vertus » (SC 44, p. 129). Martyrius Sahdona chante le bonheur de « l'âme dont l'œil s'est purifié du trouble des nuées du siècle et s'est rendu simple et droit pour apercevoir le Seigneur dans la nuée de lumière. Tout son corps sera lumineux » (*L. de la Perf.* II, 4,33 ; CSCO 215, p. 43). « C'est par le regard constant que l'esprit dirige vers lui, ainsi que par le rayon lumineux de l'œil simple de l'âme, se noyant dans l'intense rayon de la fulgurante lumière d'en haut, que le brasier du feu de la charité pour Dieu s'enflamme abondamment dans l'âme » (4,14 ; CSCO 215, p. 36 ; cf. 8-9, p. 34). Cet œil simple est aussi « clair et limpide » (II, 8,54.56 et 13,62-63 ; CSCO 253, p. 15-16, 143-44). L'intelligence monte ainsi progressivement vers Dieu en se déployant dans l'univers, puis en se repliant sur soi ; tantôt la consolation la sollicite de se déployer vers la gloire, tantôt l'aridité l'oblige à se contracter dans la passibilité. Ces alternances simplifient le regard (*Lettre V à ses amis solitaires,* CSCO 255, p. 76-77).

8° Simplicité et connaissance supérieure de Dieu. – Ce thème, hors du contexte de *Mt.* 6,22, est surtout traité par des moines théologiens dont la mystique est intellectuellement élaborée.

Évagre déprécia it la « science simple » (*psilè*) qui, n'étant pas engagée dans la *praktikè,* ne donne pas accès aux êtres spirituels. Mais la contemplation se simplifie en sa phase ultime ; s'affranchissant de toute forme et de toute représentation, l'intellect est alors « nu » (cf. DS, art. *Contemplation,* t. 2, col. 1777-87 *passim,* et 1802-05 avec allusions à d'autres auteurs).

Pour Syméon le Nouveau Théologien † 1022, l'intellect (*nous*) devient simple quand il contemple la lumière simple de Dieu. Ce thème se rattache aux spéculations d'Évagre sur l'intellect nu, du Pseudo-Denys sur la vie et la charité unifiante (cf. DS, t. 3, col. 276-77), de Maxime le Confesseur sur la simplicité vis-à-vis de toute représentation et forme (PG 90, 1164a ; 91, 1124a, 1360c).

Dans l'hymne 9, Syméon fait écho à une tradition plus générale : « Rougis, sagesse des sages, privée de la véritable connaissance : c'est en effet la simplicité de nos paroles qui possède en fait la vraie sagesse, en s'approchant de Dieu et en l'adorant » (SC 156, p. 228).

Comme l'a montré W. Völker, pour Syméon la lumière est presque un équivalent de l'essence divine ; or c'est « une lumière simple, non composée, non soumise au temps » (*Traité théologique* 3, 142 svv, SC 122, p. 164 ; cf. *Traité éthique* 4, 862 svv, SC 129, p. 70 ; *Hymnes* 22, 160, SC 174, p. 182 ; 24,15, p. 228), « une lumière simple et sans figure » (*aneideon, Hymne* 13, 41 svv, SC 156, p. 260). La vision de cette lumière rend simple l'œil qu'est l'intellect : celui-ci « jamais ne deviendra simple, sauf quand il contemplera la lumière simple. Et la lumière simple, c'est le Christ... Lors donc que ton œil sera simple de cette façon, le corps incorporel de ton âme sera lui aussi tout entier lumineux » (*Catéchèses* 33, 55-58, SC 113, p. 252). Mais l'intellect doit au préalable être « simple ou plutôt nu de toute pensée », et ainsi « revêtu de la lumière simple de Dieu » (*Chapitres* 2,17, SC 51 bis, p. 110). Il n'y a plus en lui aucune multiplicité, il est parvenu « à la complète inconnaissance ». Aussi « seuls ont des visions véridiques... ceux dont l'intellect est devenu simple par l'habitation de l'Esprit et libre de tout embarras et servitude des passions » (*Ch.* 3, 64, p. 158-59).

Au rebours de ce qu'enseigne Évagre, après une expérience de Dieu « sans forme et sans figure », « le Sans-forme et Sans-figure » vient « en une certaine forme, forme de Dieu (*Phil.* 2,6) toutefois, bien que ce ne soit pas dans un dessin ou une empreinte, mais en prenant forme dans une lumière incompréhensible, inaccessible et sans forme que Dieu, étant simple, se montre... ; de toute façon, il se montre à découvert » (*Cat.* 35, 197-99, SC 113, p. 320). Cf. l'art. *Syméon, infra* ; W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem N. T.,* Wiesbaden, 1974, p. 264, 293, 304, 316, 324, 326, 341-42.

Voir aussi, Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie,* index dans SC 257, p. 358. – Paul Évergétinos (DS, t. 12, col. 563-64), *Synagôgè Syllogè* I, 35 ; III, 5 ; IV, 16-19. – A. Ardouin, *La simplicité,* dans *Lettre de Ligugé* 194, 1979/2, p. 29-45.

2. **En Occident.** – Jean Cassien, qui fait la transition entre l'Orient et l'Occident où il sera beaucoup lu, expose « avec simplicité la vie simple des saints » (*Institutiones,* préf. 3). Le capuchon des moines d'Égypte est un symbole d'innocence et de simplicité (*Inst.* I,4). La simplicité et la foi permettent l'obéissance (*Inst.* IV, 24,1,4 ; 41,3). Macaire ressuscite un mort pour sauver du naufrage de la foi « la simplicité de toute l'Égypte » (*Conlationes,* XV, 3,1). Selon l'abbé Isaac, le moine, « parvenu à la simplicité de l'innocence » et armé de la discrétion, se défend lui-même contre les ennemis spirituels ; en outre, il pénètre par expérience l'Écriture et prie d'une prière toute de feu (X, 11,3-4). Le souverain bien (cf. *Luc* 10, 42) réside dans la contemplation, « laquelle est en vérité simple et une » (I, 8,3).

Dans les Règles monastiques, la simplicité caractérise le train de vie, la douceur du caractère, l'humilité qui empêche de répondre à une remarque (Fructueux, *Regula communis* 14, PL 87, 1122b) ; voir l'index de la *Regula Magistri* et J.-M. Clément, *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales* (Instrumenta patristica VII B), t. 2, Steenbrugge, 1978, p. 1129 svv. Chez saint Benoît, la simplicité inspire le désir de prier entre les offices et qualifie la bonne volonté des moines hôtes (*Regula* 52,4 ; 61,3).

Grégoire le Grand, dans les *Dialogues,* montre comment certains moines, purs, simples et généreux, obtiennent de grands miracles (voir index, SC 265, p. 260). « La simplicité du cœur est un jour sans les nuages de la tromperie, sans les ténèbres du mensonge, sans l'obscurité de l'envie, sans l'ombre de l'hypocrisie : un jour éclairé par la lumière de la vérité, illuminé par l'éclat de la présence de Dieu » (*In VII Ps. Paenit.* V, 4 ; PL 79, 605a). Le *Thesaurus S. Gregorii Magni. Concordantia formarum,* Turnhout, 1986, microfiche 85, p. 17444-46 compte 108 occurrences du mot chez Grégoire.

La simplicité chez les auteurs monastiques du Moyen Âge a été étudiée à diverses reprises par J. Leclercq. Nous en retiendrons seulement quelques aspects.

Le sens biblique du terme comme intégrité de vie et don total au Seigneur se retrouve dans maintes *Vitae* des moines médiévaux, au point que la *simplicitas* peut être considérée comme une caractéristique de la vie monastique. Pierre le Vénérable † 1156, à la suite de saint Grégoire, se réfère souvent à l'exemple de Job, *simplex et rectus* ; il associe la simplicité à la pureté de cœur et à la charité.

La *sancta simplicitas* est l'objet de l'opuscule 45 de Pierre Damien † 1072 (*De sancta simplicitate...*, PL 145, 695-704) : le jeune ermite Ariprand ne doit pas sortir du monastère pour apprendre au-dehors les arts libéraux ; en effet, pour répandre la foi, le Christ n'a pas envoyé « des philosophes et des orateurs, mais bien des simples et des pêcheurs » (3 ; 697b). Au siècle suivant, la simplicité des études monastiques sera mise en opposition avec la complication des études profanes ou des questions scolastiques ; malgré tout, les auteurs monastiques font preuve d'une vaste culture.

Quelques auteurs parlent de la simplicité divine, qui « ne se multiplie pas » dans les Trois Personnes (Anselme, *Proslogion* 23 ; cf. S. Bernard, *De consideratione* 5,16).

J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 281-97 ; *La spiritualité de Pierre de Celle* (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité VII), Paris, 1946, p. 92-95 ; *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957 (2e éd., 1963, sous le titre général : *Initiation aux auteurs monastiques du M.Â.*), p. 194-97 : culture monastique opposée à la scolastique ; *S. Pierre Damien, ermite et homme d'Église* (Uomini e dottrine 8), Rome, 1960, p. 193-202 ; « *Sancta simplicitas* », dans *Collectanea Ord. Cist. reform.*, t. 22, 1960, p. 138-48 (brève mais dense synthèse sur les médiévaux) ; *Études sur le vocabulaire monastique du M.Â.* = *Studia Anselmiana* 48, Rome, 1961, p. 31-33 : Excursus II, Monachisme et simplicité.

Pour Cîteaux, voir *L'esprit de simplicité caractéristique de Cîteaux*. Rapport doctrinal demandé (à dom Chautard) et approuvé par le Chapitre Général de 1925, Westmalle, 1928. – P. Lehmann, *Die heilige Einfalt*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 58, 1938, p. 305-16. – S. Anselmi, *Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, t. 6, *Indices*, Édimbourg, 1961, p. 338. – J.R. Pouchet, *La rectitudo chez S. Anselme...*, Paris, 1964, p. 46,50,70,244. – Y.-M. Baudelet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de S.-Th.*, Paris, 1985, p. 43 svv,52,180 svv.

Un texte de Guillaume de Saint-Thierry offre une excellente récapitulation de notre sujet : « La simplicité sainte, c'est la volonté toujours la même dans la recherche du même bien. Tel fut Job, ' homme simple, droit et craignant Dieu '. La simplicité, en effet, c'est proprement la volonté foncièrement tournée vers Dieu, ne demandant du Seigneur qu'une seule chose, la recherchant avec ardeur, n'ambitionnant pas de se multiplier en s'éparpillant dans le siècle. La simplicité c'est aussi, dans la manière de vivre, l'humilité véritable, celle qui, en fait de vertu, attache plus de prix au témoignage de la conscience qu'à la réputation » (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu* 49, éd. et trad. J.M. Déchanet, SC 223, p. 184).

Syméon le Nouveau Théologien oriente davantage le thème sur les rapports entre simplicité divine et simplicité de l'esprit contemplatif (de même Anselme, après Augustin) ; Pierre Damien, Pierre de Celle et Bernard opposent la simplicité de la *lectio divina* monastique aux curiosités de la scolastique naissante (aspect qui se trouve aussi, d'une autre manière, chez Syméon). Mais frappante est la convergence d'auteurs si éloignés dans le temps et l'espace, qui ne se sont ni lus ni connus. Ils attestent la conviction exprimée par J. Leclercq : « La simplicité est une des caractéristiques du moine ; on pourrait dire qu'elle est la vertu monastique par excellence... En tous ces textes, l'idée dominante est celle d'indivision, d'unité, d'exclusivité dans le service de Dieu seul » (*Études sur le vocabulaire...*, p. 31 et 33).

Vincent Desprez.

III. D'ECKHART À NOS JOURS

1. **Le radicalisme eckhartien.** – 1° Eckhart parle de la simplicité de l'âme, tantôt en l'opposant à la multiplicité (en latin *simplex*, étymologiquement, s'oppose à « plié »), tantôt en évoquant une sorte de saisie immédiate (en allemand, *einfaltig* indique positivement l'unité de ce qui est tout d'une pièce ; cf. *Predigt* 72, *Die deutschen Werke*, éd. Quint, t. 3, 1976, p. 246).

1) L'expérience de la multiplicité est commune : l'homme est habituellement partagé, dispersé, sollicité ou troublé par de multiples affaires, comme Marthe (*Predigt* 86). Être simple serait être sans partage (*Predigt* 85 et 86, p. 470, 489), puisqu'une seule chose est nécesaire. Être simple serait ne plus se répandre à l'extérieur (*Predigt* 71, p. 229) et même renoncer à chercher par sa raison (*Predigt* 71, p. 215).

2) Ce qui en l'âme est simple est l'être (*das Wesen*) – ou l'essence, selon l'interprétation thomiste. – La simplicité est pensée de manière positive quand elle est attribuée à l'être – ou l'essence – de l'esprit. Car l'esprit trouve sa béatitude dans la simplicité et la nudité de l'être (*Predigt* 39, t. 2, 1971, p. 266). Cet être, certes, ne se manifeste qu'en ses actes. Il est comme le feu, si subtil et si étranger à notre regard que l'œil ne saurait le voir autrement qu'à travers les corps qu'il rend incandescents. Mais c'est en la pureté de sa simplicité naturelle (*Predigt* 71, t. 3, p. 213) qu'il est au firmament. De même, c'est en son être, non dans les choses dont elle s'occupe, que l'âme trouve la lumière pure et simple.

3) « Simple » qualifie ainsi la lumière en laquelle la simplicité de l'être est aperçue. La connaissance simple est la connaissance non discursive ; rentrant en elle-même, l'âme habite une lumière pure et simple (*ibid.*, p. 229) dans « la simplicité de la vérité » (*Predigt* 46, t. 2, p. 388).

4) Il faut chercher, non pas sa propre justice, mais la justice en elle-même, c'est-à-dire la justice en Dieu (*ibid.*, p. 386). Tendre à la simplicité est être conformé au « bien simple qui est Dieu » (*Predigt* 53, t. 2, p. 528). Dieu est infini en sa simplicité et simple en son infinité (*Sermo* 4,2, *Die lateinischen Werke*, éd. Quint, t. 4, 1956, p. 29), d'une simplicité qui n'a rien d'une carence, mais qui au contraire se suffit à elle-même.

2° Marguerite Porete. – Les thèmes eckhartiens qui précèdent se trouvent réunis en ces lignes qui justifient le titre de son *Miroir des âmes simples et anéanties* :

« Lorsque l'âme est remise en la simple divinité, (il existe) un état simple de fruition débordante, en un savoir total, sans sentiment et au-dessus de la pensée. Cet état simple opère en l'âme par charité tout ce qu'elle opère, car son vouloir est

devenu simple, et ce vouloir simple n'a pas d'acte en lui-même ; et cela, depuis qu'il a vaincu la nécessité des deux natures, lorsque le vouloir fut donné à l'âme pour cet état simple. Et ce vouloir simple – qui est vouloir divin – met l'âme en état divin ; nul ne peut monter plus haut, ni descendre plus bas, ni être plus anéanti en humanité » (trad. M. Huot de Longchamp, Paris, 1984, ch. 138, p. 233). La date oblige à rapprocher d'Eckhart ce passage, bien que l'insistance sur le vouloir fasse plutôt penser à Ruusbroec. Marguerite Porete souligne la liberté qui résulte de la simplicité : la simplicité, abolissant la relation aux créatures, rend « l'âme libre, plus que libre, parfaitement libre, souverainement libre » (ch. 85).

3° Tauler. – On retrouve également chez Tauler les mêmes thèmes eckhartiens. Plutôt que d'y revenir, contentons-nous de signaler quelques aspects particuliers.

1) L'expression « la foi simple » désigne à plusieurs reprises cette foi qui, sans expliciter les croyances, les confesse en une adhésion vécue au Dieu unique, son seul appui. Cette foi est accessible aux laïcs peu familiers des raisonnements théologiques (ces « simples » auxquels Hugues de Balma proposait des élans du cœur). Cependant, en bon dominicain, Tauler ne méprise pas pour autant la recherche intellectuelle.

2) La simplicité exclut les retours sur soi et les réflexions. Tauler leur oppose le désintéressement, l'amour pur comme on le dira plus tard, qui fait « se plonger en Dieu pour ne chercher que sa gloire et son honneur » (*Predigt* 7, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 30). Cependant ici-bas, le détachement n'est jamais parfait : « Si nettement que ces pensées fassent sortir l'homme de lui-même et le tournent simplement vers Dieu seul, la nature reste toujours quelque peu repliée sur elle-même » (*ibid.*).

3) Enfin Tauler oppose à maintes reprises la simplicité intérieure aux pratiques multiples que certains s'imposent comme des tâches en lesquelles ils mettent malencontreusement leur confiance.

4° Ruusbroec. – Les thèmes eckhartiens relatifs à la simplicité reviennent chez Ruusbroec chez qui ils portent néanmoins son empreinte. Signalons d'abord son insistance sur le désir : la simplicité est d'abord qualité du désir et de « l'intention » (comme traduira L. Surius) : « Le désir simple de Dieu est plus fort et vaut mieux que toutes les vertus » (*Gheesteliken Tabernakel* 35, dans *Werken*, éd. D.A. Stracke, t. 2, Tielt, 1946, p. 63). En situant ainsi la simplicité au niveau de l'orientation de la volonté, Ruusbroec la distingue davantage que ne le fait Eckhart de l'illumination. Celle-ci n'est plus que consécutive ; et trois temps successifs apparaissent : de même que Dieu est « simple en son être, clarté en son intelligence et charité qui se répand en ses œuvres », nous devons demeurer simples au fond de l'âme pour être illuminés par sa grâce et nous répandre ensuite par la charité (*God-Begeerende Leven* IV, dans *Werken*, t. 1, éd. J.B. Poukens et L. Reypens, Tielt, 1944, p. 219). Ainsi la simplicité tend à devenir un préalable aux deux autres temps.

Ruusbroec l'associe constamment à l'immobilité et à la stabilité : elle est unification dans la durée comme dans l'instant ; elle résiste à la variabilité dans les instants qui se succèdent, comme à la dispersion qui vient des relations aux créatures.

2. **Atténuations ultérieures.** – Le tranchant des formules d'Eckhart convient mieux à des axiomes métaphysiques qu'à l'évocation de l'expérience commune. Or on passe de plus en plus du registre de la métaphysique à celui de la psychologie qui décrit l'expérience et doit tenir compte de ce que celle-ci a de graduel, de progressif et d'approximatif. Aussi, tout en reprenant les formules d'Eckhart, bien des auteurs émoussent plus ou moins ses affirmations.

Ainsi le *Livre des douze vertus* (DS, t. 12, col. 728) tient compte de ce que l'abolition radicale des images intérieures est impossible et insère prudemment un « presque » : « Le regard simple, dépouillé, appliqué à la contemplation ne rencontre presque plus d'obstacle du fait des images ou d'une distinction, parce qu'il est au-dessus de toute image et de toute distinction, ne se proposant que Dieu » (ch. 6, d'après la version latine de Surius, parmi les œuvres de Ruusbroec, Cologne, 1552).

Thomas a Kempis a quelques formules qui peuvent être comprises comme de fidèles échos de Ruusbroec, sinon d'Eckhart : « Retire mon cœur de toute créature et tout ce qui peut m'entraver et enténébrer. Que je sois simple, pur et tout entier fixé et suspendu à toi » (« Sim simplex, purus » ; *De elevatione mentis*, éd. M.J. Pohl, t. 2, Fribourg/Br., 1904, p. 416), ce qui se retrouve dans l'*Imitation* : « La simplicité doit être dans l'intention ; la pureté dans l'affection. La simplicité tend à Dieu, la pureté saisit et goûte » (II,4,3). Mais ces formules peuvent aussi être entendues en un sens plus large et évoquer un itinéraire assez commun ; « l'intention » qui doit être simple (II,4,2) n'est pas nécessairement le regard fixé sur Dieu. Elle peut être aussi plus largement l'orientation de l'esprit, en laquelle le moraliste discerne habituellement motifs et mobiles plus ou moins conscients. De même, quand l'auteur met en garde contre « les figures et les mots », s'agit-il de l'abolition de toute image, tant intérieure qu'extérieure, ou seulement d'une critique du langage des doctes, quelque peu enflés par leur science (I,3,1) ?

Quant à la « foi simple », les *Institutions taulériennes* (1543) la caractérisent moins par sa relation à l'absolu divin que par son dépouillement : elle est celle qui se passe d'illuminations, de sentiment, d'expérience, de science (ch. 8).

3. **Une œuvre clef : « La Perle évangélique »** (DS, t. 12, col. 1159-69). – *La Perle évangélique* mérite une attention spéciale, car elle sera au grand siècle la référence de nombreux auteurs traitant de la simplicité : « simple » et « simplicité » y sont des mots-clefs sans cesse utilisés. Plus nettement que les œuvres qu'on vient de citer, *La Perle* fait viser les sommets entrevus par Eckhart et recourt à des formules caractéristiques de son influence.

« Comme les rayons solaires procèdent et dépendent du soleil, notre âme procède et dépend de Dieu qui est notre principe, notre vie et celui qui nous conserve. Mais par les facultés de l'âme et les sens humains, nous avons été répandus et dispersés aux choses extérieures et nous-mêmes nous sommes volontairement détournés et séparés de Dieu et avons mis notre affection aux choses créées. Ainsi nous avons grandement défiguré et souillé notre âme, et nous sommes devenus si boîteux et estropiés de nos membres que nous ne pouvons plus atteindre maintenant ni parvenir au souverain Bien, ni marcher par la voie de vérité. Et davantage nous sommes devenus aveugles et sourds, en sorte

que nous ne pouvons reconnaître ni entendre le Bien éternel, ce qui nous fait désobéir et mépriser les inspirations divines. Et cependant l'essence (ou l'être) intérieure et l'image de notre âme est demeurée avec Dieu et vit en Dieu et Dieu vit en elle, bien que nous l'ignorions » (I, ch. 1). Car « Dieu est une simple essence, qui s'est unie à l'essence de notre âme. Or Dieu est trine en Personnes... Selon la simple essence de notre âme, nous avons l'image de Dieu en nous ; mais selon les trois facultés supérieures, qui viennent et tirent leur origine de cette simple image, nous avons la semblance de Dieu en nous. Par sa simplicité il demeure en nous » (I, ch. 8).

Car Dieu lui-même est simple : « En la divinité nous contemplons combien pure, simple, immobile, amoureuse et divine est cette essence (ou cet être), de laquelle nous sommes issus » (I, ch. 39). Ce sont les « images et multiplicités » qui empêchent de pouvoir connaître Dieu et de devenir « une simple essence et un esprit avec lui » (II, prologue).

Or la démarche par laquelle l'âme est appelée à revenir à cette simplicité est elle-même « simple ». Elle s'appelle, d'un mot qui a pris un autre sens aujourd'hui, « introversion » : « ceci s'obtient plutôt par une simple introversion que par une haute contemplation et plutôt par une amoureuse aspiration que par une grande excitation » (I, ch. 6).

La suite détaille quelque peu le processus de cette simple introversion : « Le Père rend la mémoire simple et tranquille » (I, ch. 10) ; « le Fils de Dieu rend l'entendement pur et simple, afin qu'il puisse regarder Dieu avec des yeux purs et nets » (I, ch. 10). « L'homme doit se prosterner et rendre captif en une simplicité d'esprit et de cœur et assujettir ses puissances et cela, sans aucune intelligence, forme et similitude. Car quand par l'image de Jésus-Christ nous sommes entrés dans l'abîme de l'âme, il faut nécessairement que toutes les images se retirent, la seule simple uniformité demeurant » (II, ch. 19) ; alors l'âme sera libre de toute imagination et choses inférieures, « sans images, dans une liberté divine » (I, ch. 31 ; cf. II, ch. 31) (d'après la trad. française, Paris, 1602).

Nous avons longuement cité ce texte en raison de l'influence décisive qu'il exercera au 17e siècle.

4. **Au 16e siècle en Espagne.** – C'est surtout chez Jean de la Croix que le thème de la simplicité mérite de retenir l'attention. Comme Eckhart, comme l'auteur de *La Perle,* le Carme rappelle que Dieu est simple. Il voit, non seulement dans la confiance mise en certaines pratiques ou cérémonies, mais même dans les images tant intérieures qu'extérieures une entrave à la simplicité de la foi (*Subida* III, 43 et 44). Mais « la transformation en Dieu conforme l'âme de telle manière avec sa simplicité et sa pureté, qu'elle la laisse nette, pure et vide de toutes les formes et figures qu'elle avait auparavant » (*Cántico* A, 18,v.4). Cependant, si fréquents que soient les thèmes du dépouillement et de la nuit, le mot « simple » reste assez rare ; il n'est pas comme dans *La Perle* un mot-clef qui s'impose sans cesse pour évoquer l'union à Dieu.

D. Alvarez de Paz consacre à la simplicité divine une méditation assez banale (*De inquisitione pacis,* lib. III, p. 3, *Decas* I,3, dans *Opera,* éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 5-6).

5. **En France au 17e siècle : les modérés.** – 1° François de Sales a lu *La Perle* ; il ne pense pas qu'il convienne de la mettre entre toutes les mains ; néanmoins, comme l'auteur de *La Perle*, il comprend la simplicité de manière englobante comme vertu de la relation à Dieu :

« Oh que nous serions heureux si nous ne prenions point garde à ce que nous faisons ou souffrons, mais seulement que nous sommes accomplissant la volonté de Dieu, et que ce fût là tout notre contentement. C'est une très grande et parfaite simplicité de n'arrêter volontairement son esprit qu'en Dieu seul. Notre Seigneur vous veut en cette manière de si parfaite simplicité, très assurément ; c'est ce que vous pouvez faire de plus agréable à sa bonté. Demeurez là et n'en sortez donc jamais, sinon pour voir et faire ce qu'il commande pour son service ; puis, retirez-vous incontinent en lui, en cette simplicité qui comprend tout. Vous ne sauriez faire un sacrifice plus agréable à Dieu..., à cause de l'activité de votre esprit » (Lettre 2584, éd. d'Annecy, t. 21, p. 167).

Il ne saurait donner à la simplicité plus large contenu, puisqu'elle « comprend tout ». Comme les rhéno-flamands, il lui associe la pureté, non pas au sens moderne, étroit, mais au sens traditionnel (DS, t. 12, col. 2627-52) : « Pour entendre ce que c'est que simplicité, il faut savoir qu'il y a trois vertus qui ont une telle ressemblance l'une à l'autre qu'il semble qu'il n'y ait point de différence, à savoir la vérité, la pureté et la simplicité. La vérité nous fait montrer tels à l'extérieur que nous sommes en l'intérieur, comme au contraire le mensonge est de dire ou faire quelque chose contraire à notre sentiment intérieur. La pureté a un grand rapport avec la vérité, d'autant qu'elle ne peut souffrir dans nos cœurs aucun péché, pour petit qu'il soit, ni aucune intention souillée ou impure, qui ne tendent pas à glorifier Dieu. Mais la simplicité surpasse ces deux vertus, en ce qu'elle n'a qu'un seul regard qui va droit à Dieu » (*Sermon pour la fête de saint Jean porte latine,* dans *Œuvres complètes*, Paris, 1821, t. 2, p. 181 ; développement absent dans l'éd. d'Annecy, t. 9, p. 73-83).

« Comprenant tout », la simplicité inclut l'amour de Dieu : « La simplicité... n'est autre chose qu'un acte de charité pur et simple qui n'a qu'une seule fin, qui est d'acquérir l'amour de Dieu, et notre âme est simple lorsque nous n'avons point d'autre prétention en tout ce que nous faisons... La simplicité bannit de l'âme le soin et la sollicitude que plusieurs ont inutilement pour rechercher quantité d'exercices et de moyens pour pouvoir aimer Dieu..., et leur semble, s'ils ne font tout ce que les saints ont fait, qu'ils ne sauraient être contents. Pauvres gens ! Ils se tourmentent pour trouver l'art d'aimer Dieu, et ne savent pas qu'il n'y en a point d'autre que de l'aimer ; ils pensent qu'il y ait certaine finesse pour acquérir cet amour, lequel néanmoins ne se trouve qu'en la simplicité » (*Entretien* 12, éd. d'Annecy, t. 6, p. 202-04).

Si, comme chez Tauler, la simplicité exclut l'attachement aux pratiques, elle n'implique pas comme chez les rhéno-flamands le vide d'images et de figures ; elle ne dit que l'amour de Dieu sans mélange qui est sa seule « prétention ». Ainsi c'est essentiellement dans l'intention que François de Sales, comme l'*Imitation,* fait résider la simplicité.

Tout en rappelant la dimension théologale, il développe davantage les considérations morales : « La simplicité ne se mêle pas de ce que font ou feront les autres, elle pense à soi ». Mais ceci nous éloigne de *La Perle* et François corrige aussitôt : « Encore n'a-t-elle pour soi que les pensées qui sont vraiment nécessaires, car quant aux autres, elle s'en détourne toujours promptement » (*ibid.,* p. 209). « La vraie vertu de

prudence doit être véritablement pratiquée, d'autant qu'elle est comme un sel spirituel qui donne goût et saveur à toutes les autres vertus ; mais elle doit être tellement pratiquée des filles de la Visitation, que la vertu d'une simple confiance surpasse tout ; car elles doivent avoir une confiance toute simple qui les fasse demeurer en repos entre les bras de leur Père céleste et de leur très chère Mère Notre Dame » (*ibid.*, p. 221-22).

2° Vincent de Paul rapproche aussi simplicité, vérité et pureté d'intention : « Je sais bien que la simplicité en général se prend pour la vérité, ou pour la pureté d'intention : la vérité, en ce qu'elle fait que notre pensée est conforme aux paroles et autres signes avec lesquels nous l'exprimons ; la pureté d'intention, en ce qu'elle fait que tous nos actes de vertu tendent droit à Dieu ». Cependant il complète avec finesse cet enseignement traditionnel : « Mais quand on prend la simplicité pour une vertu particulière et proprement dite, elle comprend non seulement la pureté et la vérité, mais encore une propriété qu'elle a d'éloigner de nos paroles et actions toute tromperie, ruse et duplicité ; et c'est en ce sens que notre règle en parle » (*Entretien* 201, dans *Correspondance, Entretiens.....*, éd. P. Coste, t. 12, Paris, 1924, p. 172). Voici la règle : « La simplicité de la colombe... consiste à dire les choses tout simplement, comme on les pense, sans réflexions inutiles, et à agir tout bonnement, sans déguisement ni artifice, ne regardant que Dieu seul ; pour cela chacun s'efforcera de faire toutes ses actions dans ce même esprit de simplicité, se représentant que Dieu se plaît à se communiquer aux simples et à leur révéler ses secrets, lesquels il tient cachés aux sages et aux prudents du siècle » (p. 167-68).

Ce verset de l'Évangile (*Mt.* 11,25) émeut vivement Vincent : « Cela doit nous épouvanter. Nous courons après la science comme si tout notre bonheur en dépendait... Il faut en avoir, mais en suffisance ; il faut étudier, mais sobrement. D'autres affectent l'intelligence des affaires, de passer pour gens de mise et de négociation au dehors. C'est à ceux-là que Dieu ôte la pénétration des vérités chrétiennes : aux savants et aux entendus du monde. A qui la donne-t-il donc ? Au simple peuple, aux bonnes gens. Nous voyons cela vérifié dans la différence qu'on remarque en la foi des paysans et la nôtre. Ce qui me reste de l'expérience que j'en ai est le jugement que j'ai toujours fait que la vraie religion, la vraie religion, Messieurs, la vraie religion est parmi les pauvres » (p. 170-71).

Cependant Vincent tient à distinguer « deux sortes de simplicité : l'une purement naturelle et niaise qui se trouve en certaines personnes sans jugement ni discernement... C'est une simplicité qui ne vaut rien, ou du moins qui n'est pas vertu... Il y en a une autre qui a quelque rapport avec Dieu. Oh, la belle vertu ! Dieu est un être simple, qui ne reçoit aucun autre être, une essence souveraine et infinie qui n'admet aucune agrégation avec elle ; c'est un être pur qui jamais ne souffre d'altération. Or cette vertu du Créateur se trouve en quelques créatures par communication et se prend en elles en la matière portée par la règle » (p. 171-72). On retrouve les mêmes accents dans le *Traité de la simplicité évangélique* d'André Baiole (à la fin de *La vie intérieure*, 2e éd., Paris, 1659).

3° Cette simplicité qui a rapport à Dieu va de pair avec l'humilité qui sait reconnaître ses limites et ses torts. Comme Vincent de Paul, Louise de Marillac (*Écrits spirituels*, Tours, 1983, p. 664) et Olier (*Mémoires* inédits VII, 1) y insistent. Elle peut se traduire par un langage plus familier qui laisse tomber les titres protocolaires (Louise de Marillac, *op. cit.*, p. 111). Plus profondément, elle répond à la simplicité de la divine Enfance de Jésus (p. 821).

6. **En France au 17e siècle : « les spirituels ».** – Des appels à la simplicité formulée par *La Perle évangélique* François de Sales retient essentiellement une attitude d'ensemble à garder, une qualité morale à développer ; mais d'autres y incluent davantage, jusqu'au dépouillement radical de l'esprit qui doit renoncer aux images. Ainsi fait le capucin Benoît de Canfield (*Reigle de perfection* III, 6, Paris, 1609) suivi par des religieux de son ordre, Constantin de Barbanson, Victor Gelen, etc., et le jeune Bérulle.

1° Un autre capucin, Archange Ripaut, pourtant méfiant et sévère pour les « faux illuminés » reconnaît néanmoins que les vrais mystiques parlent aussi de la simplicité ; car il y a une « action si simple, si nue... qu'il semble que l'âme ne fasse rien, ... simple, parce qu'elle se fait sans aucun discours et ratiocination, par une simple vue d'esprit que ces docteurs mystiques nomment le sommet de l'esprit, ou une simple intelligence ; nue, parce qu'elle est dénuée de toute image » (*Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps*, Paris, 1633, 1ère p., ch. 10).

2° En 1658 un autre capucin encore, Simon de Bourg-en-Bresse note que « pour arriver à la perfection en cette vie, nous devons, autant que nous pourrons, imiter la très sainte simplicité de Dieu ». Et il distingue huit degrés dans la « simplification de nous-mêmes » :

« au premier degré, nous nous occupons en plusieurs et diverses méditations » ; « au second, nous restreignons et recueillons notre esprit à une seule méditation, qui est celle de Dieu, et encore pour le regard de sa seule immensité, de son existence et de sa sainte présence ; et par ainsi nous commençons à nous simplifier ; au troisième, nous ne recherchons plus comment Dieu est présent... ; au quatrième, non seulement nous retranchons les méditations, mais encore les diverses affections... ; au cinquième... Dieu nous fait perdre même notre propre activité... ; au sixième, Dieu nous prive du regard de notre entendement sur lui tout présent et il ne nous laisse que le seul amour... ; au septième, Dieu nous laisse bien son amour... mais il nous prive même de tout le sentiment d'ice-lui... ; au huitième, nous sommes comme continuellement mus et agis par Dieu » (*Les saintes élévations de l'âme à Dieu*, Avignon, 1657, L. 1, ch. 2, p. 21-23).

3° Cependant c'est surtout le carme Jean de Saint-Samson qu'il faut citer. Il est mort en 1636, mais ses œuvres n'ont été mises en forme et publiées qu'à partir de 1651. Il consacre à la simplicité cinq traités (*Œuvres spirituelles et mystiques*, Rennes, 1658, p. 681-744). Il note : « Il est aisé de faire distinction entre ceux dont la vie n'est que moralement vertueuse et les spirituels » (tr. 1, n.23). Et s'il intitule son deuxième traité : « Différentes marques et qualités de la simplicité tant naturelle que surnaturelle », il s'intéresse surtout à la simplicité surnaturelle ; il la définit ainsi : « La simplicité est l'état et la constitution d'une âme morte à tout ce qui est créé ou créable, laquelle est élevée au dessus du temps en l'éternité en la possession et fruition de son très pur fond, dont les savoureuses et lumineuses manifestations inondent totalement ses puissances hautes et basses par la vive source divine qui coule incessamment de là à guise d'un fleuve impétueux » (tr. 1, n.1). Cette définition montre combien Jean de Saint-Samson conçoit de façon englobante la simplicité. En fait, il y ramène toute la vie spirituelle. Il en distingue trois états ou

degrés : – d'abord l'esprit est « exempt et vide de toutes formes puisées par les sens » ; et si parfois il les ressent, « elles lui sont insipides comme terre » ; – ensuite l'esprit évite tout raisonnement et toute réflexion sur lui-même ; – enfin il est comme « mort par dessus toute appréhension et connaissance » (1, n.4).

Sans doute s'agit-il d'un idéal plutôt que d'un constat, car l'auteur observe : « Il n'y a quasi-point de simples, ni de simplicité parmi les hommes » (2, n.30, p. 700). Cette remarque désabusée le conduit à opposer longuement et avec une complaisance manifeste la sagesse « des vrais simples » à la science des doctes. C'est l'objet du troisième traité ; mais en réalité il y revient en chacune des parties : « Il est presque impossible que les esprits déjà de quelque manière réformés, mais qui néanmoins sont demeurés trop actifs, puissent jamais arriver à la parfaite simplicité, d'autant qu'ils rôdent toujours au dehors parmi les images et figures qui vivent par trop en eux » (2, n.22). Ou encore : « Quiconque prend l'ascendant sur autrui sans autorité est bien éloigné d'être saint et de la sainteté... Les vrais simples ne conversent que le moins qu'ils peuvent » (1, n.28).

Le quatrième traité est intitulé : « De la souveraine liberté des âmes simples et perdues en Dieu ». Cette insistance sur la liberté que procure la simplicité trouve des accents modernes, tout en étant proche du *Miroir des âmes simples*.

Non seulement la simplicité résume toute l'attitude spirituelle, mais elle devient chez Jean de Saint-Samson l'attribut divin par excellence et le concept clef de la théologie : « Le Simple créé est du tout rendu simple par la forme active et rapide de son Simple objet, ...Dieu, simple, unique ». Et le Christ est « le Simple incréé hypostatiquement uni à notre nature » (*Le cabinet mystique* I, ch. 8, dans *Œuvres spirituelles*, p. 169).

4° Un autre carme, MAUR DE L'ENFANT-JÉSUS, quelques années après la publication des œuvres de Jean de Saint-Samson, tente également de présenter l'Incarnation à l'aide du concept de simplicité :

« Cette divine simplicité qui nous fait voir en Dieu toutes ses perfections infinies comme une même chose » est « anéantie en Jésus », « est éclipsée en la Personne de mon Sauveur qui paraît sur le théâtre du monde couvert et chargé d'un assemblage général de toutes sortes de misères, de douleurs et de privations de tous les biens imaginables... S'il était possible de trouver de l'unité et de la simplicité dans l'anéantissement et dans la perte de tout, on pourrait dire que Jésus, dans l'abîme du néant et de l'anéantissement où il est réduit, a en soi l'autre extrême de la simplicité et unité des perfections divines qui sont la plénitude de tout en un. Car Jésus n'est rien du tout. Il est une vacuité et un abîme, une privation universelle de tous biens et un comble et assemblage de toutes les misères possibles » (*Le Royaume intérieur de Jésus-Christ dans les âmes*, Paris, 1664, 1ère p., ch. 16).

5° Cependant une théologie aussi savante ne correspond pas aux besoins de tous les « spirituels ». Parmi eux les simples sont nombreux, nous dit-on. C'est un lieu commun que de rappeler que la théologie mystique est accessible aux simples mieux qu'aux intellectuels. Comme Tauler, Jean de Saint-Samson ou Gelen, le capucin *Pierre de Poitiers* le souligne : il les assimile à ces « petits » à qui les mystères du Royaume sont révélés (*Mt.* 11,25) et note : « Il ne faut pas s'étonner si les simples et sans doctrine, qui sont comme sourds et aveugles en toute autre science si ce n'est celle de la foi, se délectent en Dieu qu'ils aiment et désirent. Et en cette façon, ils le sentent, le goûtent, odorent sa bonté et en l'embrassant, le touchent, ayant par pureté de vie et par simplicité les sens purgés et réformés » (*Le jour mystique*, Paris, 1671, traité 5, ch. 2, sect. 2, t. 2, p. 36).

7. **Contemplation simple,** *oraison de simple regard, simple présence, foi simple, souvenir simple.* – Il est banal de souligner, par comparaison à la méditation, la simplicité de la contemplation qui ne distingue plus les attributs divins. Les expressions « oraison de simple regard » (Jeanne de Chantal, É. Hardouin de Saint-Jacques, J.-J. Surin, Épiphane Louis) et « oraison de simple présence » (Jeanne Guyon) évoquent la même transformation de la prière, en se situant davantage du côté du sujet qui simplifie son activité. Tandis que « le simple regard » évoque encore l'activité des yeux, du moins des yeux de l'âme, « la simple présence » en fait abstraction. Voir art. *Oraison*, DS, t. 11, col. 841-43.

La « foi simple » est celle qui se passe d'actes réfléchis et de raisonnements, ou bien même de tout acte, et contemple Dieu « sans moyen » ; ou bien elle est appelée simple seulement « parce que son acte est simple et qu'elle n'a qu'un objet », globalement ce qui est révélé (Jeanne de Chantal et surtout Pierre de Poitiers, *Le Jour mystique*, Paris, 1671, traité 3, ch. 27, t. 1, p. 546 svv).

Le capucin Victor Gelen mérite une mention spéciale pour l'expression qu'il affectionne, « le souvenir simple » (*simplex recordatio*). Il explique que ce souvenir simple de la présence de Dieu en lui permet au fidèle de ne pas s'enfoncer dans la triste obscurité de son intériorité (nous dirions aujourd'hui : de ne pas devenir introverti), mais de reprendre cœur à la pensée de la beauté et de la bonté divines. Il s'agit d'un souvenir simple, c'est-à-dire ne demandant pas d'effort. Car se faire violence diviserait l'esprit et engendrerait une certaine tension. Ce souvenir simple implique l'oubli de tout ce qui est passé au bénéfice de l'instant présent (*Nunc praesens*) où Dieu vit (*Summa practica theologiae mysticae*, Cologne, 1646, 2e p., paraphr. 4 et 5). On retrouvera ce lien entre simplicité et attention au seul moment présent chez J.P. de Caussade.

Toutes ces expressions, simple regard, simple présence, foi simple, souvenir simple, impliquent que le sujet cesse de s'analyser et de prêter attention réflexivement à sa prière. Il doit pratiquer l'attention à Dieu seul. Pour y inviter, Bérulle propose l'exemple de Marie qui est en « une simplicité divine qui correspond à la conduite de Dieu sur elle, qui la tire de son esprit dans l'Esprit de Dieu, qui la rend sans aucune vue de ce qu'elle est au milieu des lumières et fait qu'elle ne voit pas que Dieu l'élève en un trône pour la couronner comme reine de l'univers » (*Vie de Jésus*, ch. 6).

Cette signification commune s'assortit de tout un éventail de nuances différentes, selon la position que chaque auteur adopte entre la prudence salésienne et le radicalisme des « spirituels » bannissant toute image. Ainsi chez Jeanne de Chantal, le simple regard dit surtout l'abandon à Dieu, en l'opposant aux retours sur soi et à la tension d'une excessive activité intérieure. Chez Constantin de Barbanson, la « simple et nue pensée de Dieu » s'oppose davantage à l'imagination (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623, 2e p., ch. 3).

8. **L'« acte simple ».** – La critique des « faux spirituels » ne prend pas pour cible le terme de « simplicité ». C'eût été difficile, parce qu'il n'est pas propre

à leur vocabulaire. Elle s'en prend plutôt à la passivité systématique, qu'on appelera bientôt quiétisme, dont elle craint que la simplicité ne soit l'alibi. Ainsi J. Chéron raille : « Ils ne simplifiaient pas les actes ; ils les anéantissaient tout à fait » (*Examen de la théologie mystique,* Paris, 1657, ch. 23).

C'est apparemment pour échapper à l'accusation de quiétisme que les « spirituels » présentent la simplicité de manière surprenante comme une activité. A. Civoré situe entre « les actes profonds et intimes » d'une part et les « actes uniformes et persévérants » de l'autre les « actes simples du côté de l'entendement » et les « actes simples du côté de la volonté » (*Les secrets de la science des saints,* Lille, 1651, traité 3, ch. 6 et 7). Le traducteur de J. Falconi parle déjà d'un « acte continué de contemplation et d'amour » (*Lettre du serviteur de Dieu,* Paris, 1658, p. 13). Fr. Malaval évoque « un acte qui ne passe pas » (*Pratique facile...,* Paris, 1664, p. 36), ce qu'Épiphane Louis reprend avec de prudentes nuances (*Conférences mystiques,* Paris, 1676, conf. 3).

Jeanne Guyon va appeler « acte simple » celui qui est censé ne point passer : « Comme l'esprit de l'homme est léger et que l'âme, étant accoutumée à être tournée au dehors, [elle] se dissipe aisément et se détourne, sitôt qu'elle s'aperçoit qu'elle s'est détournée dans les choses du dehors, il faut que par un acte simple qui est un retour vers Dieu, elle se remette en lui ; puis son acte subsiste tant que sa conversion dure, à force de se retourner vers Dieu par un retour simple et sincère. Et comme plusieurs actes réitérés sont une habitude, l'âme contracte l'habitude de la conversion et d'un acte qui devient comme habituel dans la suite » (*Moyen court...,* n. 22, Grenoble, 1685, p. 101-02).

Bossuet a beau jeu de critiquer cette notion passablement confuse d'acte continué. Le 19e *Article d'Issy* s'en tient au vocabulaire classique qui distingue acte et habitude ou disposition : « L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption et qui aussi ne doive jamais se réitérer, mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu ». Bossuet appelle « acte simple » « l'acte direct » par opposition à l'acte réfléchi. Et dans son commentaire, il ne se contente pas de mettre au point le vocabulaire ; il prend le contrepied des avocats de la simplicité et tente de montrer que la réflexion, n'étant pas nécessairement repli sur soi, vaut mieux que la spontanéité : « Même si les actes directs ont quelque chose de plus simple ... il semble qu'un acte vertueux, produit avec réflexion et connaissance, ait plus de bonté ». Néanmoins il concède : « Il est vrai ... qu'il y a des actes de simplicité ou même de transport qui échappent à notre connaissance ou plutôt à notre souvenir » (*Instruction sur les états d'oraison,* Paris, 1697, p. 453).

N'est-ce pas tout concéder ? Fénelon, sans défendre l'expression « acte simple » au singulier, tient cependant à souligner la continuité de l'attitude spirituelle à un certain stade et remarque avec justesse que les actes réfléchis, même ceux qui n'ont rien d'un repli sur soi vaniteux et sont louables comme le repentir, laissent alors de plus en plus la place aux actes simples, c'est-à-dire non réfléchis (*Explication des maximes des saints,* Paris, 1697, p. 117-8 et 235). Voir art. *Quiétisme,* II. En France, DS, t. 12, col. 2816-24). Son opuscule 26, *Sur la simplicité* (dans *Œuvres,* coll. La Pléiade, éd. J. Le Brun, t. 1, Paris, 1983, p. 676-87), trace avec limpidité l'itinéraire spirituel qui va de la « simplicité qui est un défaut » à celle « qui est une merveilleuse vertu », c'est-à-dire l'abandon à Dieu.

9. **Du 18e siècle à nos jours.** – On ne s'étonne pas que la condamnation du quiétisme ait tari quelque temps les apologies de la simplicité. Néanmoins J.-P. de Caussade écrit à Louise-Françoise de Rosen, vers 1735 : « Vous n'avez à faire qu'une seule chose simple et aisée qui est de voir à quoi vous porte la pente foncière du cœur, sans consulter l'esprit, ni la réflexion qui gâterait tout. Agissez constamment avec cette simple simplicité, avec bonne foi et droiture de cœur, sans regarder ni en arrière, ni de côté, mais toujours devant vous, au seul temps et au seul moment présent » (*Lettres spirituelles,* t. 1, Paris, 1962, p. 313).

Le *Manuel des âmes intérieures* de J.-N. Grou (éd. posthume, Paris, 1847) contient un petit traité *De la simplicité,* synthétique et clair.

On s'attendrait à trouver chez Thérèse de l'Enfant-Jésus quelques développements sur « la confiance simple et amoureuse » (*Correspondance générale,* Paris, 1972, lettre 261). Mais elle ne recourt guère au mot « simplicité », lui préférant celui de « petitesse ».

Conclusions. – Il semble qu'on puisse ramener à trois visées la manière dont la simplicité est envisagée.

1) *Simplicité et unité.* – La simplicité est recherchée comme approche de l'unité. L'esprit aspire à la simplicité, parce qu'il tend à l'unité en prenant conscience de ce qu'il est. La simplicité exprime sa relation à l'Un, que d'aucuns appellent le Simple. Souvent d'ailleurs les deux termes, « simple » et « un » sont associés.

De la sorte, la simplicité est considérée d'un point de vue métaphysique, ou, comme disent certains, d'un point de vue mystique. Cette veine réapparaît à chaque période, d'Eckhart à Jean de Saint-Samson ou Grou.

Dans ce registre, « simplicité » voisine souvent avec « silence ». Mais tandis que « silence » évoque seulement l'apophase ou la théologie négative, « simplicité » évoque à la fois le moment négatif en lequel l'esprit élimine ce qui n'est pas l'unique nécessaire, et le moment positif en lequel il affirme et se réfère à l'unique nécessaire. Aussi l'exhortation à la simplicité n'a-t-elle pas autant inquiété que la proposition du « silence mystique » et elle a suscité une réaction moins vive.

Les esprits moins rompus à la métaphysique envisagent l'aspiration à l'unité plus volontiers au niveau de l'intention. C'est l'intention qui doit être simple. La vie spirituelle tend à réduire toute duplicité, avouée ou inavouée.

2) *La simplicité, antidote des méthodes.* – Tauler s'en prend déjà à la complexité excessive de pratiques dont il relativise l'importance. Lorsque les exercices spirituels et les méthodes de prière se répandent, il devient indispensable de les équilibrer par une insistance égale sur la simplicité. On ne trouve pas Dieu par une technique ou une science appropriée ; on le cherche et on se laisse trouver par lui qui, par grâce, vous attire : il est si simple d'aimer Dieu !

Cela fait que la montée spirituelle n'est pas réservée aux théologiens et aux intellectuels ; c'est aux simples et aux humbles de cœur que Dieu se révèle (cf. *Mt.*

11,25). Il en résulte que les théologiens sont dans une situation inconfortable, obligés d'une part d'enrayer les divagations de l'illuminisme chez des fidèles incapables de s'exprimer avec précision, et d'autre part de respecter une expérience spirituelle qu'il leur arrive de n'avoir point partagée. Bossuet est plus limpide que Jeanne Guyon, mais comprend mal le « langage du cœur » qu'elle tient et ce qu'elle dit avoir vécu.

3) *La simplicité, antidote de la réflexivité.* – Y a-t-il expérience de Dieu ? Communément il y a plutôt seulement expérience du dépassement, expérience de soi à la recherche de Dieu. Dès lors, tandis que l'extase est indicible, l'expérience commune est essentiellement ambiguë, à la fois montée au-dessus de soi et attention à soi qu'exacerbent l'effort spirituel, la garde du cœur, l'examen de conscience et le discernement des esprits qui nous animent. Il y a là une difficulté inéluctable qu'a rencontrée chaque génération, d'Antoine l'ermite aux avocats de l'acte simple. Le risque est grand que la lucidité sur soi et la découverte des motivations discutables qui nous font agir ne conduisent au découragement. La simplicité est ce qui fait passer outre dans la sincérité et constitue ainsi l'antidote de la réflexivité.

La simplicité envers le prochain, si recommandée par Vincent de Paul, consiste à se présenter tel qu'on est, sans se composer un visage ni s'enfermer dans un personnage comme pour jouer un rôle. De même il faut éviter que les habitudes de vie spirituelle et le contrôle de soi-même n'entravent la liberté d'expression de la prière, comme s'il fallait devant Dieu entrer dans un rôle à tenir. La simplicité consiste à se présenter humblement tel qu'on est, en acceptant qu'autrui soit différent et en accueillant Dieu comme autre et différent de toutes les constructions imaginaires à son sujet et de tout ce que nous pouvons penser de lui. Elle est ce qui assume le sentiment de transcendance, tout en permettant de passer outre.

Nous avons distingué trois visées de la simplicité. En fait l'analogie entre elles est si étroite qu'il serait plus exact de parler d'une triple signification : même chez François de Sales ou Vincent de Paul, la simplicité comme ouverture au prochain reste reflet de la simplicité divine.

Michel DUPUY.

« SIMUL IUSTUS ET PECCATOR ». – 1. VUE D'ENSEMBLE. – Par cette formule « Simul iustus et peccator », Luther décrit la situation du croyant en Christ. Par là, il affirme, très énergiquement, deux thèses : 1) La justice est donnée comme un bienfait non mérité, à cause du Christ (« Si sum peccator in me, in Christo non sum peccator, qui nobis factus est iustitia ». « Christianus... est quidem iustus et sanctus aliena seu extrinseca sanctitate... hoc est, est iustus misericordia et gratia Dei », *Enarratio Psalmi LI*, 1538, WA 40 II, 327, 31 et 352,36 – *Weimaren Ausgabe, D. Martin Luthers Werke*, 1883 svv, avec référence au volume, à la page et à la première ligne citée). – 2) La personne qui est justifiée doit lutter contre le pouvoir du péché, en sa propre personne, par un combat de toute la vie (« ... apud Christianos duplex est peccatum : peccatum remissum et peccatum reliquum, quod extirpandum et abluendum est... Ergo Christianus... non debet sic securus esse, quasi plane ab omnibus peccatis purus sit, sed tum demum ei perpetua haec incumbit lucta cum reliquiis peccati », *ibid.*, 352,25). Pour ce qui est de la vie chrétienne, la formule de Luther est à la fois descriptive et prescriptive : « Ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate » (WA 56, 275,26) et « totam vitam esse poenitentiam et orationem et contritionem » (WA 2, 410,14).

L'article du DS sur Luther a déjà traité des origines de la formule *simul* dans ses premières conférences sur l'épître aux *Romains*, et cité les conclusions critiques qu'il en a tirées contre le point de vue d'Ockham sur l'homme et contre la prédication sur les indulgences (DS, t. 9, col. 1210-15). Il y est aussi fait allusion à l'insistance de Luther sur une purification quotidienne du péché (col. 1238-39). On y trouve les sources bibliques de Luther pour le *simul*, sur la distinction entre la *gratia* et le *donum* de Dieu, les conséquences spirituelles du *simul*, et l'évaluation catholique contemporaine de la formule de Luther.

2. UNE VUE BIBLIQUE SUR L'HOMME. – Pour Luther, la connaissance de l'homme comme pécheur est centrale et fondamentale dans l'enseignement chrétien. La philosophie peut traiter de l'homme comme *animal rationale* et la loi peut le considérer comme ayant des propriétés et des droits, mais la théologie apprend, de Dieu même, à envisager l'homme comme pécheur et doit inculquer aux hommes ce sens d'eux-mêmes (WA 40 II, 327,17-26). La connaissance de notre état de pécheur est le point de départ essentiel pour comprendre comment Dieu, par amour, décide de nous sauver par le Christ. Celui qui lit l'Écriture devrait savoir que le *scopus* de toute la Bible est précisément de nous parler de la restauration, pour la vie, de l'humanité coupable et déchue : « Nam theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris » (*ibid.*, 328,17).

La thèse de la présence permanente du péché, même après qu'on ait été pardonné et justifié, apparaît en 1515, alors que Luther travaillait sur *Rom.* 4,7, et cherchait à clarifier le vocabulaire à propos de « remissae sunt iniquitates » et « non imputavit... peccatum » (cf. WA 56, 268-91 ; *Œuvres*, t. 12, p. 23-43). Une de ses conclusions fut que, lors de la conversion, l'homme est encore « aegrotus simul et sanus », « simul peccator et iustus » (272,7.17). Luther citait Augustin et concluait que, dans le baptisé, la concupiscence coupable était remise « non ut non sit, sed ut non imputetur » (273,10 ; Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* I, 25,28 CSEL 42, p. 240). Une telle personne croit en la parole de Dieu, lui confesse son péché et implore sa miséricorde, et ainsi Dieu change son état ; ce qui cependant ne signifie pas une transformation instantanée du péché et de l'injustice (non-justice) (WA 56, 287,18-24). Suit une liste de témoignages bibliques sur le *simul : Gen.* 8,21, sur les mauvais desseins du cœur humain ; *Ex.* 34,7 ; *Qoh.* 7,20 (« Il n'est pas d'homme juste sur la terre pour faire le bien et ne jamais pécher ») ; *Job*, surtout 7,20-21 ; 9,2.15 ; 27,6 ; *Ps.* 143,2 ; *Is.* 64,6 (« quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae ») ; *Rom.* 7,19 ; 1 *Jean* 1,8.

Luther citait et interprétait ces textes dans ses *Resolutiones* à la Dispute de Leipzig de 1519, contre Johann Eck (WA 2, 411-21), y ajoutant des arguments tirés de *Gal.* 5,17 sur la convoitise de la chair contre l'esprit, des *Moralia in Job* de Grégoire et de la parabole du Bon Samaritain, interprétée avec Augustin comme l'histoire de notre chute et de notre délivrance : « Itaque ecclesia stabulum est, in quo accepta

gratia baptismi quottidie curamur a peccatis » (413,32). Après que le pape Léon X eût censuré certaines formulations du *simul* (dans *Exsurge Domine,* n. 2,3,31,32), Luther répondit vivement en 1520 dans son *Assertio omnium articulorum* (WA 7, 103-11 et 136-39), ajoutant de nouveaux arguments puisés dans la parénèse du Nouveau Testament (ainsi : « expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio », 1 *Cor.* 5,7, cité dans WA 7, 106,36). La défense la plus systématique de Luther est dans sa *Confutatio* du lovaniste J. Latomus en 1521 (WA 8, 43-128) ; s'y trouvent de longues explication d'*Is.* 64,6 et de *Qoh.* 7,20, avec cet argument que, si nos œuvres n'étaient pas en fait infectées de l'intérieur par le péché, nous pourrions nous en glorifier devant Dieu, être en sécurité devant son jugement et n'avoir aucun intérêt à implorer sa miséricorde et à le prier : « dimitte nobis debita nostra » (79,19-28). En 1532, le *simul* était central dans l'exposition de Luther sur le *Miserere,* exposé qui fut publié en 1538 par son disciple Veit Dietrich (WA 40 II, 315-470), et qui a été appelé par son récent traducteur « ein Grundkurs des christlichen Glaubens » (H. Kleinknecht, Introduction à *Der 51. Psalm,* Munich, 1983).

L'assertion de Luther selon laquelle la concupiscence fait le juste *simul peccator* était tirée directement du discours de Paul dans *Rom.* 7-8 et laissait de côté les gloses et les distinctions post-bibliques (WA 8, 107,37-40). Ces dernières concerneraient plutôt les désordres post-baptismaux, « infirmités », « imperfections », « *poena peccati* ». Luther concède que ce péché rémanent de la concupiscence ne conduit pas de lui-même à la condamnation, mais il insiste pour que la théologie traite du mystère du péché et de la grâce avec des mots tirés de la pure source de l'Écriture et non de ruisseaux tardifs et pollués qui la commentent (WA 8, 87,31 à 93,21 ; 103,17-23 ; 118,4-9).

En effet, les textes non bibliques affaiblissent la réalité du péché et banalisent le combat chrétien. Après que Luther eût formulé pour la première fois le *simul,* il allégua que, parce que les théologiens ne tenaient pas compte du *peccatum manens,* le peuple négligeait la prière pour obtenir la guérison : « Unde et tanta nunc in ecclesia est recidivatio post confessiones » (WA 56, 276,11). La théologie minait à la fois la reconnaissance et la louange pour le pardon de Dieu, ainsi que la prière fervente pour demander la purification ultérieure (WA 8, 103,23-31 ; 107,37-108,6 ; 114,32 à 115,22). Ce que Luther rejetait comme langage non biblique lui semblait faire partie de l'exaltation scolastique de la capacité de la nature humaine après la chute. Cette exaltation conduisait à cette conséquence absurde que nous avons besoin de la grâce non pour être moraux, mais pour accomplir une autre exigence divine : faire le bien en état de grâce. Une thèse toute proche voudrait même que les non-justes soient capables de développer une vertu naturelle au point de mériter la grâce *de congruo et infallibiter* (104,33-41).

3. Grâce et don de Dieu. – Le *simul* de Luther commença par la philologie et se développa en explication anthropologique, puis en vision spirituelle. Mais il met aussi en lumière une vérité centrale, en disant comment Dieu veut travailler dans le monde pour accomplir et rendre effectif notre salut. Le croyant est *iustus* par la grâce de Dieu ; mais, comme il est *simul peccator,* il reçoit de Dieu le don dont il a un besoin absolu (cf. DS, t. 9, col. 1237-39). Il y a ainsi deux phases dans le déploiement de la vie humaine selon la volonté divine : 1) la rémission instantanée de la faute, par laquelle la personne devient juste et la domination du péché dans la conscience est brisée ; 2) la purification laborieuse de tout l'homme, mémoire et corps, esprit et chair, qui ne finit qu'avec la mort.

Le *Miserere* témoigne de cela, au verset 3, qui demande la grâce du pardon et de l'acceptation, puis au verset 4 où l'on commence à prier pour obtenir le don d'une libération graduelle du « peccatum reliquum in carne » (WA 40 II, 350-58). D'autres textes sur *gratia* et *donum* mettent en lumière d'autres implications du *simul* concernant la dynamique fondamentale de la conversion et de la vie de pénitence : WA 8, 106 svv (réponse à Latomus) ; WA *Deutsche Bibel,* 5, 622 sv (Préface à *Rom.*) ; WA 40 II, 420-32 (sur *Ps.* 51,12 sv, « Cor mundum crea in me... ») ; WA 39 I, 95-114 (*Disputatio de iustificatione,* 1536) ; *ibid.,* 431-40 (2e Dispute Antinomiste, 1538) ; WA 50, 599 (*Von den Konziliis und Kirchen,* 1539).

Gratia est la miséricorde de Dieu lui-même, sa bienveillance et sa faveur envers l'humanité sauvée par le Christ. Elle demeure un attribut de Dieu, mais elle devient de plus en plus proche et intime à travers la parole de l'Évangile, afin d'opérer dans l'homme paix du cœur, consolation et courage. Son contraire est la colère de Dieu, par laquelle la loi menace ceux qui sont en dehors du Christ. *Fides* est uniquement l'action de Dieu dans le pécheur qui, par elle, passe dans le royaume de la grâce, reconnaissant ses péchés, prenant pour lui la justice du Christ et accueillant le don immérité du pardon.

L'homme est relié personnellement à la grâce de Dieu, dans sa conscience où le pouvoir de damnation du péché est définitivement brisé. Là où le péché était autrefois dominant, « peccatum regnans », il demeure présent, mais désormais il est dominé, « contritum et subiectum, in nobis captum, iudicatum, prorsusque infirmatum... mandatur penitus abolendum ; non imputatum ; peccatum regnatum » (WA 8, 88,28 ; 91,24 svv ; 93,14 ; 94,10).

Les deux principaux soucis de Luther, dans ces textes sur *iustus simul peccator,* sont : 1) d'attribuer la totalité de la grâce du pardon à Dieu, qui nous accorde sa miséricorde non à cause de quelque mérite en nous, mais « propter Christum » ; 2) d'insister sur le nécessaire courage pour affronter tout le long de notre vie le labeur et les troubles du combat contre les désordres du péché demeurant en nous. « Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum » (WA 8, 107,21 sv).

Le *donum* de Dieu est directement opposé à nos pensées coupables et à nos tendances corrumpues. La *Fides* n'est que l'annonce porteuse du secours multiforme de l'Esprit Saint contre le péché et pour la purification par la pénitence. Celui qui croit en la miséricorde de Dieu est naturellement peiné de ne pas aimer Dieu de tout son cœur et de ne pas être aussi chaste, pacifique et généreux que Dieu voudrait ; c'est pourquoi il demande à être lavé et entièrement purifié (WA 40 II, 354,20-27).

L'Esprit Saint agit en nous contre des désordres nombreux et variés : non seulement la convoitise et l'agressivité, mais surtout les péchés de l'esprit et de l'intelligence : confiance illusoire dans nos mérites, doute contre la grâce de Dieu, murmure contre Dieu, impatience (355,23 sv ; 407,16-22). Notre contribution ici est de prier afin que l'aide de l'Esprit soit proportionnée à nos besoins, d'accepter de le laisser discipliner notre concupiscence et d'être prêts à nous donner aux « officia humanitatis » où nous sommes engagés corps et âme (356,16-23). Le don ne produit pas la victoire totale en cette vie, car nous autres humains résistons toujours à suivre totalement l'Esprit qui nous est donné. Mais nous pouvons

faire des progrès parce qu'il nous guide et nous anime par sa présence.

4. Vivre le Simul. – Les deux aspects de la condition de juste-pécheur appellent des réponses correspondantes dans la prière et dans l'action. Le croyant devrait, tous les jours, s'approprier avec humilité et gratitude le fait que Dieu lui a pardonné librement ; tous les jours il affronte aussi le devoir de chasser l'ennemi qui occupe encore le terrain en lui.

Un exposé concis sur cette dualité indicatif/impératif, sur la grâce donnée une fois pour toutes et la tâche quotidienne se trouve dans le sermon de 1519 ; *Sermon von dem... Sakrament der Taufe* (WA 2, 727-37). Les deux œuvres de Dieu doivent être distinguées et non séparées : « ist es eyn ander ding, die sund vorgeben und die sund abzulegen oder aus zu treyben » (734,1). Par et dans le baptême, Dieu établit avec la personne une alliance gratuite et consolante, ne lui imputant pas le péché pour la condamnation ; aussi, dois-je, dans la foi, me rappeler mon baptême avec la ferme assurance de la véritable miséricorde de Dieu. Le baptême est aussi l'engagement de Dieu à renouveler entièrement notre chair pécheresse ; c'est pourquoi je dois m'engager moi-même à souffrir dans la patience et à persévérer dans les bonnes actions opposées à mes appétits coupables endémiques. Chacun doit choisir l'état de vie qui lui permet le mieux de réaliser la conversion du baptême, que ce soit dans la vie de famille ou dans l'état consacré (735,18 à 736,32).

Le *Traité de la liberté chrétienne* de Luther présente l'œuvre de justification par Dieu de l'« homme intérieur » en l'unissant au Christ dans la confiance et l'amour. « Il croit, en effet, que la justice du Christ est à lui et que son péché n'est plus le sien, mais qu'il est à Christ. Or, que tout péché s'évanouisse devant la justice de Christ, voilà qui découle nécessairement de la foi en Christ... (WA 7, 59,12 ; *Œuvres,* t. 2, p. 287 sv). Ensuite commence la croissance graduelle vers l'intégration de l'« homme extérieur » dans la justice du Christ dans le cœur : « C'est là que commencent les œuvres ; là, il n'est plus question d'oisiveté ; là, à la vérité, il faut avoir soin d'exercer le corps par des veilles, des travaux et par d'autres disciplines mesurées et de le subordonner à l'esprit pour qu'il obéisse à l'homme intérieur et à la foi et qu'il leur soit conforme » (60,2 ; p. 288 sv).

L'exercice fondamental de la foi est de réaliser, toujours de nouveau, la miséricorde de Dieu. On n'est pas *iustus* par ses propres œuvres et ses mérites ; c'est là une donnée permanente : « Ita perpetuo vivimus sub remissione peccatorum » (WA 39 I, 95,3) ; « ...quotidie iustificamur immerita remissione peccatorum et iustificatione misericordiae Dei » (98,8). Si Dieu jugeait selon la rigueur de sa loi, en dehors du Christ, je serais totalement perdu et toutes mes œuvres seraient condamnées. Mais le Christ est venu, et la miséricorde de Dieu est annoncée dans l'Évangile et les sacrements pour que je me les approprie, m'en remettant à la miséricorde divine. En Christ, mon péché n'est pas matière à jugement (WA 2, 46,28-38 ; 8, 95,25 à 96,17 ; 38, 205,24-31 ; 39 I, 508,1-9). Dans une vie ainsi menacée de destruction mais soutenue par la miséricorde, « opportet vos confugere ad misericordiam, aut peribitis in peccatis vestris. Iam itaque est divinae misericordiae, quod recipit nos miseros in gratiam ac ignoscit nobis » (WA 39 I, 299,8).

Quant à la purification progressive du péché endémique, Luther a indiqué un cadre plus large dans un texte de 1539 sur ses disciples rebelles, les Antinomistes. Ils prêchent bien l'article du Credo sur notre rédemption par le Christ, mais ils ne disent rien sur le troisième article, dans lequel nous professons notre foi « de sanctificatione et vivificatione Spiritus Sancti », c'est-à-dire la transformation de notre vieil Adam en une personne nouvelle (WA 50, 599,26-35). Dans son plus ancien passage sur le *simul,* Luther avait décrit des personnes qui réalisent ce qu'elles croient de l'action de l'Esprit : « qui invocant eum et gemunt pro liberatione sua... quaerunt iustificari omni studio » (WA 56, 271,28). Quand il aborda l'interprétation du chapitre 7 de Paul aux Romains, Luther parla clairement de la prière appropriée à celui qui est *simul peccator* : « Il faut donc d'abord implorer la grâce, afin que l'homme, changé en esprit, veuille et fasse tout d'un cœur joyeux et volontaire, non par crainte servile ou cupidité stérile, mais d'une âme libre et virile. Or, cela, seul l'Esprit le fait » (WA 56, 336,14 ; *Œuvres,* t. 12, p. 93).

C'est donc le travail du Saint Esprit de nous purger du « peccatum regnatum », afin qu'il ne puisse pas se réveiller et nous détruire. La foi jaillit en un désir caractéristique : « Vellemus igitur non solum peccatum remitti sed totum aboleri » (WA 40 II, 351,28). Alors seulement l'Esprit Saint ne sera pas empêché d'opérer ce que Dieu exige : « Nam cum lex spiritualis sit, id est requirens affectum et spiritum, nemo implet eam, nisi hilari corde, et ardore quodam mentis et toto affectu, ea quae lex mandat, faciat. Talem vero novum et ardentem ac hilarem cordis affectum... sola operatione et afflatu Spiritus consequere » (WA *Deutsche Bibel,* 5, 520,35-40). Cependant l'expérience montre que nous sommes loin de cette obéissance du cœur ; c'est pourquoi nous devons continuer à recevoir un traitement thérapeutique, « sub medico, sub Christo », lui permettant d'appliquer ses instruments de purification. Ceci suppose la prière et la lecture quotidiennes, l'écoute de la proclamation de la parole, la réception des sacrements (WA 39 I, 113,20 à 114,3). Luther a décrit ce combat permanent dans sa préface à la 3e Dispute contre les Antinomistes (*ibid.,* 489-96 ; *Œuvres,* t. 7, p. 263-68). Plus succincte sur les conséquences du *simul* et sur la menace qu'il implique est une note d'un sermon de 1533 : « Christiana vita est haec : ante omnia apprehendere verbum ; haec unio cum Deo, illud quotidianum exerceri et augeri, quia diabolus, mundus, caro veniet et tentabit. Ideo tene te ad orationem et verbum, ut preces et verbum habeas in promptu, ubi venit tentatio, ne desperes ; quae mittuntur, ut sanctificetur amplius, quia non vult eum derelinquere, sed exerceri » (WA 40 III, 199,8-13).

5. Appréciation catholique du simul. – La plupart des manuels de théologie catholique publiés avant 1965 ont mal critiqué la doctrine de Luther sur le péché et la grâce, parce qu'ils n'ont pas pris en compte la manière existentielle de penser de Luther : il met l'accent sur l'alternative entre une incroyance qui se suffit à elle-même et une foi réceptive, qui permet à chacun de réaliser sa relation avec Dieu. Ces manuels ont montré une connaissance insuffisante du rôle essentiel de la prédication et des sacrements pour rendre active et soutenir la foi dans la grâce et le pardon de Dieu. Ils ne parlaient pas de l'enseignement de Luther sur le « peccatum regnatum » et les effets curatifs de l'Esprit Saint dans la vie pénitente qui suit la justification (A. Hasler, *Luther in der Katholischen Dogmatik,* Munich, 1968).

Mais les catholiques ont réévalué le *simul* à la lumière des études récentes sur Luther et ont adopté un champ plus vaste de sources théologiques, attentifs, par exemple, à l'aspect pénitentiel de la liturgie et aux

témoignages des saints, tel Augustin (cf. *Confessions* x) et Thérèse de Lisieux (cf. *Derniers entretiens,* 12 août 1897).

F. Wulf fait remarquer que le concile de Trente a admis que la concupiscence qui demeure dans le baptisé vient du péché, tend dynamiquement vers le péché, et ainsi affecte réellement le combat que nous menons en cette vie « ad agonem relicta », Denzinger n. 1515) pour grandir dans la grâce (LTK, t. 9, col. 778-80). Karl Rahner insiste sur la réelle transformation opérée dans et par la justification, « um Gottes Gnade und Macht die Ehre zu geben ». Mais personne ne peut parvenir à une certitude personnelle quant à un tel changement en lui-même, et ainsi chacun demeure existentiellement menacé d'être perdu. Mes propres infidélités quotidiennes peuvent soulever la question de savoir si je n'ai pas encore besoin d'un nouveau don de la grâce pour un authentique *Oui* du cœur à la miséricorde salvatrice de Dieu (*Gerecht und Sünder zugleich,* dans *Schriften zur Theologie,* t. 6, p. 262-76).

M. Schmaus témoigne d'une vraie compréhension de la pensée personnaliste de Luther ; il explique comment l'histoire du péché en chacun doit être un facteur progressif et permanent de la compréhension de soi devant Dieu. La déclaration de pardon par Dieu est créative et effective, mais nous ne percevons pas cela clairement, car un égocentrisme perdure en nous qui menace, de l'intérieur, de défaire l'action de Dieu (*Der Glaube der Kirche,* t. 2, Munich, 1969, p. 577-85).

L. Ladaria montre comment un baptisé, même s'il est ouvert à la médiation rédemptrice du Christ, demeure blessé par les médiations destructrices du péché qui sont dans le monde et dans sa personne même. Certes, Dieu suscite notre réponse libre à son propre amour, mais notre résistance pécheresse interfère et fait que nous laissons un champ très limité à l'action transformante de l'Esprit. La plénitude de la justification, en tant qu'illumination de la personne tout entière par la lumière et l'amour de Jésus, est une réalité eschatologique. Même incorporée au Christ, une personne demeure sous l'influence du péché (*Antropología teológica,* Rome-Madrid, 1983, p. 356-62).

Si l'on examine attentivement les textes même de Luther sur la grâce et le don de Dieu, sur le *peccatum regnatum* dans le justifié et sur le rôle de l'Esprit dans notre « vita curationis a peccato », il n'est pas douteux que cette doctrine particulière puisse contribuer de manière signifiante à l'enseignement chrétien sur la vie spirituelle.

Nous profitons de cet article pour donner ici un complément à la bibliographie sur Luther parue dans le DS, t. 9, col. 1239-43.

Sigles des périodiques : LJ = *Luther Jahrbuch.* – RHPR = *Revue d'histoire et de philosophie religieuse.* – RdE = *Revista de espiritualidad.* – ZTK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche.*

1. **Instruments de travail.** – *Martin Luther 1483-1546 : Dokumente seines Lebens und Wirkens,* éd. R. Gross, etc., Weimar, 1983 (documents des archives de la DDR). – B. Lohse, *Martin Luther, eine Einführung in sein Leben und sein Werk,* Munich, 1981 ; trad. angl. Philadelphie, 1986.

Les premiers volumes des index de la *Kritische Gesamtausgabe* (t. 1-60) ont commencé à paraître en 1986 : t. 61 (Œuvres de Luther), 62 (index des lieux), 63 (noms de personnes et citations) ; on attend 10 vol. pour les sujets.

2. **Éditions et traductions.** – *Studienausgabe,* éd. H.U. Delius, etc., 6 vol., Berlin, 1979 svv. – *Operationes in Psalmos, 1519-1521,* éd. G. Hammer et M. Biersack, 3 vol., Cologne et Vienne, 1981 svv. – *Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition...,* éd. M. Jenny, Cologne et Vienne, 1985. – *Ausgewählte Schriften,* éd. K. Bornkamm et G. Ebeling, 6 vol., Francfort, 1982. – *Die reformatorischen Grundschriften,* éd. H. Beintker, 4 vol., Munich, 1983. – *Predigten... durch das Kirchenjahr,* éd. P. Manns, 2 vol., Mayence, 1983. – *Galaterbrief-Auslegung von 1531,* trad. H. Kleinknecht, Göttingen, 1980. – *Der 51. Psalm. Ein Grundkurs des christlichen Glaubens,* trad. H. Kleinknecht, Munich, 1983.

Canti spirituali, trad. B. Scharf, Brescia, 1982. – *Lieder e prose,* éd. E. Bonfatti, Milan, 1983. – *Prediche sulla Chiesa e lo Spirito santo,* éd. G. Gandolfo, Turin, 1984. – *Prefazioni alla Bibbia,* trad. M. Vannini, Casale Monferrato, 1987. – *Scritti pastorali minori,* trad. S. Cavallotto, Naples, 1987. – *Obras,* éd. T. Egidio, Salamanque, 1977.

J.-L. Gasse, *Le traité de la Liberté du chrétien de Martin Luther. Étude comparative des deux versions, allemande et latine,* Paris, 1984. – G. Mazzetti, *Le prime edizioni di Lutero (1518-1546) nelle biblioteche italiane,* Florence, 1984. – F.M. Higman, *Les traductions françaises de Luther, 1524-1550,* dans *Palaestra typographica,* éd. J.F. Gilmont, Aubel, 1984, p. 11-56.

3. **Histoire de la recherche et interprétation.** – B. Gherardini, *Theologia crucis, L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma,* Rome, 1978. – *Luther-Bilder im 20. Jahrhundert,* éd. F. van Ingen et G. Labroisse, Amsterdam, 1984. – K.-H. zur Mühlen, *Die Erforschung des « jungen Luther » seit 1876,* LJ, t. 50, 1983, p. 48-125. – H. Schnell, *Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen,* Munich, 1983. – *Luther in der Neuzeit,* éd. B. Moeller, Gütersloh, 1983.

G. P. Wolf, *Das neuere französische Lutherbild,* Wiesbaden, 1974. – R. Peter, *La réception de Luther en France au XVI^e siècle,* RHPR, t. 63, 1983, p. 67-89. – *Lutero in Italia,* éd. L. Perrone, Casale Monferrato, 1983. – J. Goñi Gaztambide, *La Imagen de Lutero en España : su evolución histórica,* dans *Scripta Theologica,* t. 15, 1983, p. 469-528. – *Martin Luther e il Protestantesimo in Italia,* éd. A. Agnoletto, Milan, 1984.

O.H. Pesch, *Ketzerfürst und Kirchenlehrer : Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther,* Stuttgart, 1971. – G. Maron, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart,* Göttingen, 1982.

Zur Lage der Lutherforschung heute, éd. P. Manns, Wiesbaden, 1982. – R. Wohlfeil, *Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik,* Hanovre, 1982. – O.H. Pesch, *Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers « reformatorischer Wende »,* dans *Catholica,* t. 37, 1983, p. 259-87 ; t. 38, 1984, p. 66-133. – *Luther 83 : eine kritische Bilanz,* Munich, 1984. – *Annotated Bibliography of Luther Studies 1977-1983,* éd. K. Hagen et F. Posset, St. Louis, 1985. – H. Junghans, *Lutherbiographien zum 500. Geburtstag des Reformators 1983,* dans *Theologische Literaturzeitung,* t. 110, 1985, col. 401-42 ; *Aus der Ernte des Lutherjubiläums 1983,* LJ, t. 53, 1986, p. 55-138. – *Zur Bilanz des Lutherjahres,* éd. P. Manns, Stuttgart, 1986.

4. **Biographies** (classement par ordre alphabétique). – H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens,* Göttingen, 1979 ; trad. angl., Philadelphie, 1983. – M. Brecht, *Martin Luther,* 3 vol., Stuttgart, 1981-87 (ouvrage essentiel). – G. Brendler, *Martin Luther : Theologie und Revolution. Eine marxistische Darstellung,* Berlin et Cologne, 1983. – R. García Villoslada, *Martín Lutero,* 2 vol., Madrid, 1973 ; trad. ital., Milan, 1986 svv. – *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546,* éd. H. Junghans, 2 vol., Göttingen, 1983. – M. Lienhard, *Martin Luther : un temps, une vie, un message,* Paris et Genève, 1983 (très équilibré, au courant de la recherche). – W. von Loewenich, *Martin Luther : der Mann und das Werk,* Munich, 1981 ; trad. angl., Minneapolis, 1986. – *Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung,*

éd. G. Vogler, Berlin, 1983. – M. Meisner, *Martin Luther. Heiliger oder Rebell*, Lübeck, 1981. – M. Monteil, *Martin Luther : la vie, oui, la vie*, Paris, 1983. – H. A. Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1982. – J. Rogge, *Martin Luther : sein Leben, seine Zeit, seine Wirkungen*, Berlin et Gütersloh, 1982. – R. Schwarz, *Luther*, Göttingen, 1986. – J. M. Todd, *Luther, a Life*, New York, 1982. – G. Wendelborn, *Martin Luther : Leben und reformatorisches Werk*, Berlin et Cologne, 1983. – J. Wirth, *Luther. Étude d'histoire religieuse*, Genève, 1981.

Martin Luther : sein Leben in Bildern und Texten, éd. G. Bott. etc., Francfort, 1983. – P. Manns, *Martin Luther* (ill.), Fribourg-en-Brisgau, 1982 ; trad. angl., finnois, japon., etc. – M.U. Edwards, *Luther's Last Battles : Politics and Polemics, 1531-46*, Ithaca, N.Y., 1983. – H.G. Haile, *Luther, an Experiment in Biography*, New York, 1980 (sur les années 1534-46). – I. Siggins, *Luther and His Mother*, Philadelphie, 1981. – D. C. Steinmetz, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham, N.C., 1980. – J. Wicks, *Roman Reactions to Luther : the First Year, 1518*, dans *Catholic Historical Review*, t. 69, 1983, p. 521-62.

5. **Études sur la pensée de Luther** (classement par catégories, et ensuite par ordre alphabétique). – 1° *Études générales*. – U. Asendorf, *Die Theologie M. Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen, 1988. – Y. Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Paris, 1983 ; trad. ital., Brescia, 1984. – G. Ebeling, *Luther : introduction à une réflexion théologique*, Genève, 1983 (orig. allem., 1964). – W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen, 1984. – G. Heckel, *Lutherische Spiritualität*, dans *Zugänge zu Luther*, éd. H. Foerster, Erlangen, 1984, p. 55-95. – M. Lienhard, *Luther and the Beginnings of the Reformation*, dans *Christian Spirituality : the High Middle Ages and Reformation*, éd. J. Raitt, New York, 1987. – P. Manns, *Vater im Glauben. Studien zur Theologie M. Luthers*, Stuttgart, 1988. – D. Olivier, *La foi de Luther*, Paris, 1978 ; trad. allem., Stuttgart, 1983 ; trad. angl., St. Louis, 1983. – O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mayence, 1982. – A. Peters, *Die Spiritualität der lutherischen Reformation*, dans *Volkskirche. Kirche der Zukunft ?*, éd. W. Lohff et L. Mohaupt, p. 132-48 (multum in parvo !). – D.C. Steinmetz, *Luther in Context*, Bloomington, Ind., 1986.

2° *Herméneutique*. – G. Ebeling, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, ZTK, t. 75, 1978, p. 99-116 (réimpr. dans *Umgang mit Luther*, Tübingen, 1983, p. 59-81). – P. Fraenkel, *Luther et le langage de la théologie : l'Écriture, les pères, la tradition*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 119, 1987, p. 17-32. – A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, Oxford, 1985. – W. Mostert, *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther*, LJ, t. 46, 1979, p. 60-96. – D. Olivier, *Luther et le critère de la vérité de foi*, dans *Unité chrétienne*, t. 72, 1983, p. 61-79. – M. Ruokanen, *Doctrina divinitus inspirata : Martin Luther's Position in the Problem of Biblical Inspiration*, Helsinki, 1985.

3° *Dieu*. – F. Broschè, *Luther on Predestination*, Stockholm, 1978. – A. González Montes, *Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 110, 1983, p. 513-60. – R. Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Berne et Francfort, 1976. – H.L. Martensen, *La foi de Luther en la Trinité*, NRT, t. 115, 1983, p. 655-90.

4° *Christologie. Sotériologie*. – T. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, 2e éd., Einsiedeln, 1980. – A. González Montes, *La mística de Cristo en Luther*, RdE, t. 42, 1983, p. 433-58. – F. Posset, *Martin Luther's Catholic Christology*, Milwaukee, 1987. – R. Schwager, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, ZKT, t. 106, 1984, p. 27-66.

5° *Justification. Vie chrétienne*. – H. Badura, *Dasein vor Gott. Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther*, Salzbourg et Munich, 1983. – M.G. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leyde, 1977. – W. Behnk, *Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei*, Francfort, 1982. – A. Bellini, *La giustificazione per la sola fede*, dans *Communio* (éd. ital.), n. 38, 1978, p. 30-73. – M. Cassese, *L'uomo nuovo e le opere secondo Martin Lutero*, dans *Studi ecumenici*, t. 2, 1983, p. 247-76. – G. Chantraine, *Érasme et Luther : libre et serf arbitre*, Paris, 1981. – G. Ebeling, *Disputatio de homine*, 3 vol. (= *Lutherstudien*, t. 2/1-3), Tübingen, 1977 svv. – B. Hamm, *Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit*, ZTK, t. 80, 1983, p. 50-68 ; *Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre ?*, ZTK, t. 83, 1986, p. 1-38. – M.J. Harran, *Luther on Conversion : the Early Years*, Ithaca, N.Y., 1983. – G. Iammarone, *L'antropologia teologica di Lutero nei sermoni tenuti prima della controversia sulle indulgenze*, dans *Miscellanea francescana*, t. 76, 1976, p. 45-91. – D. Janz, *Luther and Late Medieval Thomism : a Study in Theological Anthropology*, Waterloo, Ont., 1983. – H. Kleinknecht, *Gemeinschaft ohne Bedingungen. Kirche und Rechtfertigung in Luthers Grosser Galaterbrief-Vorlesung von 1531*, Stuttgart, 1981. – C. Link, *Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang*, dans *Evangelische Theologie*, t. 44, 1984, p. 315-51. – J.F. McCue, *Simul iustus et peccator in Augustine, Aquinas, and Luther...*, dans *Journal of the American Academy of Religion*, t. 48, 1981, p. 81-96. – O.H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben : Luthers Frage an die Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1982. – H. Steindl, *Gott, Mensch und Gesetz : zur Unerfüllbarkeit des Gesetzes nach Luthers Grosser Galaterbriefvorlesung*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 30, 1983, p. 385-401. – J. Vercruysse, *Gesetz und Liebe. Die Struktur der Heidelberger Disputation Luthers (1518)*, LJ, t. 48, 1981, p. 7-43. – J. Wicks, *Justification and Faith in Luther's Theology*, dans *Theological Studies*, t. 44, 1983, p. 3-29 (trad. ital. *Rassegna di teologia*, t. 24, 1983, p. 110-25, 219-37) ; *Fides sacramenti – Fides specialis : Luther's Development in 1518*, dans *Gregorianum*, t. 65, 1984, p. 53-87.

6° *Sacrements*. – W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Francfort, 1977. – U. Stock, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*, Leyde, 1982.

O. Jordahn, *Martin Luthers Kritik an der Messliturgie seiner Zeit*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 26, 1984, p. 1-17. – R. Padberg, *Luther und der Canon Missae*, dans *Catholica*, t. 37, 1983, p. 288-305.

G. Hahn, *Evangelium als literarische Anweisung : zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes*, Munich et Zurich, 1981. – P. Veit, *Luther et le chant : étude critique thématique et sémantique des cantiques du Réformateur (1524-1545)*, 2 vol., Paris, 1981 (tr. allem. partielle, *Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers*, Stuttgart, 1986).

7° *Ecclésiologie. Ministères*. – A. Greiner, *L'ecclésiologie de Martin Luther*, Paris, 1977. – *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero*, éd. A. González Montes, Salamanque, 1984.

H.-J. Prien, *Grundgedanken der Ekklesiologie beim jungen Luther*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 76, 1985, p. 96-119. – C.A. Aurelius, *Verborgene Kirche : Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519-1521*, Hanovre, 1983. – S. Cavallotto, *Il « credo ecclesiam » dalla professione di fede di Lutero (1527/28) agli Articoli di Schwabach*, dans *Asprenas*, t. 30, 1983, p. 383-415. – G. Galeota et A. Mancia, *Dall'unità nucleare della Chiesa alla « cristianità santa » : la Chiesa locale in Lutero*, dans *Studi ecumenici*, t. 5, 1987, p. 325-71. – S. Hendrix, *Luther and the Papacy : Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphie, 1981.

R. Arnau-García, *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, Valence, 1983. – G. Haendler, *Amt und Gemeinde bei Luther...*, Stuttgart, 1979 (trad. angl., Philadelphie, 1981).

8° *Vie chrétienne et monde*. – A. Bellini, *Chiesa e mondo in Lutero : la dottrina dei due regni*, dans *Martin Lutero*, éd. M. Marcocchi, Milan, 1984, p. 48-160. – W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton, Sussex, et Totawa, N.J., 1984. – G. Ebeling, *Theologisches Verantworten des Politischen : Luthers Unterrichtung der Gewissen heute bedacht*, dans *Umgang mit Luther*, Tübingen, 1983, p. 164-201. – H.-J. Gänssler, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsge-*

schichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente, Wiesbaden, 1983. – *Luther und die politische Welt,* éd. E. Iserloh et G. Müller, Stuttgart, 1984. – E. Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände,* Göttingen, 1977. – M. Lienhard, *Luther et les droits de l'homme,* RHPR, t. 54, 1974, 15-29.

O. Bayer, *Natur und Institution. Eine Besinnung auf Luthers Dreiständelehre,* ZTK, t. 81, 1984, p. 352-82. – G. Marucci, *Matrimonio e divorzio nella teologia di Martin Lutero,* dans *Ecclesiae sacramentum* (Festschrift A. Marranzini), éd. G. Lorizio et V. Scippa, Naples, 1986, p. 37-60. – H.-M. Stamm, *Luthers Stellung zum Ordensleben,* Wiesbaden, 1980.

9° *Thèmes divers.* – J. Happee, *Mediteren mit Luther : de weg van meditatie en gebed,* Deventer, 1983. – M.E. Lehmann, *Luther and Prayer,* Milwaukee, 1985. – M. Nicol, *Meditation bei Luther,* Göttingen, 1983.

J. Forsberg, *Das Abrahamsbild in der Theologie Luthers. Pater fidei sanctissimus,* Stuttgart, 1985. – P. Manns, *Luther und die Heiligen,* dans *Reformatio ecclesiae* (Festschrift E. Iserloh), éd. R. Bäumer, Paderborn, 1980, p. 535-80. – P.N. Brooks, *A Lily Ungilded? Martin Luther, the Virgin Mary and the Saints,* dans *Journal of Religious History,* t. 13, 1984, p. 136-49. – B. Gherardini, *Lutero – Maria : Pro o contro ?,* Pise, 1985. – T. Egido, *Los demonios de Lutero y su tiempo,* RdE, t. 44, 1985, p. 271-99.

W. Bienert, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch,* Francfort, 1982. – *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden : Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung,* Neukirchen-Vluyn, 1985.

H.U. Delius, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung,* Berlin, 1984. – R. Staats, *Augustins « De spiritu et littera » in Luthers reformatorischer Erkenntnis,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. 98, 1987, p. 28-47. – H. Junghans, *Luther und die Humanisten,* Göttingen, 1985. – R. Malter, *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik,* Bonn, 1980. – H. Bluhm, *Luther Translator of Paul : Studies in Romans and Galatians,* Francfort/M., 1984.

6. **Recueils et colloques,** *surtout autour de 1983.* – G. Alberigo, etc., *Lutero nel suo e nel nostro tempo,* Turin, 1983. – H.F. Geisser, etc., *Weder Ketzer noch Heiliger : Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog,* Ratisbonne, 1982. – *Martin Lutero, Atti del convegno internazionale del quinto centenario...,* Rome, 1984. – *Martin Lutero (1483-1983),* éd. D. Koniecki et J.M. Almarza-Meñica, Salamanque, 1984. – *Martin Luther and the Modern Mind : Freedom, Conscience, Toleration, Rights,* New York et Toronto, 1985. – *Martin Luther : eine Spiritualität und ihre Folgen,* éd. H. Bungert, Ratisbonne, 1983. – *Martin Luther in ökumenischer Reflexion,* Varsovie, 1984. – *Martin Luther : Probleme seiner Zeit,* éd. V. Press, Stuttgart, 1986. – *The Martin Luther Quincentennial,* éd. G. Dünnhaupt, Detroit, 1985. – *Martin Luther « Reformator und Vater im Glauben »,* éd. P. Manns, Stuttgart, 1985. – *Luther and Learning,* éd. M. J. Harran, Selinsgrove, Pa., 1985. – *Luther aujourd'hui...,* éd. H.R. Boudin et A. Houssiau, Louvain-la-Neuve, 1983. – *Luther en son temps 1483-1546,* éd. L. Peronnet, Montpellier, 1985. – *Luther et la réforme allemande dans une perspective œcuménique,* Chambésy-Genève (Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique), 1983. – *Lutheriana,* éd. G. Hammer et K.-H. zur Mühlen, Cologne, 1984. – *Ökumenische Erschliessung Martin Luthers,* éd. P. Manns et H. Meyer, Paderborn et Francfort, 1983 ; éd. angl. *Luther's Ecumenical Significance,* Philadelphie et New York, 1984. – *Seven-headed Luther,* éd. P.N. Brooks, Oxford, 1983. – *Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther Forschung,* éd. T. Mannermaa, etc., Helsinki, 1987.

Jared WICKS.

SINGLIN (ANTOINE), prêtre, 1607 ?-1664. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *L'« âme » de Port-Royal.*

1. VIE. – Né (en 1607 ?) à Paris (il est baptisé le 15 octobre) d'un père qui aurait été marchand de vin et d'une mère qui sera économe générale de la Pitié (J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal,* Cologne, 1752, t. 4, p. 161), Antoine Singlin est d'abord apprenti jusqu'à 22 ans. La rencontre de Vincent de Paul transforme son existence ; à son instigation, il fait des études tardives (il ne sera jamais « fort habile dans la langue latine », dit Goujet dans sa « Vie de M. Singlin » à la tête des *Instructions chrétiennes* attribuées à Singlin, 1736 ; sur ce texte, voir Cl.-P. Goujet, *Mémoires historiques et littéraires,* La Haye, 1767, p. 156), et il se voit confier la « conduite spirituelle » des pauvres de la Pitié (P.-Th. Du Fossé, *Mémoires,* éd. Genève, 1976, t. 1, p. 60). Cette charge ne le satisfait guère. Il reçoit la prêtrise le Samedi-Saint 26 mars 1633, avant de connaître (vers 1634) Saint-Cyran l'Ancien (DS, t. 14, col. 140-50) qui lui confie l'éducation de quelques enfants, puis vers 1636-1637, les fonctions de confesseur de quelques religieuses de Port-Royal ; peu à peu, Singlin joue un rôle de directeur pour les premiers solitaires (qu'il sait à l'occasion reprendre avec sévérité, cf. ses lettres).

Il perd sa mère en 1642 ; plutôt qu'à Port-Royal, elle préfère « être enterrée dans la maison des pauvres », à la Pitié (*Lettres* de la M. Agnès, t. 1, Paris, 1858, p. 104 ; lettres de Singlin, Bibl. Soc. Port-Royal, ms PR 149, lettre 12, p. 65, du 7 oct. 1642, et suivantes). – Sur ces premières années, L. Cognet, *La Jeunesse d'A.S.,* dans *Bulletin de la Société des Amis de Port-Royal,* 1953, p. 3-23.

Singlin ne quittera plus Port-Royal (il a donné des « instructions » durant vingt-huit ans, *Lettres* de la M. Agnès, t. 2, p. 153, soit de 1636 à 1664). Il y est nommé directeur des religieuses par l'archevêque Gondi, puis, par Retz et ses grands-vicaires, supérieur des deux maisons dont il fera la visite avec des pouvoirs de vicaire général (cf. son commentaire sur cette charge dans Lettres, PR 149, p. 667, lettre 100 bis, du 5 nov. 1656 : il y a alors « vingt ans qu'[il] rend quelque service » au monastère, p. 668). Il est aussi directeur des visitandines de Poitiers.

L'audience de Singlin s'étend dans le monde. Il conseille ou dirige, directement ou par l'intermédiaire des religieuses et des Messieurs, les ducs et duchesses de Luynes, Blaise Pascal (« au moins en partie », Goujet, *Vie,* p. XXXVII ; cf. *Pensées,* éd. Ph. Sellier, 1976, fr. 756, p. 452), Dugué de Bagnols, N. Richer, Pontchâteau, Gondrin archevêque de Sens, les ducs de Schomberg et de Liancourt, Chavigny, M^me^ de Longueville (c'est pour elle et pour son fils que Singlin est à l'origine du *Traité de la Comédie* de P. Nicole), la princesse de Guéménée ; cet aspect de ses fonctions lui est particulièrement pénible, comme le montrent ses lettres (en particulier à propos de M^me^ de Guéménée).

Il est spectateur, acteur angoissé et parfois victime des conflits de l'époque ; ses succès comme prédicateur soulèvent la jalousie et il est pendant un temps interdit de prédication (panégyrique de saint Augustin aux vêpres du 28 août 1649 ; interdiction du 22 septembre ; levée de l'interdit au 1^er^ janvier 1650 ; cf. L. Cognet, *A.S. prédicateur : l'affaire de l'interdit,* dans *Chroniques de Port-Royal,* n. 15-16, 1966, p. 16-26 ; Singlin sera attaqué dans *Le Triomphe de la Vérité catholique* ; détails dans G. Hermant, *Mémoires,* 6 vol. Paris, 1905-1910). Il doit sortir de Port-Royal pendant les troubles (il se fait appeler M. de Montigny), mais il ne cesse « de conduire les religieuses en secret » (Goujet, *Vie,* p. XLVI). Il est pourtant ennemi des dis-

putes et de tout ce qui s'oppose à « l'état véritable d'un pauvre » (comme les constructions à Vaumurier, Lettres, PR 149, p. 334, de 1651 à la M. Marie des Anges Suyreau, et p. 673 ; ou comme le « commerce avec le monde » en général). Il supporte très mal les dissensions de Port-Royal ; en particulier lors de la tentative d'accommodement de M. de Comminges : « On ne s'abaissait pas assez, on parlait trop fermement, on se découvrait trop », et M. Guillebert « se trouva du même avis que lui » ; c'est la tendance de Barcos qui s'exprime là, Barcos pour les lumières duquel Singlin avait une déférence « extraordinaire » (Hermant, *Mémoires,* t. 6, p. 122 ; J. Mesnard, *Martin de Barcos et les disputes internes de P.-R.,* dans *Chroniques de P.-R.,* 1977-1978-1979, n. 26-28, p. 73 svv). Il est épuisé (Fontaine parle d'une « véritable agonie ») par les conflits relatifs à la signature (il veut une signature « par pure obéissance » ; Goujet parle de Singlin « ennemi des disputes, et qui d'ailleurs avait peu étudié ce qui faisait le fond de la contestation... », *Vie,* p. LXXV).

Il meurt le 17 avril 1664 (détails dans les *Lettres* de la M. Agnès, t. 2, p. 153) ; il est enterré à Port-Royal de Paris « dans le préau » et son cœur est porté aux Champs (N. Fontaine, *Mémoires,* t. 2, Utrecht, 1736, p. 296-98). Sacy, qu'il avait formé, lui succède dans ses fonctions.

Ce simple récit permet de comprendre que Singlin s'est non seulement trouvé au cœur du premier Port-Royal, mais que, par les fonctions qu'il y a exercées auprès des religieuses et des solitaires, il en a été l'âme, contribuant puissamment à définir la spiritualité et la dévotion du mouvement. Il reste pourtant, des principaux personnages de Port-Royal, un des plus difficiles à connaître.

2. Œuvres. – Singlin a peu écrit et n'a rien publié. Une mise au point s'impose à propos de ses écrits posthumes. On lui attribue un ouvrage publié en 1671 par Port-Royal, les *Instructions chrétiennes sur les mystères de Notre Seigneur Jésus-Christ et sur les principales festes de l'année. Première partie. Contenant les Instructions sur tous les mystères et sur les évangiles et les épîtres de tous les dimanches* (Paris, V^ve^ Ch. Savreux, 2 vol. in-8°) et les *Instructions... Seconde partie. Contenant les Instructions sur toutes les festes de la Vierge et des principaux d'entre les saints* (Paris, V^ve^ Ch. Savreux, 1671, 3 vol. in-8°).

Les approbations épiscopales sont de Gondrin, archevêque de Sens, Pavillon, évêque d'Alet, H. Arnauld, évêque d'Angers, Buzenval, évêque de Beauvais, et de l'évêque d'Aulonne ; celles des docteurs de la Faculté de Paris sont signées par Le Vaillant, Grenet, Chassebras, Marlin, T. Fortin, T. Roulland, tous docteurs proches de Port-Royal. Le privilège (du 10 décembre 1670) est pour le « sieur Bourdoüin, docteur en théologie ».

Ces *Instructions* sont plusieurs fois rééditées jusqu'en 1691 ; elles paraissent à nouveau en 1736 sous le titre suivant : *Instructions chrétiennes sur les mystères de N.-S. J.-C. et sur les principales fêtes, où sont expliqués les évangiles et épîtres des dimanches de l'année, par M. de S-G (sic). Nouvelle édition ...augmentée de la vie de l'auteur...* (Paris, Rollin, 1736, 12 vol. in-12°, et 6 vol. in-12°). La « vie » est attribuée à Goujet. Autre éd. à Avignon en 1744. Pour l'édition de 1736, le privilège concerne les *Instructions* données « par le Sieur S^ooo^ » (9 avril 1735).

Les *Instructions* sont un recueil de sermons en forme expliquant les épîtres et les évangiles (« ce sont les Saints Pères qui parlent partout dans cet ouvrage », principe d'explication tridentin exploité par Sacy et tout Port-Royal). Ce livre, « avantageux à ceux qui dispensent la parole de Dieu, ne l'est pas moins à tous les fidèles » ; l'ouvrage porte là encore la marque de Port-Royal en ce qu'il prétend à la fois former les clercs chargés de l'explication de l'Écriture et s'adresser aux laïcs eux-mêmes, et en ce qu'il se donne comme un volume d'« instructions », ce qui est une application française (avec un fort aspect intellectualiste) de la volonté tridentine d'explication pour les laïcs. Comme tous les sermons imprimés, il pose la difficile question de la légitimité du genre (ces *Instructions* « peuvent tenir lieu de sermons » : quelle est la légitimité de ce passage de l'oral à l'écrit imprimé ?).

Ce qu'on sait de la composition et de la publication des *Instructions* ne semble pas permettre d'y retrouver Singlin, et ces écrits ne peuvent guère être considérés comme l'expression de sa pensée. Déjà l'« avertissement » de 1671 donne l'ouvrage comme le fruit du travail d'un groupe de plusieurs personnes (ce sont « plusieurs traités » qui sont à l'origine du livre ; « on s'est servi pour cela du travail de quelques personnes qui avaient lu l'Écriture et les principaux d'entre les docteurs » ; « on a mis ensemble quelques instructions qui se sont trouvées faites, auxquelles on en a ajouté beaucoup de nouvelles »). Si l'ouvrage était de Singlin, les éditeurs le lui auraient rendu (on peut de ce point de vue comparer cet « avertissement » avec l'« avis au lecteur » placé en tête des *Considérations sur les dimanches et les fêtes* publiées l'année précédente, en 1670, et rendues à Saint-Cyran).

Les indications fournies par les mémorialistes du 18^e^ siècle (notamment par Fontaine et Besoigne) confirment ces remarques. C'est à propos de l'humilité intellectuelle de Singlin, mais aussi de son talent oratoire, que Fontaine rapporte les indications suivantes (*Mémoires,* 1736, t. 1, p. 326) : Arnauld et Sacy (et Saint-Cyran l'Ancien avant eux) « pour l'ordinaire dressaient en secret les sermons que M. S. faisait » ; Singlin disait « en gros » à Sacy le point sur lequel il devait prêcher et sur quel endroit de l'évangile du jour il voulait s'étendre. « M. de Sacy ayant bien pris ses vues et ses idées tournait cela ensuite à sa manière, et il mettait la liaison et l'ordre qu'il fallait. Ainsi quelque invisible que fût M. de Sacy et quelque silence qu'il gardât, on peut dire qu'il ne laissait pas de prêcher par la bouche de M. S. ». Si Singlin attribuait tout à Sacy, « M. de Sacy au contraire attribuait tout à M. S., le regardant comme un homme plein de Dieu, qui par le feu brûlant dont il était rempli rendait vivant ce qui hors de sa bouche n'aurait eu aucune vie ». Besoigne est encore plus explicite (*Histoire de l'abbaye...,* t. 4, p. 174) : « Ce n'est pas proprement M. S. qu'on a imprimé, quoique le frontispice le dise ; c'est un abrégé qu'on a prétendu faire des Instructions de M. S., en sorte que ce ne sont plus les phrases et les paroles de M. S. ; peut-être même ne sont-ce pas toujours ses vrais sentiments et ses vrais principes, mais ceux de l'abréviateur » (cf. encore Goujet, *Vie,* p. XXII). Enfin on a sur le sujet le témoignage indirect de Singlin lui-même, qui écrit : « Quand Dieu me fait entrer dans les choses par sentiment, et le voyant et le jugeant propre et proportionné à ceux à qui j'ai à parler, il me suffit de les dire ou entendre une fois ou deux au plus » (PR 149, lettre 15, p. 80).

Restent alors, pour connaître un peu Singlin, les rares « écrits édifiants » reproduits dans les *Mémoires* de Fontaine (éd. 1736, t. 2, p. 264-65 et 274-82) et les lettres, dans la copie de la Bibliothèque de la Société de Port-Royal (ms PR 149 : « Lettres de Monsieur Antoine Singlin, confesseur et supérieur des religieuses de P.-R. ; décédé le jeudi 17 avril 1664 à l'âge de

57 ans ») ; de nombreuses autres lettres restent dispersées. On ajoutera à ces textes les correspondances des religieuses (M. Marie-Angélique, M. Agnès) et, bien sûr, le premier tome des *Mémoires* de Fontaine, où Singlin joue un rôle spirituel de premier plan.

3. L'« ÂME DE PORT-ROYAL. – Singlin est d'abord l'héritier direct de Saint-Cyran l'Ancien tôt disparu ; il reste jusqu'à la fin proche de Barcos, chez qui un de ses frères est moine ; il choisit Manguelen, qui meurt jeune ; il forme Sacy, qui lui succède après sa mort (« ma consolation est que Dieu vous forme un prêtre qui pourra avec le temps rendre grand service à votre maison », lettre du 18 décembre 1649 à la M. Marie-Angélique, lettre 52, p. 266 ; Sacy a reçu la prêtrise aux Quatre-Temps de l'Avent 1649). Singlin donne ainsi leur place aux maîtres de Port-Royal. Saint-Cyran l'Ancien, Barcos, Guillebert, Lancelot (après 1668 surtout), Manguelen, Sacy, Fontaine, sont les membres d'une lignée dont il est le guide jusqu'en 1664. Il y a là comme une famille spirituelle formée par l'École française, à côté de la famille plus intellectuelle et plus spéculative, plus procédurière aussi, qu'incarne le Port-Royal d'Arnauld, de P. Nicole, de la M. Angélique de Saint-Jean.

Singlin est d'abord un grand prédicateur, que l'époque a parfois rapproché de Toussaint Desmares. Il avait « un don tout à fait surnaturel pour la prédication », comme le rappelle Du Fossé à partir d'exemples célèbres (*Mémoires,* éd. 1976, t. 1, p. 175, 177). Pourtant, outre la peine qu'il éprouvait parfois à reprendre des sermons composés par d'autres, il n'avait qu'une éloquence « brute », sans la « pureté du langage » (Du Fossé, t. 1, p. 174), héritage de la médiocrité de ses études ; les mémorialistes sont unanimes pour souligner cette « impuissance extérieure » qu'il reconnaît lui-même (« impeditioris et tardioris linguae sum », Fontaine, *op. cit.,* t. 1, p. 320, 323). C'est pourtant avec ces études insuffisantes, avec ces moyens intellectuels médiocres que Singlin attire la foule des pénitents par « la force de ses prédications », par leur lumière et leur onction ; il avait « une telle ouverture pour embrasser toutes les vérités que M. de Saint-Cyran était surpris lui-même de voir de quelle manière il y entrait » (*ibid.,* t. 1, p. 51), en prêchant « la pureté du cœur », « le retranchement des passions » et « l'exercice des vertus ». La M. Marie-Angélique dira qu'« il pensait comme un Père de l'Église et s'exprimait comme un courtaud de boutique » (cité par L. Cognet, dans *Chroniques de P.-R.,* n. 15-16, 1966, p. 16). Avec T. Desmares et N. Le Tourneux, Singlin est ainsi l'un des représentants de la prédication à Port-Royal, comme en témoignent les lettres de la M. Agnès.

Comme confesseur et comme directeur, il semble avoir possédé à un degré éminent le don de la conduite des âmes, domaine secret et mal connu. « Cet homme qui était le premier dans Port-Royal » (Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 242) se définit d'abord par une « humble, mais sage et savante simplicité » (p. 322), dont on pourra avoir une idée à la lecture, dans les *Mémoires* de Fontaine, des deux ensembles : ses entretiens avec Saint-Cyran l'Ancien (p. 203-29) et avec A. Le Maistre (p. 245-59). Dans le premier, on assiste comme à la définition du directeur et du prédicateur ; dans le second, c'est le directeur qui est à l'œuvre. Mais le recueil des Lettres (PR 149) est aussi très instructif.

Ce directeur a, pour Manguelen qu'il considérait comme son successeur, défini les critères solides permettant d'évaluer les pénitents ; il faut considérer « s'ils ont l'esprit léger et changeant... ; s'ils ont l'esprit suffisant et attaché à soi-même... ; s'ils sont partagés, et non déterminés à chercher Dieu entièrement et sans réserve » (Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 280). La continuité, l'unité et la persévérance dans la « conversion » sont pour lui au cœur des débuts de la pénitence.

Les âmes, Singlin les considère « toutes comme autant d'Eucharisties » en ce qu'elles sont à transformer en Jésus Christ (PR 149, lettre 3, p. 14) ; mais l'action du confesseur et du directeur, si importante (« Il est certain que le confesseur doit faire plus pour l'âme pénitente qu'elle-même », lettre 2, p. 10), ne se fait pas autrement que par une sorte d'infusion réciproque : « Je n'eux jamais de dessein de prendre puissance sur personne, ni pensée d'agir par autorité, n'étant pas la manière de conduire les âmes dans la Loi nouvelle » (lettre 4, p. 23 : très belle lettre sur les relations réciproques du directeur et du dirigé ; plusieurs des premières lettres conservées définissent le directeur lui-même, p. 30-33 par ex.).

La direction de Singlin n'en est pas moins ferme et sévère. L'extrême sévérité se manifeste presque partout : à propos d'une religieuse « qui se joue de Dieu et de ses grâces et de ses miséricordes » (lettre 20, p. 98, 105 svv), à propos de trois sermons « qui ont donné de l'effroi à quelques-uns, et qui m'en devraient donner à plus que personne » (lettre 37, p. 203), dans les consignes à la sœur Le Féron (lettre 60, p. 301) et même dans ses observations à la M. Marie-Angélique ou à la M. Agnès ; mais elle éclate dans ce qu'il dit des personnes du monde auxquelles il faut « accommoder l'évangile » (lettre 23, p. 136, de [1644]) ; il déplore « toutes ces tolérances, condescendances et indulgences » (p. 138), cette « fausse compassion, tendresse et pitié » (p. 156), en particulier sur le sujet de M^me^ de Guéménée : il souligne « combien il [est] difficile de servir les grands » (p. 195) ; il revient souvent sur cette « peine que je ressens en la conduite des personnes de dehors » (p. 136) ; ainsi s'explique son hostilité aux « grandes villes » (lettre 38, p. 210, p. 225, *passim*). Cela ne l'empêche pas de rappeler qu'il doit être à tous, à l'image de Saint-Cyran l'Ancien : « C'est un de mes plus grands soins à ne manquer pas en ce point », « omnibus omnia factus sum » (p. 272), et la lettre 70 (p. 353, « à une personne du monde ») est un autre court traité des relations entre directeur et dirigé.

Les lettres montrent aussi que la direction de Singlin est adaptée aux destinataires. D'inspiration le plus souvent moraliste, ces lettres sont beaucoup plus spirituelles avec la M. Agnès (par ex. lettre 47, p. 245, en 1649), avec la M. Marie-Angélique (lettre 63, p. 317 : « Toute votre dévotion doit être dans cette dépendance de Dieu sans rien désirer, vous laissant dans la conduite de Dieu », dans « un état d'assujettissement, soumission et dépendance »). Ailleurs, il recommande une oraison de présence et d'affection (un « silence intérieur », le « seul regard où vous êtes en la présence de Dieu », lettre 92, p. 467-68) ; en [1658] encore, il conseille à une religieuse de se « conformer à J.-C. anéanti, humilié, prenant la forme d'un esclave et d'un pécheur venant au monde » (lettre 105, p. 552). Mais de telles lettres sont peu nombreuses parmi celles qui ont été conservées.

Dans l'entretien qu'il a avec A. Le Maistre son dirigé, Singlin donne la mesure de sa direction pour les « choses essentielles qui regardaient la conscience » (Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 247). C'est là qu'apparaît le spirituel, dans l'exigence d'un « ordre de vie toujours uniforme » (p. 249), et dans les réserves à l'égard de l'extraordinaire et des divers risques de dissipation ; dans ce qu'il dit de la réception de l'Eucharistie (« Quoi qu'une personne me dit qu'elle se sent tentée, et même avec sécheresse et quelque affaiblissement, il ne faut pas pour cela seul qu'elle se sépare de la communion en un jour considérable auquel elle aurait dû communier », p. 255), de l'importance de l'oraison (à propos de la récitation commune de l'office par les Messieurs – préoccupation capitale qui sera celle de tout Port-Royal : quel type de culte le laïc doit-il rendre à Dieu, et le laïc doit-il laisser au seul clerc la récitation de l'office ?) ; enfin dans ce qu'il dit des valeurs de la retraite, du silence et de la solitude. C'est dans cet esprit qu'il répond aux réserves de M^me^ de Longueville, qui juge méthodique et desséchante l'oraison mentale. « La méditation précède la prière, comme la lecture précède la méditation, et par cette dernière [*l'Échelle du Cloître*] n'entend point une action de l'entendement et de l'imagination faite avec méthode et sur certains points, comme on la pratique aujourd'hui, mais simplement une réflexion et une attention sérieuse à ce qu'on a lu, voulant qu'après qu'on a lu l'Écriture, on la considère pour tâcher de la rendre utile en la comprenant et en nourrissant son cœur » (Fontaine, *Mémoires,* t. 2, p. 241-42). Singlin se range ainsi aux côtés des adversaires de l'oraison appuyée sur les pensées, une fois encore avec son ami et maître Barcos ; peut-être cette hostilité aux « règles » et aux « méthodes » est-elle un des éléments premiers du conflit qui va partager Port-Royal sur le sujet du rôle des pensées dans l'oraison (P. Nicole, *Traité de l'Oraison,* 1679).

Mais Singlin sait mieux que quiconque les limites de son action : « Il est plus pénible de parler aux âmes en particulier qu'en prêchant » (Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 224), et il expose longuement à Saint-Cyran ses incertitudes, ses hésitations, « ses scrupules » et ses « angoisses » (p. 241) ; il est « étrangement agité de ces tempêtes d'esprit qui sont propres aux pasteurs de l'âme » (p. 204) et il a peine à surmonter ces « dégoûts ». Sans cesse il cherche à se dégager de ses fonctions. Ainsi, à la sortie de prison de Saint-Cyran l'Ancien puis à sa mort (1643), seul Barcos obtient de lui qu'il reste « chargé du double poids de la direction particulière et de l'instruction publique » (Goujet, *Vie,* p. XVIII). Il aurait voulu se retirer dans une chartreuse (il témoigne à Séricourt, « mais très fort, que s'il n'était point dans les engagements où il était, il ferait ce que je pensais à faire », Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 267), dans « un lieu où je n'aie charge de personne » (PR 149, lettre 20, p. 110). Les conflits renforcent cette aspiration : « Cela me fait gémir devant Dieu, me rend la vie ennuyeuse et me fait désirer de m'éloigner loin de tout ceci pour n'en entendre plus [*parler*], et pour gémir en secret les fautes que j'ai commises et celles de nos amis » (à Arnauld, cité dans Hermant, *Mémoires,* t. 6, p. 457). Il exprime très souvent ce désir de retraite (en 1654, à M. Marie-Angélique, lettre 96, p. 493, et plus fortement encore à la M. Marie des Anges, lettre 97, p. 498). Il réussit pourtant admirablement dans ces fonctions redoutables ; il pourra rappeler à la M. Agnès que Jacqueline Pascal avait « beaucoup de confiance en moi » (PR 149, lettre 111, p. 585) ; la même Mère écrit : « Vous savez que c'est à lui qu'on dit ses plus secrètes pensées » (*Lettres* de la M. Agnès, t. 1, p. 259) ; il exerce une forte influence sur la M. Marie-Angélique : il « a un pouvoir admirable de la mettre en repos » (p. 324).

Plus qu'aucun des Messieurs, Singlin est au point de rencontre de la spiritualité, de la morale et de la vie quotidienne de Port-Royal ; c'est ce qui explique les « tempêtes d'esprit » que connaît ce praticien. Chargé de lui-même (« il faisait plus qu'il ne conseillait aux autres », Fontaine, *Mémoires,* t. 1, p. 244), supérieur des deux monastères (« mon centre est de n'avoir qu'à parler à Dieu de mes besoins et de ceux des autres », PR 149, lettre 28, p. 162), directeur et conseiller au fort des persécutions, il joue un rôle essentiel souvent insoupçonné. Il est réservé sur l'écrit et il ne publie rien ; il peut demander à une correspondante ; « J'ai déchiré vos lettres, faites-en autant des miennes » (PR 149, p. 492) ; c'est qu'il connaît les valeurs du silence intérieur (PR 149, lettres 90 et 92 de 1654, p. 449 svv, sur la voie étroite et le silence). Ce n'est pas un paradoxe que d'appliquer spécialement à ce prédicateur et à ce directeur le jugement que Fontaine porte sur Port-Royal : « Le silence de ces personnes a été plus efficace que toutes les paroles » (*Mémoires,* t. 1, p. 354).

Outre les ouvrages et écrits signalés dans le corps de l'article, on pourra voir DTC, t. 14/2, 1941, col. 2164-65 (bibliographie) et les tables. Sainte-Beuve parle souvent de Singlin dans son *Port-Royal* (livre 2 : « Le Port-Royal de M. de Saint-Cyran »).

DS, t. 3, col. 1131, 1751, 1848 ; t. 5, col. 288, 291, 673-77 *passim,* 944 ; t. 7, col. 65, 524 ; t. 8, col. 112 ; t. 9, col. 569, 685 ; t. 11, col. 311 ; t. 12, col. 1931-52 (art. Port-Royal, *passim*).

Bernard Chédozeau.

SINISCALCHI (Liborio), jésuite, 1674-1742. – Né en 1674 à Naples dans une famille de rang social élevé, L. Siniscalchi fit ses études dans les collèges de la Compagnie de Jésus et y entra le 1^er^ juin 1689, n'ayant pas encore 15 ans. Après les études de philosophie et de théologie, il fut destiné à la prédication, dans laquelle il se distingua par son zèle à répandre la parole de Dieu. Il exerça son ministère sacerdotal à Naples durant une grande partie de sa vie, conseiller apprécié par tous, nobles et plébéiens, riches et pauvres, et directeur spirituel dans les principaux monastères de la cité. Il mourut à Naples le 29 août 1742.

Les œuvres de Siniscalchi sont le fidèle portrait de sa personnalité, riche de savoir et de vertu, infatigable pour propager la gloire de Dieu et pour le bien des âmes. Les nombreuses éditions de ses écrits attestent leur succès. L'auteur savait faire goûter les vérités de la foi, les présentant dans un style alerte et une onction spirituelle, les illustrant de nombreux exemples de la vie des saints et de l'histoire ; il enrichit ses ouvrages de pratiques et de prières.

Il cuore tra le fiamme dello Spirito Santo, exercices de piété pour la neuvaine de la Pentecôte (Naples, 1731 ; une dizaine d'éd. jusqu'en 1887 ; trad. française, 1890). – *Il giorno sanctificato,* pratiques spirituelles pour sanctifier les actions de la journée, les divers temps de l'année et les fêtes principales de Marie (Naples, 1732 ; une dizaine d'éd. jusqu'en 1863 ; trad. en latin, 1739, 1743). – *Il martirio del Cuore di Maria Addolorata,* considérations, colloques, aspirations, exemples et pratiques dévotes sur les Douleurs de la Vierge, pour tous les samedis de l'année (Naples, 1735 ; Venise, 5 éd. de 1746 à 1807 ; puis sous le titre *Il Cuore tra-*

fitto di Maria Addolorata, Naples, 5 éd. de 1830 à 1869 ; trad. polonaise par J. Sadowski, Lwow, 1759).

Iddio del cuore, Gesù Bambino, conférences pour la neuvaine et l'octave de Noël : 2 vol. dont le premier s'intitule *L'amor dei cuori, Gesù Bambino,* considérations, colloques, aspirations, exemples, pratiques et leçons, pour la neuvaine et l'octave de la Nativité (Naples, 1737 ; 6 éd. à Naples et Venise, de 1743 à 1847 ; trad. franç. 1897). – *La scienza della salute eterna,* d'après les *Exercices* de saint Ignace (Naples, 1740 ; 15 autres éd. dans diverses villes de 1746 à 1853 ; trad. allemande, 1753, 1758 ; anglaise, 4 éd. de 1849 à 1877) ; l'ouvrage offre de brèves méditations en 3 points et un colloque. – *Settimana eucaristica,* pratiques en l'honneur du Saint-Sacrement pour l'octave de la Fête-Dieu (Naples, 1741 ; nombreuses éd. jusqu'en 1859 ; trad. allemande, 4 éd. de 1752 à 1841) ; l'ouvrage comporte trois parties : 1) deux méditations pour chaque jour ; 2) les pratiques ; 3) douze leçons sur l'Eucharistie.

Il cuore tra le fiamme dello Spirito Santo est divisé en trois parties : après des considérations, prières, pratiques et exemples pour tous les jours de la neuvaine et la fête de la Pentecôte, viennent des instructions sur le Saint Esprit et enfin une partie destinée aux prêtres, ministres de l'Esprit Saint, dispensateurs de ses grâces.

Le premier prédicateur de l'Esprit Saint est Jésus Christ ; il le met en lumière, demeurant lui-même dans l'ombre. Les Pères de l'Église, surtout Athanase et Basile, illustrent la doctrine de l'Esprit Saint ; mais Augustin confesse qu'on n'a presque rien dit sur le Saint Esprit. Les grands théologiens, de Thomas d'Aquin à Suarez, et les manuels de théologie décrivent l'action de la grâce en associant le Saint Esprit aux grandes œuvres divines mais sans mettre assez en lumière sa réalité et son action propre. Jusqu'à ces derniers temps, le Saint Esprit était le « Divin Inconnu ».

Siniscalchi développe tout cela en de courts et incisifs exposés. Son ouvrage est un vrai joyau par le souffle mystique qu'il inspire. Délaissant la forme scolastique et sans recherche de style, il s'adresse à tout fidèle, même peu instruit. Le Saint Esprit est l'Amour du Père et du Fils, il a mission de sanctifier le monde créé par le Père et sauvé par le Fils. Le traité montre aussi le Saint Esprit dans la vie trinitaire, dans le don continuel de Lui-même pour sanctifier l'homme racheté, depuis le début de la foi jusqu'à l'achèvement du Salut. Chaque chapitre s'appuie sur des passages bibliques, offre des réflexions pénétrantes des Pères, puis des prières, pratiques, oraisons jaculatoires, exemples, pour aider le chrétien à s'ouvrir à l'action du Saint Esprit, dans la prière et l'humble offrande de soi en vue de la sanctification.

Pour prouver que l'action de l'Esprit Saint est nécessaire pour le salut, l'auteur a recours à la comparaison du vent qui pousse le navire. Comme le navire, même s'il est bien équipé, ne peut fendre l'eau sans le vent, ainsi l'homme, racheté par le Christ, ne peut se sauver sans le souffle de l'Esprit Saint, qui illumine l'intelligence, enflamme le cœur et le meut par sa grâce.

L'Esprit Saint est le doigt de la droite de Dieu, l'onction spirituelle, le dispensateur des sept dons, l'Époux de la Sainte Vierge. Les péchés contre le Saint Esprit ne sont pas pardonnés, non parce que le pardon est impossible, mais parce que le pécheur refuse librement de retourner à Dieu, méprisant la grâce du Christ. D'où la recommandation d'être docile aux inspirations de l'Esprit Saint et de les suivre avec promptitude.

Sommervogel, t. 7, col. 1226-32 ; t. 9, col. 854. – Courte biographie de Siniscalchi en appendice à l'éd. de 1755 d'*Amor de' cuori, Gesù Bambino* (p. 342-48). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 415. – DS, t. 3, col. 1609 ; t. 4, col. 663, 668, 678, 1541 ; t. 8, col. 1462.

Francesco Regina.

SIRACIDE. Voir Ecclésiastique, DS, t. 4, col. 52-62.

SIRY (Magdeleine-Joseph de), visitandine, † 1738. – Originaire de Bourgogne, née au château de Sérande près de Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire), Magdeleine-Joseph de Siry fut confiée à l'âge de 9 ans au couvent de la Visitation de cette ville, où sa famille avait des parentes. Admise au noviciat et à la profession, elle se distingue très vite par un don très particulier de vie intérieure. Malgré sa jeunesse, elle est envoyée à la Visitation d'Apt (Provence) où elle est élue supérieure en 1704 et 1707. C'est alors qu'elle rencontre le jésuite François-Claude Milley († 1720 ; voir DS, t. 10, col. 1226-29), confesseur extraordinaire de la communauté, qui devient son directeur de conscience et avec lequel elle nouera une amitié dont témoigne leur correspondance.

Elle gouverne ensuite la Visitation de Mamers pendant six ans (1710-1716), puis est élue à Caen où une situation difficile l'attendait : le jansénisme était puissant en Normandie et l'absence de l'évêque de Bayeux, Joseph de la Trémouille, ambassadeur à Rome, incitait certains à semer la zizanie dans le diocèse. La Mère de Siry sut maintenir la fidélité de ses sœurs aux décisions de l'Église et écarter les nouveautés dangereuses de sa communauté. Rappelée à Bourbon-Lancy en 1719, elle y fut élue supérieure en 1720 et encore en 1723. Après ce mandat, elle n'en exerça plus d'autre. Sa mort survint en avril 1738. Aucune notice nécrologique ne semble avoir été diffusée après sa mort ; aucune ne figure dans l'*Année sainte* de la Visitation.

La Mère de Siry laissa d'assez nombreux écrits spirituels dont aucun n'a été imprimé pour le grand public. Ces écrits doivent prendre place aux côtés de ceux de Milley, de J.-P. de Caussade, comme de bons exemples de la spiritualité de l'abandon. Milley la qualifia d'ailleurs « Générale... et réformatrice de l'ordre des abandonnées » (lettre du 7 février 1716). Ces écrits sont d'abord ses lettres adressées à des jésuites, visitandines, à d'autres religieuses, à des femmes du monde, comme Thérèse de Galliffet † 1756, sœur du jésuite Joseph de Galliffet (DS, t. 6, col. 80-83). Outre cette correspondance, elle a laissé des relations d'une première retraite (non datée) et de sa retraite de 1708, des « Réponses à plusieurs objections sur la voie d'abandon », des « Maximes spirituelles », le « Portrait d'un cœur abandonné », une « Paraphrase du Cantique de l'Amen » et enfin une retraite de dix jours destinée à des visitandines.

Ces textes sont conservés en copies manuscrites à la Visitation de Voiron, à celles de Thonon et d'Annecy. La Bibliothèque S.J. de Chantilly conserve une copie de la retraite de dix jours : « Retraite spirituelle sur les principaux Devoirs des personnes Religieuses », suivie d'une notice nécrologique et d'extraits de lettres de Milley (ms du 18e s.) ; cette retraite a été imprimée, hors commerce, par la Visitation de Limoges en 1896.

L'année qui précéda sa mort, la Mère de Siry confia ses écrits à la supérieure de la Visitation d'Avallon, Marie-Marguerite Guényard, en vue de leur publication, mais en lui conseillant de taire son nom. Excès d'humilité ou sage précaution ? Les approbations de Milley et d'autres ne pouvaient pas cacher ni compenser l'hostilité ou la méfiance de beaucoup à l'endroit de la mystique en général et de l'abandon en particulier. Quoi qu'il en soit, rien ne parut.

La Mère de Siry eut le don d'exprimer assez remarquablement son expérience spirituelle ; les extraits de ses relations et de ses lettres publiés par J. Bremond le montrent. Ses conseils spirituels peuvent parfois surprendre, paraître exagérés, téméraires même, ou au contraire si simples et dépouillés qu'ils trompent d'abord sur leur profondeur. Fille de François de Sales et de Jeanne de Chantal, elle sait décrire simplement l'oraison de simple regard, de remise de soi en Dieu, l'oubli de soi, la lutte contre les détours de l'amour propre, etc. Sa voie spirituelle est très exigeante pour la vie intérieure et se veut toute animée par l'amour et la confiance en la providence de Dieu.

J. Bremond, *Le courant mystique au 18e siècle. L'abandon dans les Lettres du P. Milley*, Paris, 1943, nombreuses lettres de Milley à la mère de Siry ; *Témoins de la mystique au 18e siècle, les écrits de la Mère de Siry*, RAM, t. 24, 1948, p. 240-68, 338-75 (nombreux extraits). – DS, t. 2, col. 360 ; t. 5, col. 951-52.

Marie-Patricia Burns.

SISGAUD (Christophe Authier de), fondateur de la congrégation des Prêtres Missionnaires du Saint-Sacrement, évêque, 1609-1667. – Né à Marseille en 1609, moine à Saint-Victor de Marseille, Christophe Authier de Sisgaud se sentit, durant ses études de théologie à Avignon, appelé à suppléer aux insuffisances du clergé. Après son ordination (10 juin 1633), il fonda à Aix avec l'approbation du pape Urbain viii une maison de mission. Une lettre qu'il adressa à la Propagande le 30 juillet 1642 trace un tableau des résultats qu'il avait alors déjà obtenus.

Sa réputation parvint jusqu'à Paris où le cardinal de Richelieu l'appela en 1638, sur les conseils du P. Joseph du Tremblay, pour qu'il travaille à la réforme du clergé. Il partit avec vingt compagnons, mais ayant appris en chemin le décès du P. Joseph, il revint sur ses pas et s'arrêta à Valence où l'évêque Charles de Gélas de Lebrun lui confia la direction du Séminaire créé depuis peu. En même temps il était chargé de diverses missions par le Saint-Siège.

En 1647 il obtint l'approbation définitive de sa Congrégation des Prêtres du Saint-Sacrement, fondée en 1639 (bulle *Altitudo* d'Innocent x). Nommé par le pape évêque de Bethléem (petit évêché situé près de Clamecy dans le Nivernais et destiné à rappeler celui de Palestine), il fut sacré le 26 novembre 1651 dans l'église romaine de Saint-Jérôme-de-la-Charité. Dès lors sa vie fut consacrée à des missions de confiance (par exemple en vue de la béatification de François de Sales), à des négociations délicates dont il fut chargé par l'Assemblée du Clergé de France et à la réforme du clergé (comme les mois sacerdotaux de Clermont).

Parallèlement à cet œuvre de rénovation pastorale, il composa les règles de sa communauté : *Exordia et instituta congregationis sanctissimi Sacramenti* (Grenoble, 1658), ainsi que d'autres ouvrages qui n'ont pas été imprimés et sont conservés dans la bibliothèque municipale de Marseille : ms 458 qui contient un *Traité de la vertu d'obéissance* (f. 3), un *Traité du népotisme, ou de la sainteté de l'estat ecclésiastique* (f. 148), un *Traité de l'abandon... pour arriver à la perfection du pur amour de Dieu* (f. 296), des *Conférences ecclésiastiques..., avec... un catéchisme du très adorable Saint-Sacrement* (f. 408-544) ; – ms 459 : *Regula clericorum...* (1698 ; 371 f.). L'ensemble de cette œuvre constitue un dossier important pour la connaissance de la spiritualité sacerdotale au 17e siècle, mais elle n'a jusqu'ici fait l'objet d'aucune étude d'ensemble.

Authier de Sisgaud mourut à Valence-sur-Rhône le 17 septembre 1667. Il est considéré « comme l'un des hommes qui ont le plus travaillé pendant la première moitié du 17e siècle à la réforme du clergé » (Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 6, p. 430). L'Institut qu'il fonda ne survécut pas à la Révolution de 1789.

Nicolas Borely, *La vie de messire Christophe d'Authier de Sisgaud, évêque de Bethléem, instituteur de la Congrégation du Très Saint-Sacrement*, Lyon, 1703. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire...*, 1759, t. 1, p. 557. – J.-C. Nadal, *Vie de Mgr d'Authier de Sisgaud*, Valence, 1880. – H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. 9, p. 210, 240-44. – P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 18e siècle*, Paris, 1956, t. 2, p. 269-82. – DHGE, t. 5, 1931, col. 808-09. – DIP, t. 1, 1973, col. 998-99 ; t. 8, 1988, col. 842-43.

Raymond Darricau.

SITONI (Barthélemy), barnabite, 1666-1735. – Issu d'une famille écossaise, Bartolomeo Sitoni naquit à Milan le 7 juin 1666. Il entra chez les Barnabites et fit profession le 20 septembre 1682. Il fut le fondateur et le premier recteur du collège des nobles de Milan (fondation en 1723). Il mourut à Milan le 13 juin 1735.

Il a fait imprimer des *Trattenimenti sacri adattati a varii tempi dell'anno, disposti già per una sua figlia spirituale et hora dedicati alla medesima* (Milan, 1707, 426 p.). Après quelques conseils pratiques sur la prière, le texte propose seize méditations sur les principales fêtes de l'année liturgique, chacune donnant des pensées, des réflexions, des *affetti*, des actes et des prières.

Les fêtes ainsi traitées sont la purification de Marie, l'annonciation, la pentecôte, le *Corpus Domini*, l'assomption, la nativité de Marie, sa présentation, son immaculée conception, la naissance de Jésus, l'épiphanie, le carême, la semaine sainte, la Trinité, Marie-Madeleine, enfin le premier et le dernier jour de l'année.

Les thèmes marials prédominent, même quand il s'agit des fêtes du Christ ; à la pentecôte, la présence maternelle de Marie auprès des apôtres est soulignée. En général, Sitoni donne des exhortations de type moral et ascétique, plus que des réflexions doctrinales. Son style, selon le goût du temps, est baroque : abondent les soupirs de l'âme, les images, les oraisons jaculatoires. Les quelques élévations spirituelles visent tout chrétien désireux d'avancer vers la perfection.

Sitoni a fait éditer aussi une *Novena* pour se préparer à la fête de l'assomption (Milan, s d, 4 p.). Il a laissé manuscrites des *Prediche Quaresimali*.

G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 523-24.

Andrea M. Erba.

SIXTE DE BERGAME (Cucchi), franciscain, † 1630. – Né à Bergame, de famille noble, le 13 avril 1585, Sixte de Cucchi entra chez les Frères mineurs le

11 février 1603. Après un court séjour au couvent de Capestrano (L'Aquila), il revint dans sa région natale. On le connaît surtout pour ses écrits ascétiques et mystiques, qui ont été appréciés diversement.

En voici la liste : *Vie della contemplazione,* publiée d'abord sous le titre *Strada per ascendere all'alto monte,* éditée à Brescia (1619, 1621, 1625, 1626) et à Venise (1623, 1637, 1645) ; trad. *Himlische Bergstrasse,* Munich, 1627. – *Compendio della preparazione per la S. Comunione,* Brescia, 1625. – *Compendio breve della perfettione e oratione mentale con alcuni esercitii affettuosi per le S. Comunione et alcuni cantici spirituali et amorosi,* Brescia, 1625 (même thème que le précédent). – *Regole per la Compagnia dell'Oratione Mentale,* Brescia, 1626 ; cet écrit non retrouvé et sur lequel on est peu renseigné, doit concerner une confrérie fondée à Brescia, d'empreinte mystique, dont on ne sait presque rien, comme beaucoup d'institutions religieuses d'inspiration mystique de l'Italie du 17e siècle. – *Breve compendio dei principali affetti che si raccolgono dai misteri della Vita e Passione di Cristo e Maria Vergine,* Brescia, 1627. – *Pratiche delle più insigni meditazioni della Passione di Cristo,* Bergame, 1628, l'ultime de ses écrits.

Soucieux de défendre l'orthodoxie de sa pensée, Cucchi se réfère à des auteurs spirituels dûment approuvés qu'il cite dans *Vie della contemplatione*: Henri Herp (*Theologia mystica*), Jean Tauler (*Piissimae... Homiliae pietati quam maxime inservientes*), Thérèse d'Avila, Alonso de Madrid, Barthélemy de Saluzzo, Jean Lansperge, Bonaventure. Plus tard, en raison du climat quiétiste, le Saint-Office mit ses *Vie della contemplatione* à l'index (9 juin 1690).

En fait la pensée de Cucchi apparaît assez proche de la doctrine de Michel Molinos et de ses disciples. Mais si l'on examine ses écrits sans préjugés et son mode de vie, toute suspicion disparaît ; son zèle pastoral auprès des pénitents, le témoignage de sa généreuse participation aux souffrances d'autrui et son abnégation jusqu'au sacrifice de la vie ne laissent subsister aucun doute ; victime de la peste pour avoir assisté les moribonds, Sixte mourut au couvent de S. Maria delle Grazie à Gandino (Bergame) le 19 juillet 1630.

Pour lui le but essentiel de l'expérience spirituelle est la contemplation ; la méditation n'est qu'un exercice pour y parvenir ; l'ascèse est un moyen d'atteindre la perfection, et tout est finalement pour la gloire de Dieu. La vie spirituelle, comme il l'expose, se concentre autour de huit vertus : reconnaître la grandeur de Dieu, l'amour pur du Créateur, la joie de ce que Dieu soit Dieu, l'abandon total au vouloir du Tout-Puissant, l'humble estime de soi, la haine de soi, le désir de souffrir, le renoncement total à sa propre volonté.

La conscience de sa propre « negatività » fait comprendre que l'abandon total à Dieu est l'unique solution. Certaines phrases sur le fond de péché qui est inévitablement dans l'homme et indépendamment de sa volonté peuvent donner lieu à des interprétations de type quiétiste.

Pour Cucchi, point n'était besoin de méditations ni de discours pour monter vers Dieu, le « felice monte della contemplazione ». Le recours à la raison est inutile, voire nocif. La seule voie pour se perdre dans l'amour de Dieu est celle du cœur. Cucchi va parfois jusqu'à négliger la christologie ; comme toute victoire dérive exclusivement de Dieu, l'« éternel souverain Bien », il tend à faire abstraction du Christ considéré dans son humanité.

Une édition de Brescia de 1627 réunit le *Compendio dei principali affetti* avec le *Compendio breve della perfettione* ; l'auteur a lui-même souligné l'homogénéité des deux écrits qui constituaient la synthèse de sa pensée sur l'itinéraire de l'âme vers Dieu, base de sa doctrine.

Dans son *Martyrologium Fratrum Min. Prov. Mediolanensis* (Seroni, 1921, p. 71), P. M. Sevesi présente Sixte Cucchi comme un prêtre exemplaire, un ascète et un contemplatif, un prédicateur zélé et un auteur célèbre par ses écrits et les miracles opérés « post mortem », un héros de la charité qui se sacrifia auprès des pestiférés et accepta la mort en s'écriant : « O, quam felix ista hora ».

D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamasci,* t. 2, Bergame, 1764, p. 470-72. – C. Muttinelli da Valcamonica, *Scriptores Minorum strictioris Observantiae Reform. Prov. Brixiensis,* Brescia, 1884, p. 120-40. – Sbaralea, *Supplementum,* t. 3, p. 104. – M. Petrocchi, *Il Quietismo italiano del Seicento,* Rome, 1948, p. 9, 19, 25-28. – C. Giraldi, *Un mistico bergamasco : Sisto Cucchi,* dans *Bergomum,* t. 67, 1953, p. 71-82. – B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi,* Milan, 1959, t. 4, p. 120 ; t. 5, p. 3, 26, 49. – M. Marcocchi, *Ascesi e misticismo nelle Vie della contemplazione di Sisto Cucchi,* dans *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII.* Atti del V Congresso di aggiornamento (Bologne 3-7 sept. 1979), Naples, 1982, p. 353-61. DS. t. 5, col. 1359 ; t. 9, col. 1197 ; t. 12, col. 2760.

Abel CALUFETTI.

SKARGA (PIERRE), jésuite, 1536-1612. – Né à Grójec (Grodziec) en Masovie du Sud (diocèse de Poznań) en février 1536, Pierre Skarga hérita du sobriquet de son père, Michel Paweski (*skarga* signifie plainte). Il perdit, très jeune encore, sa mère (1544) et son père (1548).

Son père était de petite noblesse, quoi qu'on en ait dit. Entrant au noviciat, Pierre qualifie celui-ci de *nobilis* et il céda deux villages de son héritage pour fonder un hôpital dans sa ville natale. Il fréquenta l'école de Grójec, puis étudia à l'université de Cracovie. Bachelier ès arts, il dirigea une école à Varsovie pendant deux ans, puis fut précepteur chez le magnat André Teczyński, dont il accompagna le fils Jean dans un voyage à la cour de Vienne. Rentré en Pologne en 1562, il entre dans le clergé et est ordonné sous-diacre à Lwów la même année. Il se prépara à la prêtrise en étudiant seul la théologie (il en reprit l'étude plus tard au noviciat des Jésuites).

Dès son sous-diaconat il prêche à la cathédrale de Lwów et acquiert une bonne réputation d'orateur. Ordonné prêtre en 1564, il est nommé chancelier de l'évêché et exerce les fonctions de doyen du chapitre cathédral. Durant une année, il vit à la cour de Jean K. Tarnowski.

Vers la fin de 1568, Skarga quitte Lwów pour Rome, où il entre dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Saint-André (2 février 1569). Il y complète sa formation théologique, tandis que Pie V le nomme pénitencier pour les Slaves. Les supérieurs le renvoyèrent bientôt dans son pays. Il fut d'abord envoyé à Pultusk (Masovie du Nord) ; il prêche à la diète, à Varsovie, à Lwów, Jaroslaw, Plock ; en 1573 il est à Vilna où il se prépare à son examen *ad gradum,* prononce ses derniers vœux et est nommé premier recteur de l'université fondée en cette ville par Étienne Batori, roi de Pologne, à partir du collège des Jésuites déjà existant.

A Vilna et aux alentours, Skarga va déployer une intense activité apostolique ; il y établit aussi une confrérie du Saint-Sacrement. De là il passera à

Polock, où il fonde un collège, puis à Riga. Il conseille habituellement le roi Batori pour les affaires ecclésiastiques. En 1584, Skarga fut transféré à Cracovie, devenue la capitale de la Pologne ; il y établit une confrérie de la Miséricorde et une banque destinée à secourir les pauvres (cf. sa « Confrérie de la Miséricorde », Cracovie, 1588). En 1588 il est nommé prédicateur du roi Sigismond III et suit celui-ci quand il va s'établir à Varsovie. Il prêche à la diète, rôle auquel il attache beaucoup d'importance. Envoyé de nouveau à Cracovie en 1612, il y meurt le 27 septembre de cette année ; il fut enterré dans l'église Saint-Pierre.

Durant toute sa vie de prêtre, Skarga a prêché. Son enseignement s'inscrit tout entier dans les vues de la Contre-Réforme catholique (dogme, morale, liturgie, ascèse) : il vise essentiellement à instruire, en restant à la portée du plus grand nombre, et à lutter contre les idées protestantes (calvinisme, luthéranisme, antitrinitaires) ; il travailla aussi en faveur des Uniates. Cette lutte amena Skarga à publier, non seulement quelques recueils de sermons, mais aussi des ouvrages d'apologétique et de controverse. Son inspirateur est surtout le cardinal Robert Bellarmin (DS, t. 13, col. 713- 20).

Recueils de sermons : « Sermons pour les dimanches et les fêtes de toute l'année » (Cracovie, 1597, 1602, 1609, etc. ; édités jusqu'en 1884 ; trad. latine, Cracovie, 1691 ; extraits en allemand, Breslau, 1871 ; trad. franç. par le jésuite M. Nizard, à la Bibl. S.J. de Chantilly, ms in-8°/350). – « Sermons sur les sept sacrements » (Cracovie, 1600, 1618 ; Vilna, 1737). – « La dévotion du soldat » (Cracovie, 1606,1608, 1618, 1677, etc.). – *Areopagus,* 4 sermons (Cracovie, 1609). – « Appel à la pénitence » (Cracovie, 1609 ; éd. jusqu'en 1878). – « Sermons de circonstance » (Cracovie, 1610 ; Vilna, 1738, 1746, etc.). – « Appel à la foi salutaire » (Cracovie, 1611, 1835).

Principaux ouvrages d'apologétique : *Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim Zuinglianam* (Vilna, 1576). – « De l'unité de l'Église sous un seul pasteur » (Vilna, 1577). – *Artes duodecim Sacramentariorum seu zvinglio-calvinistarum quibus oppugnant, et totidem arma catholicorum quibus propugnant praesentiam Corporis D.N. Iesu Christi in Eucharistia* (Vilna, 1582). – « Les sept colonnes sur lesquelles s'appuie la doctrine catholique sur l'Eucharistie » (Vilna, 1582). – « Le synode de Brest et sa défense » (Cracovie, 1597). – « La confusion des Ariens » (Cracovie, 1606). – « Nouvelle confusion des Ariens » (Cracovie, 1610).

Skarga a aussi publié des traductions et des écrits de type plutôt politique ; au total, on a répertorié 52 titres publiés (cf. Sommervogel, t. 7, col. 1264-87 ; t. 9, col. 854 ; t. 12, col. 1226).

Dans le domaine de la vie chrétienne, outre quelques opuscules consacrés à diverses confréries, Skarga a surtout donné ses « Vies de saints » (Vilna, 1579, 1585, 1143 p. in-fol. ; au total 37 éd. jusqu'à la dernière, 12 vol., Cracovie, 1881-1882).

Il s'agit d'hagiographie édifiante. Skarga suit le calendrier liturgique et propose pour chaque saint un commentaire tiré souvent de ses prédécesseurs hagiographes, mais il est un traducteur et un adaptateur de génie. Il oriente régulièrement son lecteur vers l'imitation courageuse, voire volontariste, de ses héros, non sans mettre en avant le primat de la grâce divine. Il tend à faire des saints des types de vie chrétienne spécialisée : le bon prêtre, le bon soldat, le bon religieux, le bon noble, le bon bourgeois, etc. Cet ouvrage a exercé une influence considérable en Pologne.

Les lettres laissées par Skarga concernent presque exclusivement la situation de l'Église et de la Compagnie de Jésus en Pologne. Les écrits de Skarga ont été généralement loués pour la qualité de leur style ; ils en font un des plus célèbres écrivains polonais. Quant à son enseignement spirituel, il n'est pas original et se situe tout entier dans les perspectives de la Contre-Réforme catholique. Il a grandement contribué à restaurer le catholicisme en Pologne.

K.S. Zaleski, *Jezuici w Polsce,* t. 1, Lwów, 1900 (table, p. 807) ; t. 4/1, Cracovie, 1905 (table, t. 4/4, p. 1848). – K. Otwinowski, *Dziela P.S.,* Cracovie, 1916. – A. Berga, *P. Skarga,* thèse de l'Univ. de Paris, 1916 (bibliogr. p. VII-XIV) ; *Les sermons politiques de P.S.,* introd., trad. et notes des sermons à la diète de 1597, thèse complémentaire, Paris, 1916. – DTC, art. *Skarga* (A. Rayez), t. 14/2, 1941, col. 2239-45 (bibliogr.) ; Table, col. 4051. – EC, t. 11, 1953, col. 794-95. – LTK, t. 9, 1964, col. 816-17.

H. Barycz, *Z dziejów jednej ksiazki* (sur les « Vies des saints »), dans son ouvrage *Z epoki renesansu, reformacji i baroku,* Varsovie, 1971, p. 652-766. – L. Gluszek, sur la fondation de l'hôpital de Grójec, dans *Szpitalnictivo Polskie,* t. 18/4, 1974, p. 157-64. – A. Bober, *Quid P. Skarga... de S. Joseph docuerit ?,* dans *Cahiers de Joséphologie,* t. 25, 1977, p. 523-27. – J. Tazbir, *Piotr Skarga,* Varsovie, 1978, 344 p. – G.H. Williams, *P. Skarga,* dans *Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560-1600,* New Haven-Londres, 1981, p. 175-94. – *Hagiografia polska,* art. *Skarga* (R. Gustaw), t. 2, Poznán-Varsovie-Lublin, 1982, p. 701-11. – K. Drzymala, *Piotr Skarga,* Cracovie, 1984 (vulgarisation sérieuse). – DS, t. 8, col. 1783 ; t. 9, col. 180 ; t. 12, col. 1877, 1880. – L'AHSI donne chaque année les études parues sur Skarga.

Josef Majkowski.

SKIBICKI (Stanislas), jésuite, 1614-1690. – On ne sait pas grand-chose des origines de Stanislas Skibicki. Il naquit à Sieradz (Pologne) le 3 janvier 1614 et entra dans la Compagnie de Jésus à Cracovie le 29 juillet 1634 (Sommervogel et Brown donnent par erreur des dates différentes). Il fit sa philosophie à Kalisz (1636-1638) et sa théologie à Cracovie (1642-1646). Après son troisième an de noviciat à Jaroslaw (1646/47), il enseigna au collège de Rawa, fut recteur du séminaire de Sandomierz (1658/59) et exerça divers ministères spirituels à Brest, Kammieniec, Lublin et Jaroslaw. Il mourut à Cracovie le 14 mars 1690.

Skibicki a laissé quatre ouvrages spirituels qui propagent les dévotions à la Passion et à l'Eucharistie : 1) *Snopeczek miry...* (« Petite gerbe de myrrhe... »), Kalisz, 1683 ; – 2) *Meditacye 31 o mece pańskiey...* (« 31 méditations sur la Passion du Seigneur en vers et en prose »), Cracovie, 1683, dont on ne connaît en Pologne aucun exemplaire ; – 3) *Przygotowanie do przyjmowania...* (« Préparation à la réception du Saint-Sacrement »), Cracovie, 1683 ; Lublin, 1689 ; – 4) *Dusze pod cieniem...* (« Occupation des âmes à l'ombre de l'Arbre de vie, Jésus Crucifié »), Kalisz, 1685.

Les trois ouvrages connus sont rédigés en prose et en vers. Le premier est centré sur les souffrances du Christ, depuis son enfance jusqu'au calvaire ; ces souffrances sont essentiellement causées par les péchés des hommes. L'ouvrage s'achève sur une contemplation du Christ ressuscité. L'auteur insère des poèmes et des prières qui accentuent le côté affectif de l'ouvrage. Le troisième développe la dévotion eucharistique à partir de la sentence de Thomas d'Aquin : nous devons nous préparer à recevoir l'Eucharistie par trois choses, la

plénitude de la foi, la pureté de la conscience et la prière (cf. *Opus* 51, *De sacramento altaris,* c. 15). Le texte offre de nombreux entretiens de l'âme avec Jésus, des prières pour chaque jour de la semaine ; il témoigne d'une profonde piété eucharistique. Quant au dernier livre, il montre qu'à l'ombre de la croix du Christ se trouve la foi qui ouvre à tous les mystères de Dieu, y compris les richesses du cœur de Jésus, véritable autel où confluent toutes les offrandes et tous les sacrifices offerts pour le pardon des péchés des hommes. Skibicki est un auteur peu connu dans la spiritualité polonaise ; pourtant il ne manque pas d'accents très personnels ; il tend avant tout à émouvoir et à entraîner son lecteur.

Archives romaines S.J., *Pol.* 14, 43, 44, 45 ; *Germ.* 67 et 132 ; *Pol.* 68/II, p. 848 offre une notice nécrologique due à V. Gramatowski qui est complètement erronée. – Sommervogel, t. 7, col. 1288. – J. Brown, *Biblioteka pisarzów assystencyi polskiey Towarzystwa Jesusowego,* Poznan, 1862, p. 380. – Pour le contexte, voir art. *Pologne,* DS, t. 12, surtout col. 1876-87.

Josef Majkowski.

SKOVORODA (Hryhorij Savvyč), penseur ukrainien, 1722-1794. – Né le 3 décembre 1722 à Černuchi (gouvernement de Poltava, Ukraine), Skovoroda mourut le 9 novembre 1794 à Ivanovka, près de Charkiv (Kharkov). C'est un grand philosophe ukrainien, à la fois poète et mysticisant. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Système de pensée.* – 4. *Sources et influence.*

1. Vie. – La connaissance de la vie de Skovoroda, déjà mêlée de légendaire de son vivant, est basée sur la biographie rédigée par son disciple préféré, qui a été aussi le destinataire de la majorité des lettres ; elle est éditée dans *Kievskaja staryna,* t. 16, 1886, p. 103-50. Cette biographie ne mérite qu'une confiance relative. On la contrôle par les témoignages de contemporains. Quant aux textes de Skovoroda, qui ont longtemps circulé en manuscrits (on ne commence à les éditer qu'à la fin du 19e siècle), le grand nombre des variantes et l'absence d'éditions critiques ne permettent pas encore d'en tirer des renseignements certains sur sa vie.

L'existence de Skovoroda peut être partagée en trois périodes : les études, le professorat, la vie errante ; c'est surtout durant la dernière période que Skovoroda écrivit.

De 1738 à 1741, il étudie à l'académie ecclésiastique de Kiev. Puis il est chanteur dans un chœur attaché à la cour de Pétersbourg (1742-1744). Il revient à l'académie de Kiev pour poursuivre ses études (1744-1750) ; il y acquiert de solides connaissances en latin, grec, allemand, en philosophie ancienne, en patristique et en scolastique, sur les auteurs mystiques du moyen âge, sur la Renaissance ; il apprend aussi à connaître l'*Aufklärung.*

De 1750 à 1753 ont lieu des séjours à l'étranger (mission russe à Tokay, Vienne, Budapest, Presbourg). Skovoroda commence à enseigner l'art poétique au séminaire de Perejaslav (1753-1754), puis il est précepteur dans la région (1754-1759). Alors se situe un rêve (24 novembre 1758) dont le biographe dit qu'il fut un tournant majeur et détermina le rejet du monde par Skovoroda. En 1760 il est professeur d'art poétique à Kharkov, commençant à écrire et à former une communauté autour de lui dans la solitude. De 1762 à 1764 il enseigne le grec. Il donnera encore (1768-1769) des conférences sur l'éthique au collège des jeunes nobles, puis retournera définitivement dans la solitude, tout en circulant à travers la région, écrivant, visitant ses amis et les enseignant. Il meurt le 9 novembre 1794.

Bibliographies dans E.S. Berkovyč, R.A. Stavyńska et R.I. Štrajmyš, *H. S. Biobibliohrafija* (Kharkov, 1968) ; – *H.S. Biobibliohrafija* (Kharkov, 1972) ; – *Hryhorij Skovoroda. 250. Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja* (Kiev, 1975).

Sur la vie : M.Y. Kovalyńskyj, *Žytie H.S.* (Kharkov, 1894). – V.F. Ern, *G.S. S.* (Moscou, 1912). – D.I. Bahalij, *Ukraïńskyj mandrovanyj filosof Hr. S. S.* (Kharkov, 1926 ; bibliogr. p. 377-93). – P.M. Popov, *H.S. Žyttja i tvorčišt* (Kiev, 1960). – Ju.M. Loščic, *Skovoroda* (Moscou, 1972). – L. Machnoveč, *H.S.* (Kiev, 1972). – I.A. Tabačnikov, *Gr. S.* (Moscou, 1972). – I.F. Drač, S.B. Krymśkyj et M.B. Popovyč, *H.S.* (Kiev, 1984). – H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert...* (coll. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 267, Opladen, 1984).

2. Œuvre. – Skovoroda a utilisé des formes littéraires variées : chant, poème, fable, parabole, traité, dialogue, épître, sermon ; il a fait aussi des traductions d'auteurs latins. Il écrivit aussi bien en latin qu'en version ukrainienne du slave ecclésiastique (avec de nombreuses expressions russes). Il emploie abondamment les métaphores et les antithèses ; il se situe pleinement dans la tradition baroque.

1° Poèmes. – *Sad božestvennyx pesnej prozjabšij...* (« Jardin des chants divins ») rassemble 30 chants composés de 1753 à 1785 et présente comme une autobiographie poétique. La plupart des autres poèmes, non datés et de genres divers, ont servi d'exemples dans les conférences de Skovoroda sur l'art poétique ; beaucoup de ces poèmes latins semblent être des copies dont la langue a été modernisée. – 2° Fables. – *Basny Charkovskija* (« Fables kharkoviennes ») : décrivent le monde et sa vanité.

3° Le corpus des œuvres philosophico-théologiques est formé de 14 dialogues, 2 sermons et 3 traités. Sans plan d'ensemble, y apparaissent les problèmes qui préoccupent Skovoroda ; la forme dialogale (influence de Cicéron) n'est guère adaptée au contenu.

Traités : « Porte d'entrée de la morale chrétienne », conférences de 1766 retravaillées en 1780 ; – « Silenus Alcibiadis » (1775-1776) ; – « Livret sur la lecture de la Bible, nommé La femme de Lot » (vers 1780).

Dialogues : « Narcisse, sur le thème 'Connais-toi toi-même' » (avant 1767) ; – « Symphonie, nommée Livre Aschan, sur la connaissance de soi-même » (avant 1767) ; – « Dialogue nommé Deux : il est facile d'être heureux » (1772) ; – « Premier dialogue nommé Observatorium » (avant 1785) ; – « Second dialogue nommé Observatorium Specula » (1772) ; – « Dialogue ou conversation sur le monde ancien » (1772) ; – « Conversation des cinq voyageurs sur le véritable bonheur dans la vie » (1780) ; – « L'anneau » (1774 ?) ; – « Conversation nommée Alphabet du monde » (1774/75) ; – « Violente discussion de l'archange Michel avec Satan sur la question de savoir s'il est facile d'être bon » (1783) ; – « Combat du diable avec Sabbas » (après 1784 ?) ; – « La cigogne reconnaissante » (1787) ; – « La pauvre alouette » (1787 ?) ; – « Dialogue intitulé 'Déluge de la vipère' » (avant 1790).

4° On garde 125 lettres. Les lettres 79 svv, adressées à son disciple M. Kovalyńskyj, datent presque toutes de 1762-1764 ; on y trouve parfois des poèmes.

5° Traductions du latin. – Skovoroda dit avoir traduit des parties des *Moralia* de Plutarque ; on n'en garde que le *De tranquillitate animi.* En 1785 il traduit en prose *Oda,* œuvre du jésuite S. Hosschius (1596-1653). Skovoroda a traduit (on ignore à quelles dates)

le *De senectute* de Cicéron, l'*Ode* 10 du 2e livre d'Horace et « P. Terentii comoedia quae vocatur Adelphi ».

Les premières éd. sont indiquées dans *Ukraïnski pyśmennyky. Bio-Bibliohrafičnyj slovnyk,* t. 1, Kiev, 1969, p. 521-22. Signalons les éd. de Saint-Pétersbourg, 1861 (incomplète) ; Kharkov, 1894 (incomplètes) ; Saint-Pétersbourg, 1912 (t. 1 seul paru) ; Kiev, 1961 (ne prend pas en considération la succession des ouvrages dans le temps) ; dernière éd., Kiev, 1973 (ne reproduit pas tous les symboles présents dans les mss ; fautes dans le grec et le latin).

Les ouvrages de Skovoroda ont été très peu traduits. Signalons en anglais : *A conversation among Five Travelers Concerning Life's True Happiness* (trad. G.L. Kline), dans *Russian Philosophy,* t. 1, éd. par J.M. Edie, etc., Chicago, 1965, p. 26-57 ; et *Four Letters to M. Kovalinskij* (trad. J.M. Edie), *ibid.,* p. 58-62.

3. Système de pensée. – Le style baroque de Skovoroda, avec ses antithèses et ses symboles, est lié organiquement à sa pensée. Celle-ci repose sur les relations entre les antithèses, sans pourtant qu'elle soit de type dialectique ; il s'agit plutôt d'un dualisme qui maintient la primauté du principe fondamental sur l'autre. Cependant on peut dire que la structure de sa pensée est faite d'une triade : deux principes existant séparément et qui se réunissent dans une « coincidentia oppositorum ».

L'être véritable est caractérisé par deux déterminations opposées. Cette opposition est constituée ici par le symbole polyvalent, qui fait apparaître les opposés et leur union, et par le symbolisé. Tous les événements, tout être concret, la Bible, les concepts, sont utilisés comme symbole, et celui-ci n'est pas un simple signe, mais contient en même temps sa valeur ontologique propre et ce qu'elle symbolise. Chaque symbole s'applique dès lors à trois niveaux de l'être : 1) l'être en lui-même ; 2) la fonction de représentation ; 3) l'être symbolisé. La reconnaissance du symbole consiste à distinguer ces trois niveaux, et elle fait comprendre la montée vers Dieu. Chaque formule de Skovoroda est ainsi symbolique et doublement antithétique : 1) être concret – vérité éternelle ; 2) thèse et antithèse dans chaque sphère de l'être. L'unité des deux natures, celle de l'être concret et de l'être éternel, constitue la plus haute valeur ; celle-ci peut être saisie par la connaissance du rapport entre les deux natures comme étant d'un côté non mélangées, et d'un autre côté non séparables.

Les méthodes conceptuelles de la symbolique et de l'antithétique sont le présupposé de la métaphysique de Skovoroda, sur laquelle il bâtit son anthropologie, liée à une éthique qui se définit par des concepts ascétiques et mystiques et a pour but la divinisation de l'homme.

Le système de Skovoroda est indépendant des confessions religieuses du fait qu'il est soumis uniquement à la méthode esquissée ci-dessus. Il s'appuie sur ce présupposé : le monde a été constitué selon les Idées, qui informent l'être de la matière, celle-ci n'étant pas elle-même sans forme et inacessible à l'intelligence. Dieu se situe au-dessus de l'opposition des deux natures, qui traverse les trois mondes selon lesquels l'être est divisé. Cette conception hiérarchique de Dieu comme identité et du monde comme différence n'est pas longuement développée par l'auteur ; ses traités et dialogues s'occupent plutôt du *chemin* vers la connaissance de Dieu, chemin symbolique dont le nom et l'essence sont identiques. Les trois mondes de Skovoroda sont *l'homme* comme microcosme – dans lequel se reflète le monde tout entier –, *le monde* comme macrocosme, et *la Bible,* dans laquelle le monde est vu symboliquement. La saisie d'une concordance structurelle entre les deux natures et les trois mondes devient possible en un sens par le symbolisme d'un côté, et elle fonde ce symbolisme en un autre sens. Elle rend possible de surcroît l'identité entre les mondes.

La doctrine sur l'homme, centre de la philosophie de Skovoroda, est le déploiement de la conception de la dualité de la nature humaine, du miroir qu'est le macrocosme, symbolisé à travers les images de la tradition mystique. La reconnaissance de la seconde nature, cachée sous la première, et la distinction des deux, exigence principale de l'éthique, signifient la connaissance de l'homme intérieur ; celui-ci déborde l'aspect superficiel de l'âme et du corps et laisse apparaître l'homme véritable, qui s'identifie au Christ et porte les caractéristiques des attributs divins. Dans cette identité de l'homme intérieur et du Christ, tous les hommes sont identiques ; c'est pourquoi les textes de la Bible qui traitent de Dieu sont appliqués à cet homme véritable. L'intelligence symbolique de la Bible, comprise comme monde symbolique par Skovoroda, est le chemin vers la connaissance. Le centre des trois mondes est l'homme véritable identique au Christ. La connaissance de soi (*nosce teipsum*), tâche primordiale, devient ainsi simultanément connaissance de Dieu, et celle-ci produit un état de repos actif.

C'est par cet idéalisme christique que Skovoroda intéresse la spiritualité. En découle la ressemblance dissemblable, ou l'égalité inégale de tous les hommes entre eux, pour autant que leurs chemins sont différents et que leur but est le même. Néanmoins, Skovoroda met au premier rang des chemins celui du théologien spirituel. C'est le rôle qu'il a voulu jouer dans ses conférences morales aux jeunes nobles de Kharkov, où il expose la ressemblance dissemblable. D. Tschižewskij voit dans sa doctrine anthropologique une description des trois étapes de la vie spirituelle (purification, illumination, union) (*Skovoroda,* Munich, 1974, p. 201-10).

M. Rédko, *Svitohljad H.S. S,* Lvov, 1967. – P.M. Popov, *H.S.,* Kiev, 1969. – S.P. Scherer, *The Life and Thought of... G.S. S.,* doctorat en philosophie, Ohio State Univ., 1969. – *Vid Vyšeńskoho do Skovorody,* Kiev, 1972. – D. Tschižewskij, *Skovoroda, Dichter, Denker, Mystiker* (coll. Harvard Series in Ukrainian Studies 18), Munich, 1974. – *Skovoroda, philosophe ukrainien,* préface de P. Pascal, Univ. ukrainienne libre et Institut d'études slaves, Paris, 1976. – F.M. Poliščuk, *H. S.,* Kiev, 1978. – I.V. Ivańo, *Filosofija i styl myslennja H.S.,* Kiev, 1983.

4. Sources et influence. – Skovoroda cite peu, et parfois erronément. La Bible l'emporte de loin ; suivent les auteurs de l'Antiquité (surtout Plutarque). A quoi on peut ajouter le *Liber XXIV philosophorum* et la collection des *Symbola et emblemata selecta* (Amsterdam, 1705) qui lui fournit la plupart de ses allégories.

On a dit que sa formation classique fut profonde : il connaît la littérature de l'Antiquité et nombre de Pères (Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys et Évagre, Augustin et Boèce). Son système est un platonisme modernisé. Les mystiques allemands lui fournissent son vocabulaire pour exprimer la relation avec Dieu. Mais il reste beaucoup à découvrir pour avoir une idée un peu précise de la formation de son système de pensée.

De son vivant, Skovoroda a exercé une influence directe sur ses relations personnelles et sur la petite communauté qu'il avait rassemblée. On a relevé que Paissij Velyčkovśkyj (DS, t. 12, col. 40 ; t. 10, col. 1598-99) et S. Hamalija, le traducteur en russe des

œuvres de J. Böhme, avaient étudié avec lui à l'académie de Kiev, mais leurs relations n'ont pas été étudiées. Plus tard, sa pensée trouve un écho chez Ševčenko et L. Tolstoi, puis chez V. Soloviev, P. Florenskij, N. Berdiaev, S. Bulgakov, N. Losskij, etc.

Voir encore : T. Haase, *Die kulturgeschichtliche Bedeutung des... G. S.*, dans *Jahrbuch für Kultur*, N.F., t. 4, 1928, p. 21-42. – P.M. Popov, *Značennja H.S. Skovorody v istorij ukraïnśkoi literatury* (= Visti Akademiï nauk Ukraïnśkoi RSR), 1945, n. 2-3. – I. Bažinov, *Tolstoj i Skovoroda*, dans *Lev Tolstoj u doslidžennjax radjanśkych literaturoznavciv*, Kiev, 1978, p. 185-201. – R. Piettsch, *Ueber Mystik und Metaphysik bei H. Skovoroda*, dans *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, t. 28, 1984, p. 51-62.

Elisabeth von Erdmann-Pandžić.

SLAVOPHILISME. – Le terme de slavophile a servi d'abord au 19e siècle à désigner un groupe de penseurs qui proposaient à la Russie un développement original fondé sur la distinction systématique entre la culture slave et la culture occidentale. Ce courant de pensée, à la fois philosophique et religieux, a connu un tel succès que le terme de slavophile a fini par déborder son sens historique pour devenir une catégorie servant à désigner la tendance russe qui consiste à se définir par rapport à l'Occident.

L'influence du slavophilisme a été profonde et durable car ses sources proviennent tout à la fois du tréfonds national, mais aussi de l'idéologie propre à l'époque romantique. Cette double origine constitue un mélange d'idées à la fois rationnelles et émotionnelles, dotées d'une telle puissance qu'elles se sont révélées capables de réinterpréter le passé comme de se projeter sur un avenir idéal, en un amalgame où l'objectivité et la subjectivité, la raison et le rêve sont difficiles à démêler.

Pour débrouiller quelque peu cet écheveau, on précisera d'abord les conditions dans lesquelles le mouvement s'est effectivement constitué et quels en étaient les acteurs (Historique), puis on analysera les thèmes principaux de cette doctrine (Théorie), enfin on donnera une appréciation critique sur un mouvement qui croit exprimer l'esprit russe dans ce qu'il a de spécifique, mais qui en réalité est une forme de pensée fortement marquée par le romantisme (Critique). – 1. *Historique.* – 2. *Théorie.* – 3. *Critique.*

1. Historique. – Précisons-le d'emblée pour ne plus avoir à y revenir, à côté du « mouvement de pensée slavophile » il faut mentionner l'existence aussi d'un « slavophilisme officiel », celui du tsar Nicolas Ier et de son gouvernement : un mouvement politique réactionnaire dont les principes sont donnés par la devise d'Ouvarov « Orthodoxie, Autocratie et Nationalité », ou mieux encore par la formule de Benkendorff : « Le passé de la Russie a été admirable, son présent est magnifique, quant à son avenir il est au-delà de tout ce que l'imagination la plus hardie peut se figurer ». Hormis le nom, ce slavophilisme est fort différent du « mouvement de pensée slavophile » ; il en est comme une sorte de courant induit et au lieu d'aider ce dernier il l'entravera de son mieux.

Ici, il ne sera question que du mouvement de pensée philosophique et religieuse. Pour cerner ce phénomène et le comprendre, il convient d'évoquer le contexte historique dans lequel il se forma et d'en préciser les composantes principales.

1° *Composantes principales.* – 1) Le slavophilisme naît au moment où la Russie, après sa victoire sur Napoléon, est devenue une grande puissance, au point de jouer un rôle d'arbitre en Europe. Cette Russie victorieuse s'interroge avec passion sur sa place dans le monde, sur sa mission actuelle et future. Le succès politique est tel qu'il déborde sur tout ce qui est russe pour le valoriser. Cette interrogation sur la patrie et son rôle devient le problème majeur de la conscience russe. Lorsque cette vibration intérieure entre en résonance avec le mouvement national qui soulève alors toute l'Europe romantique, sa puissance devient irrésistible. Telle est la composante *nationale.*

2) Cette interrogation sur la Russie et sa mission se formule en termes non seulement politiques mais surtout philosophiques. En effet, après la révolte des Décembristes (1825), les problèmes politiques deviennent sujet tabou. De plus, en raison de l'emprise grandissante de la pensée allemande, le mot même de philosophie reçoit une force magique ; ce sont les profondeurs de l'esprit qu'il s'agit de sonder et ce sont les principes théoriques qu'il importe de formuler. Ainsi le problème national en Russie sera abordé par le biais de ses fondements les plus abstraits. Telle est la composante *philosophique.*

3) Mais cette philosophie idéaliste venue d'Allemagne se considère comme la seule pensée concrète, réaliste, historique. Elle s'est attachée à exposer le développement de l'humanité en montrant comment chaque grand peuple prend tour à tour la tête de l'histoire au moment même où il peut exprimer ses valeurs nationales spécifiques. La Russie, puissante et jeune, dispose de tous les atouts pour devenir la nouvelle « nation historique », capable d'inaugurer une nouvelle phase de l'évolution humaine. Qu'elle prenne seulement conscience des richesses de son passé et de son présent, et l'avenir lui appartient. Telle est la composante *historique.*

4) Cette histoire russe, interprétée à la façon de l'idéalisme et du piétisme allemands, est religieuse par essence. De fait, si l'on remonte aux origines du monde russe, on se trouve devant l'Église orthodoxe. Les valeurs religieuses qui constituent le fond du patrimoine national expliquent, selon les slavophiles, la supériorité de la culture russe. En effet, toujours selon leurs conceptions, l'orthodoxie est une forme du christianisme plus pure que la forme occidentale ; de plus, le peuple russe est doté d'une affinité avec le christianisme authentique. De ce fait, la culture russe est la plus apte à façonner le destin du monde futur pour le plus grand bien de tous. Telle est la composante *religieuse.*

A ces quatre composantes essentielles du slavophilisme il convient d'apporter bien des nuances et précisions pour ne pas schématiser à l'excès les faits. Ainsi on ne peut oublier que l'école slavophile est une réalité moscovite : un produit de l'ancienne capitale, soucieuse de l'antique tradition, avec une note de défiance pour tout ce qui vient de Petersbourg, ville trop occidentale. De plus, à l'origine, le mouvement slavophile est une affaire quasi familiale : les premiers des slavophiles appartiennent à un groupe de familles issues du même milieu social et souvent liées entre elles.

2° *Diversité des personnalités.* – Un autre aspect du mouvement slavophile qui empêche de l'enfermer dans un schéma tient à l'extrême diversité des personnalités qu'il rassemble. Il faut d'abord parler de *Khomiakov* (1804-1860) qui est l'animateur du groupe. Sa curiosité d'esprit était servie par une capacité de lecture et une mémoire prodigieuses. Causeur brillant, dialecticien habile, c'est aussi un redoutable polémiste.

Son œuvre poétique est de valeur. Sa foi orthodoxe profonde est au cœur de sa vie et de sa réflexion. Si son œuvre historique est fort contestable en raison de ses tendances gnostiques, son œuvre théologique, riche mais unilatérale, l'a rendu célèbre. Disons surtout que sa forte personnalité a été le centre du mouvement slavophile, tellement que parfois on confond slavophilisme et Khomiakov.

Tout autre est la nature d'*Ivan Kiréievski* (1806-1856). S'il n'a pas un tempérament de chef, c'est pourtant lui le penseur du groupe et en tout cas le philosophe attitré. Il s'agit d'un homme qui a cherché son chemin avec une grande indépendance d'esprit, avec une extrême exigence intellectuelle et spirituelle. Formé d'abord à l'école de l'Occident et spécialement de l'Allemagne, il modifiera sa position de façon radicale, mais en gardant un souci d'ouverture vers l'Occident. Son apport peut-être le plus notable consiste à avoir relié le mouvement slavophile au renouveau patristique et hésychaste du monastère d'Optino.

Pierre Kiréievski (1808-1856) est le frère cadet d'Ivan. Il est surtout connu comme étant un des tout premiers folkloristes russes (recueil de chansons populaires). On a dit, non sans raison, qu'il était le véritable initiateur du slavophilisme. Tempérament fragile (on l'appelle « le grand affligé de la terre russe »), son rôle reste inséparable de celui de son aîné.

Alexandre Kochélev (1806-1883) est une autre personnalité caractéristique du groupe. Fervent patriote russe, il ne renie pas pour autant ses attaches occidentales (sa mère était française). Ce grand propriétaire sera encore plus tourné vers l'action que vers la spéculation. Mais les questions théoriques ne sont pas écartées, comme le montre sa grande discussion avec Kiréievski sur les rapports de l'Église et de l'État. Cependant il sera surtout absorbé par les efforts de modernisation de l'agriculture, spécialement par sa lutte contre le servage.

Stéphane Chevyrév (1806-1864) se rattache au groupe des slavophiles, même si ce professeur à l'université de Moscou, homme quelque peu réactionnaire, n'appartient pas au noyau du groupe. Très européen par sa formation et sa connaissance des langues étrangères, cet homme raffiné sera un critique littéraire de valeur. Ses cours publics chercheront à répondre aux théories occidentalistes. Si on ne peut lui reprocher d'ignorer l'Europe, son amour exclusif pour la Russie l'entraîne parfois trop loin.

Michel Pogodine (1800-1875) est une personnalité étrange et d'ailleurs controversée. Fils d'un serf, il sera lui aussi professeur à l'université de Moscou. Homme d'affaires habile, il sera un efficace directeur de revue (« Le Moscovite » ou *Moskvitianin* qui servit de tribune aux slavophiles dans leur querelle avec les Occidentalistes des « Annales de la Patrie »). Chercheur infatigable mais sans beaucoup de génie synthétique, ses travaux sur la Russie ancienne ont sauvegardé des sources précieuses. Accusé de lâcheté envers le pouvoir, il osera pourtant parler sans ambages à Nicolas Ier.

A ces noms il faudrait au moins ajouter celui du poète *N. Iazykov* (1803-1846), qui représente une tendance extrémiste. Il faudrait surtout noter que cette première génération de slavophiles, celle des années 30, est « idéaliste », en ce sens que c'est elle qui a découvert la philosophie allemande et tout spécialement Schelling.

Avec les années 40, une nouvelle génération apparaît et prend la relève. Elle se distingue de la précédente surtout du fait de l'emprise hégélienne sur les esprits et par une radicalisation des positions. Elle compte, elle aussi, des personnalités fort diverses.

Constantin Aksakov (1817-1860) est issu d'une famille noble. Élevé dans la pure tradition russe, il fait la découverte de Hegel. Son esprit très entier et généreux se trouve mis à rude épreuve. Mais lorsque l'influence de Khomiakov l'aura « guéri » de son hégélianisme, son amour de la Russie ancienne inspire son activité littéraire et philosophique. Il avait sacralisé Hegel, il sacralisera aussi la Russie et la russité. A côté de Constantin, il faut signaler la figure de son frère *Ivan Aksakov* (1823-1886).

Autant Aksakov est un tempérament bouillant, autant *Iouri Samarine* (1819-1876) est un esprit calme, réfléchi. Porté à l'analyse minutieuse, à l'introspection et même à la mélancolie, il fait penser à Kiréievski car il est soumis à la même tension intérieure. Hégélien comme Aksakov, il est lui aussi guéri par Khomiakov. Il fournit un énorme travail intellectuel tout en menant une lutte effective pour la suppression du servage.

Pour évoquer toute cette deuxième génération slavophile beaucoup d'autres noms devraient être cités : A. Popov, N. Elaguin, V. Panov, D. Valoucv, le prince Tcherkatski, etc.

Enfin, une troisième génération, celle des années 50, prolonge la vie du mouvement, avec peut-être moins d'éclat mais dans la fidélité aux projets des aînés. Il s'agit de la génération d'Ivan Aksakov, de Gilferding et Lamanski. Il s'agit aussi des années qui voient disparaître les chefs de file du mouvement et même la mort du mouvement en tant que tel. Certes quelque chose devait survivre pendant de longues années, et même jusqu'à la première guerre mondiale, mais en se dissolvant.

2. Théorie. – 1° *Dualité Orient-Occident.* – C'est au cours du débat qui oppose les occidentalistes et les slavophiles que la doctrine de ces derniers s'est précisée : aussi faut-il commencer par l'évocation de ce conflit qui porte sur les rapports entre la culture russe et la culture de l'Occident.

Pour Tchaadaev et les occidentalistes, l'universalisme passe nécessairement par l'Europe : coupée de l'Europe, la Russie se trouve exclue de l'histoire universelle : cela était vrai hier, cela reste vrai aujourd'hui. Toute la thèse occidentaliste dépend de ce jugement. Il a été formulé par Tchaadaev en des termes sans équivoque : « Du jour où nous avons prononcé le mot d'Occident par rapport à nous, nous étions perdus ».

Pour les slavophiles, au contraire, c'est en refusant de s'aligner sur l'Europe, épuisée par sa culture trop uniquement rationaliste, que la Russie peut trouver sa propre voie et par là même entrer enfin dans l'histoire universelle. Une fois posées ces prémisses, il ne reste plus qu'à bien déterminer la tradition nationale dans ce qu'elle a de plus original et de plus spécifique, car ce sont ces valeurs proprement russes qui vont permettre d'inaugurer une nouvelle période de l'histoire générale de l'humanité.

Derrière ce débat, on peut reconnaître celui qui oppose classique et romantique. Le premier estime que l'universel doit être privilégié, car il est le trésor commun transmis de génération en génération qui seul permet d'atteindre à l'originalité véritable. Le second, au contraire, affirme la priorité de l'originalité qui seule mérite d'accéder à l'universel. Autrement dit classicisme et romantisme ne s'opposent pas sur l'objectif mais sur les moyens d'y atteindre. Voilà pourquoi, entre eux, le conflit est sans merci : c'est au nom du même idéal qu'ils se combattent !

La querelle des occidentalistes et des slavophiles ne se réduit pas pour autant à celle des classiques et des

romantiques, surtout si l'on adopte le point de vue des slavophiles. En effet, ce qui constitue aux yeux de ces derniers le trait le plus important de la culture russe et la source de sa supériorité tient aux valeurs religieuses inhérentes à son patrimoine, à l'Église orthodoxe source de ce qu'il y a de meilleur dans le passé russe et gage précieux de son avenir. Ainsi le fond du débat se déplace : du domaine culturel il passe à l'ordre religieux.

Il n'est même pas suffisant de parler d'un déplacement dans la sphère du religieux, il faudrait parler d'ordre mystique. En effet, la pensée slavophile, en se liant avec le renouveau patristique et hésychaste qui touche alors la Russie, va se situer dans un ordre spirituel et mystique. En choisissant à l'intérieur de la tradition orthodoxe l'hésychasme comme pierre de touche du vrai christianisme, le slavophilisme faisait d'une pierre deux coups : l'Orient russe était situé hors de portée du monde latin (qui n'a pas connu l'hésychasme), et cet Orient russe se trouvait doté d'une supériorité mystique (qui est son bien exclusif). La dualité Orient-Occident au lieu d'être comprise comme une nécessaire complémentarité devenait une opposition absolue.

2° *Thèmes principaux.* – Après avoir ainsi précisé la façon dont le conflit est né, il reste à voir comment se développent les thèmes principaux de la doctrine des slavophiles. Des thèmes fortement liés les uns avec les autres :

1) *L'opposition entre le peuple et le pouvoir.* – Tout conservatisme statique comme tout État despotique sont à exclure. La société selon les slavophiles est celle de la liberté : ils optent à la fois pour une monarchie patriarcale et pour une liberté populaire. L'État, loin d'être adoré par eux, se trouve souvent considéré comme un mal inévitable qu'il s'agit de limiter autant que faire se peut. En effet c'est l'État qui risque toujours de corrompre la source pure de la vie nationale et de ses traditions de liberté.

2) La vérité est d'ordre *communautaire.* – C'est l'individualisme qui est le grand mal : non seulement il détourne des richesses de l'héritage collectif mais il se confond avec le rationalisme, cet autre mal venu d'Occident. Dès lors, la pensée slavophile s'efforce avant tout de retrouver les sources organiques de la communauté nationale, le sens de la tradition nationale. Le terme qui sert à désigner ce caractère à la fois national et communautaire est nationalité (*narodnost'*).

3) Une place privilégiée appartient à l'*Église*, car elle est le lieu privilégié de la « communauté » et de la « tradition ». C'est en se référant à sa vie profonde que l'on découvre le sens plénier de la vie russe : le meilleur de la tradition démocratique slave comme le meilleur de la tradition chrétienne authentique, celle de Byzance. L'Église est le lieu de la communion universelle : en elle coexistent unité et liberté, amour et vérité. Le terme qui sert à exprimer cette catholicité authentique est *sobornost'*.

4) L'objectif ultime du slavophilisme est la *culture intégrale.* Elle récapitule toutes les valeurs nationales et religieuses. Elle ne naît pas du rationalisme (qui est la connaissance logique séparée du principe moral) mais procède et de la raison et du cœur et de la foi, unis et réconciliés : telle est l'intégralité (*tsel'nost'*). Cette nouvelle connaissance permettra le surgissement d'une nouvelle culture qui elle-même engendrera la philosophie dont le monde actuel a besoin.

Si l'on veut maintenant souligner la cohérence de cette théorie, on pourrait noter la similitude des trois notions caractéristiques de cette pensée : *narodnost'* (pour la philosophie de l'histoire), *tsel'nost'* (pour la philosophie de la connaissance), *sobornost'* (pour la philosophie de la culture et de la religion). En effet, il s'agit de la même idée de totalité appliquée à trois ordres différents, ou encore il s'agit de trois aspects d'une même vision des choses selon laquelle l'important est la totalité. Or cette totalité échappe toujours à cette analyse purement rationnelle qui est propre à l'Occident, tandis qu'elle est le réceptacle de cette profondeur qui est le propre de la pensée russe.

Telle est la doctrine slavophile dans ses principes fondamentaux, mais – le point est capital – cette doctrine ne se réduit pas à une théorie : elle veut œuvrer à la construction d'une culture nouvelle. De là l'intérêt des slavophiles pour l'art : la peinture d'Alexandre Ivanov (1806-1858) comme la musique de Michel Glinka (1804-1857) se rattachent ou même appartiennent au projet slavophile. De là aussi tout un aspect de l'activité des slavophiles : leur souci de promouvoir des structures sociales humaines, et donc la lutte contre le servage. De là encore leur défense et illustration des formes communautaires traditionnelles du monde russe : la communauté paysanne (le *mir*) et la communauté ouvrière ou artisanale (l'*artel*).

De façon encore plus pragmatique, on notera à quel point les slavophiles se sont attachés aux problèmes de technique agricole ou même industrielle. L'histoire de la société agronomique « *Lébedjanskoé Obschestvo* » fait partie intégrante de la vie du mouvement slavophile. Ainsi l'intérêt pour les procédés nouveaux, pour les machines, et, pour parler de façon encore plus générale, pour tout ce qui touche aux applications de l'Économie Politique, est une constante à laquelle il faut donner toute sa valeur si l'on veut avoir une image réelle du mouvement slavophile.

Le slavophile type est loin d'être un pur intellectuel perdu dans le monde des idées, c'est un propriétaire terrien affronté aux problèmes de gestion d'un grand domaine. Si la pensée slavophile semble parfois se satisfaire si facilement de considérations fort abstraites, ce n'est pas seulement par soumission à la mode du temps, cette sérénité vient aussi de ce que, en pratique, ces hommes étaient solidement enracinés dans les réalités de leur temps et participaient à la stabilité des structures sociales de type patriarcal.

3. Critique. – Cette esquisse de la théorie slavophile permet d'en saisir les principes très unifiés mais aussi les objectifs très vastes. Cependant pareille entreprise est-elle aussi russe que ses auteurs le pensaient ? N'est-elle pas plutôt une manifestation du nationalisme romantique alors dominant ? Finalement n'est-elle pas un amalgame de la tradition orthodoxe et de la philosophie-théologie romantique ?

La pensée slavophile se veut nationale : il s'agit pour elle d'énoncer au monde la parole que la Russie a pour mission d'incarner. Mais cette exigence première est-elle une idée spécifiquement slave ? C'est le romantisme qui a exalté l'esprit du peuple et cette idée nationale russe semble davantage un écho du *Volksgeist* qu'un phénomène surgi des profondeurs slaves.

La critique de l'individualisme occidental, loin d'être une invention slavophile, est une constante de l'idéalisme allemand (Fichte explique que l'individualité doit être oubliée et niée ; Hegel n'en fait qu'un moment de l'autoréalisation de la conscience dans l'histoire universelle. Quant à Schelling il a expliqué que l'existence individuelle n'est « rien » au regard de la totalité). Simultanément c'est l'enthousiasme pour la notion d'organisme qui a conduit le romantisme allemand au culte de la communauté nationale et populaire. Le culte de la totalité, qui fait l'unité des consciences et qui est la source intarissable de l'intériorité, est

aussi une constante de l'idéalisme et du piétisme. Derrière les termes russes qui servent à exprimer ces principes affleure l'esprit de la philosophie romantique allemande.

Pour ce qui est de l'aspect proprement théologique de la pensée slavophile, l'emprise romantique est là aussi visible. Dans la pensée chrétienne traditionnelle, ce qui est premier est la réflexion sur le Christ. Historiquement comme spéculativement la théologie est d'abord une Christologie. Dans la pensée slavophile, au contraire, la Christologie est vague, pratiquement inexistante ; en tout cas elle est sans fonction régulatrice primordiale. Mais l'Ecclésiologie, elle, est bien développée, et surtout elle est première : c'est elle qui constitue le véritable centre de gravité de la réflexion. Ce renversement de perspective est à prendre en considération pour autant qu'il manifeste, lui aussi, l'emprise de la problématique romantique communautaire et totalisante.

On l'a vu, le projet des slavophiles est finalement d'ordre culturel, il faut donc l'examiner de ce point de vue. Pour eux il s'agit de permettre la naissance d'une nouvelle culture qui est nécessaire pour que puisse se formuler une nouvelle philosophie (car cette dernière ne naît pas de la pure spéculation mais de la vie). Ce projet peut être considéré comme remarquable de modestie, mais il peut aussi être regardé comme utopique : la nouvelle philosophie suppose une nouvelle culture qui suppose une nouvelle philosophie. Ce cercle, résultat d'une généreuse illusion, est un autre tribut payé par les slavophiles au romantisme.

Bref, le slavophilisme, qui se voulait spécifiquement russe et orthodoxe, se révèle à l'analyse fort dépendant de l'Allemagne et de la « théologie » idéaliste. Cette ambiguïté affecte pratiquement toutes les grandes richesses de la pensée slavophile.

Ainsi, la *connaissance intégrale*, qui est bien une des visées les plus intéressantes et les plus fécondes des slavophiles, se veut dans une stricte dépendance de la patristique, mais elle n'échappe pas pour autant à l'emprise de l'irrationalisme romantique (sous le prétexte de critiquer le rationalisme occidental). Or, il y a un juste dépassement du rationalisme par la foi (qui respecte l'ordre de la raison), mais il y a aussi une dépréciation de la raison qui n'est pas chrétienne (précisément parce qu'elle ne respecte pas l'ordre de la raison). Condamner systématiquement la simple raison, la raison formelle, « le syllogisme », c'est en faire le bien propre des seuls rationalistes. La Russie chrétienne sait ce que coûte cette erreur.

Le thème de la *personne* est certes une richesse de la pensée chrétienne de toujours, un thème très heureusement repris par les slavophiles. Mais, là encore, à force de vouloir se démarquer des interprétations occidentales taxées de « juridisme », la pensée slavophile (toujours sous l'emprise inconsciente de l'idéalisme allemand) développe une notion de personne tellement souple, tellement plastique, qu'elle peut se ployer en tout sens.

Enfin l'*Église*, qui se trouve au cœur de la réflexion slavophile, se voit réduite à un principe de communion tellement spirituel et idéal qu'il ne coïncide que bien difficilement avec la réalité ecclésiale. A force de vouloir se distinguer de « l'institution » qui sert à définir l'Église catholique selon les slavophiles, ces derniers n'évitent pas toujours le discours religieux sans prise sur le réel, ou même une conception monophysite de l'Église, au moins dans la manière d'en parler.

Finalement cette ambivalence romantique commande toute la pensée slavophile. Elle explique le caractère contradictoire de cette pensée qui n'est jamais plus dépendante de l'Occident que lorsqu'elle l'attaque et le caricature, mais qui, au contraire, ne découvre son identité profonde que lorsqu'elle partage avec l'Occident le trésor chrétien qui est leur bien commun.

Loin de se réduire à un épisode éphémère de l'histoire des idées en Russie, le slavophilisme en constitue un moment décisif ou mieux une structure essentielle et permanente. Il s'agit de l'option fondamentale de la Russie moderne, qui prend conscience d'elle-même en plein romantisme, c'est-à-dire avec plus de passion que de raison et avec un goût pour l'originalité qui tourne au système.

Si le « mouvement slavophile » a été la première manifestation systématique de cette mentalité et s'il a cherché de façon très consciente à incarner cet idéal, on devine qu'il ne l'épuise pas. Ainsi on peut trouver nombre d'œuvres, de personnages et de mouvements qui dérivent de la mentalité slavophile, de façon plus ou moins directe, plus ou moins légitime.

La première postérité du slavophilisme, celle qui est la plus remarquable, se trouve dans la grande littérature russe. Les idées slavophiles se soldent par un échec à peu près complet d'un point de vue politique, mais il en va tout autrement du point de vue culturel : la fécondité se trouve de son côté. Les idées slavophiles seront reprises par plusieurs des plus grands écrivains et penseurs et deviendront ainsi le patrimoine commun. Dostoïevski est le premier nom à citer, mais aussi Soloviev (première manière), Léontiev, Berdiaev, etc. Ce courant est tellement fort qu'il traverse toute la littérature russe jusqu'à nos jours : Soljénitsyne le représente de façon éminente.

L'autre filiation incontestable est moins légitime : c'est celle qui relève d'une interprétation radicale et politique, comme celle de Danilevski et de ses émules. Entre le slavophilisme et le panslavisme (et même le panrussisme) il existe bien une continuité, mais ce messianisme sécularisé est le fait d'une mentalité qui est aux antipodes de l'idée russe des fondateurs du slavophilisme, qui se veulent toujours en référence à l'Église et à la tradition chrétienne.

Il existe encore une autre postérité du slavophilisme, très certainement illégitime, mais qui ne peut pas être reniée. La démarche slavophile a servi de modèle à ceux qui ont voulu construire leur identité à partir d'un anti-occidentalisme systématique et unilatéral. Il suffit de prendre en compte la perpétuelle auto-critique qui caractérise la culture occidentale et de l'utiliser pour attaquer et déprécier l'Occident que l'on peut alors présenter comme un mal radical. Pour se donner un air savant, on y adjoint la théorie de l'incommunicabilité des cultures. Alors on retrouve les affirmations slavophiles sur l'emprise néfaste de la culture occidentale qui force à renier les convictions intimes des non-occidentaux ; on retrouve le thème de l'infériorité technique comme signe d'une supériorité morale ; et plus simplement encore le « nous sommes différents, donc nous sommes meilleurs ». Le procédé a été très largement utilisé de nos jours : Chinois, Arabes, Latino-Américains, Kanaks, etc. C'est l'esprit d'une certaine révolution tiers-mondiste.

Finalement, on voit que les idées slavophiles revêtent une importance qui n'est pas seulement d'ordre rétrospectif : si elles expriment la crise de conscience qui marque la naissance de la Russie moderne, elles permettent de comprendre quelque chose de la Russie d'aujourd'hui et même de demain. De plus elles constituent un modèle de pensée qui s'est largement répandu et qui traduit et mesure une forme d'influence russe sur notre monde actuel.

Les intentions des slavophiles sont inattaquables du point de vue national et religieux, mais on ne peut pas dire que leur œuvre, trop marquée par le romantisme, ait été à la mesure de leur idéal.

A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, 1929. – A. Gratieux, *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. 1, *Les hommes* ; t. 2, *Les doctrines*, Paris, 1939. – M.J. Le Guillou, *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe*, Paris, 1961. – P.K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism*, t. 1, *Xomjakov* ; t. 2, *Kireevskij*, La Haye, 1961 et 1972. – A. Walicki, *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought*, Oxford, 1975.

A cette bibliographie fondamentale ajoutons : V. Soloviev, « La question nationale en Russie » (2^e série, 1888-1891), éd. dans les « Œuvres » (en russe), t. 5, Saint-Pétersbourg (éd. en 10 vol., 1911-1914). – N. Berdiaev, « A.S. Khomiakov », Moscou, 1912 (en russe) ; trad. franç., Lausanne, 1988. – G. Samarine, *Préface aux œuvres théologiques de A.S. Khomiakov*, Paris, 1939. – S. Obolensky, *La philosophie de l'esprit de A.S. Khomjakov* (thèse inédite de l'Univ. Grégorienne, Rome, 1943).

N.V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge (U.S.A.), 1952. – A.E. Doubzinkaïa, « Les Slavophiles et leur lutte sociale », Moscou, 1983 (en russe). – N.I. Tsimbaev, « Le Slavophilisme », Moscou, 1986 (en russe). – Fr. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du Slavophilisme*, Paris-Namur, 1989.

Cet article développe et complète ce qui a été dit du Slavophilisme à l'art. *Russie* (DS, t. 13, col. 1180).

François ROULEAU.

SMARAGDE, bénédictin, † après 825. – D'origine probablement irlandaise, Smaragde reçut l'habit monastique à Saint-Maximin de Trêves, puis devint abbé de Castellion (Châtelet) sur la Massoupe, qu'il transféra vers 816 à Saint-Mihiel sur la Meuse ; ce qui contribua au développement de cette cité. Conseiller de Charlemagne et de Louis le Pieux, cet homme de culture fut réputé par la fondation d'une école claustrale en son abbaye.

Son épitaphe fut publiée par E. Dümmler, MGH, *Poetae latini aevi karolini*, t. 1, Berlin, 1881 (éd. anast. Munich, 1978), p. 605. Sur le personnage, l'ouvrage fondamental est celui de F. Rädle, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel* (Medium Aevum – Philologische Studien 29), Munich, 1974. Plutôt qu'une origine irlandaise, F. Rädle suggère une provenance de la France méridionale ou d'Espagne.

Smaragde a laissé les œuvres suivantes : 1. *Liber in partibus Donati* : cette grammaire en 14 livres, composée pour les étudiants de Saint-Mihiel, exerça une influence considérable sur la culture latine médiévale ; sa tradition manuscrite est abondante, dès le 9^e siècle. L'ouvrage est intéressant encore pour les étymologies des mots gothiques et français.

Éd. des préfaces par E. Dümmler, *op. cit.*, p. 607-15. Éd. critique, CCM 68, 1986. Bibl. : J. Leclercq, *Smaragde et la grammaire chrétienne*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 15-22 ; A. Marsili, *De Smaragdi opere quod « Liber in partibus Donati » vulgo inscribitur*, dans *Studi mediolatini e volgari*, t. 2, 1954, p. 71-96.

2. *Liber comitis* : commentaire des épîtres et des évangiles du missel romain, pour lequel il recourt aux écrits patristiques occidentaux (Ambroise, Augustin, Jérôme, Grégoire, Hilaire, Isidore, etc.) et orientaux (Jean Chrysostome, Origène surtout). Sa dépendance de Bède le Vénérable est évidente. Ce florilège est suivi d'un *Summarium in epistolas et evangelia ... in usum ministrorum Ecclesiae conscriptum* qui n'appartient probablement pas à Smaragde (PL 102,553-594).

Première éd. Strasbourg, 1536 ; PL 102,9-552. – J. Scharf, *Studien zu Smaragdus und Jonas*, dans *Deutsches Archiv*, t. 17, 1961, p. 333-84 ; – R. Grégoire, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits* (Biblioteca Studi Medievali 12), Spolète, 1980, p. 32, 38-39, 130.

3. *Via regia* : petit manuel de déontologie, en 32 chapitres, rédigé pour les princes chrétiens. Il dépend surtout de la *Sagesse* et des *Proverbes* ; il appartient donc au genre des miroirs (cf. DS, t. 10, col. 1290-1303) et en particulier à celui des « miroirs des princes » (t. 10, col. 1303-04). Smaragde présente une conception spirituelle et morale du pouvoir royal, inspirée de l'exemple des rois bibliques ; le roi n'est pas exempté de l'observance des devoirs de tout chrétien. Cette œuvre, qui reprend des thèmes déjà élaborés par Jonas d'Orléans † 843 (DS, t. 8, col. 1269-72), aura des échos dans le *Liber de rectoribus christianis* (PL 103,293-332) de Sedulius Scottus (*supra*, col. 513).

Première éd. Paris, 1532 ; PL 102,933-970. Trad. fr., La Pierre-qui-vire, 1952. – O. Eberhardt, *Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St.Mihiel und seine literarische Gattung* (Münstersche Mittelalter-Schriften 28), Munich, 1977 ; il prépare une nouvelle édition de la *Via regia*.

4. *Diadema monachorum* : sorte de « miroir des moines » ! Malgré ses longueurs et ses répétitions, cet ouvrage, dédié à la communauté de Saint-Mihiel, n'a pas perdu son actualité. Il ressortit au genre littéraire des centuries ascétiques, car il est rédigé en 100 chapitres (cf. DS, t. 2, col. 416-18). Smaragde utilise les Pères (Augustin, Grégoire, Maxime de Turin, Isidore, Jean Chrysostome) et les apophtegmes orientaux. Les valeurs importantes sont la prière, la lecture, l'amour de Dieu et du prochain, la crainte, la sagesse, la prudence, la simplicité, la patience, l'humilité, l'obéissance, le mépris du monde, la pénitence, l'espérance, la mortification.

Première éd. Tournai, 1610 ; PL 102,593-690. – R. Grégoire, *La tradizione manoscritta del « Diadema monachorum » di Smaragdo († ca 830)*, dans *Inter Fratres*, t. 34, 1984, p. 1-20, a énuméré 121 manuscrits.

5. *Expositio in Regulam S. Benedicti* : ce commentaire de la Règle a été composé à l'occasion du synode d'Aix-la-Chapelle (817). Il constitue donc la base intellectuelle et spirituelle du monachisme carolingien, qui recevra un développement notable grâce à Benoît d'Aniane † 821. On remarque l'abondance de citations bibliques et patristiques (Augustin, Jérôme, Grégoire, Isidore), et une solide connaissance de la tradition monastique (Jean Cassien, Pachôme, Ferréol, Fructueux, etc.).

Première éd. Cologne, 1575 ; PL 102,689-932 ; A. Spannagel-P. Engelbert, Siegburg, 1974 (Corpus consuetudinum monasticarum 8). – Il est précédé d'un poème en 74 vers : *Quisquis ad aeternum mavult conscendere regnum* (PL 102,689-691 ; MGH, *Poetae...*, t. 1, p. 616-17). – A.M. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Montserrat, 1983, p. 327 ; – J.D. Brockart, *Bibliographie de la Règle de*

saint Benoît..., t. 1, Rome, 1978, p. 79-80 (n. 81-83) et 171 (n. 208) ; t. 2, p. 607-08 (n. 770) et 639-40 (n. 813).

B. Bischoff, *Die ältesten Handschriften der Regula S. Benedicti in Bayern*, dans *Studien und Mitteilungen...*, t. 92, 1981, p. 7-16 ; B. Löfstedt, *Zu Smaragdus' Kommentar der Benediktinerregel*, dans *Arctos*, t. 18, 1984, p. 37-43.

6. Un poème en 12 vers, intitulé *In psalterio auriculato* : inc. *Aurea formosa componit capsa libellum.* – Texte : I. Schmale-Ott, *Ein unbekanntes Gedicht des Smaragdus*, dans *Deutsches Archiv*, t. 10, 1954, p. 504-06 (d'après le ms Pommersfeld, Schlossbibliothek 335 (2272). Smaragde affirme que, si la beauté de la reliure (or et ivoire) est évidente, le *libellus* contient des *mystica verba*, des chants de David, expliqués par les Pères : « *Unde Smaragdus ego volui discerpere gemmas, Istius unde libri pagina clara foret* ».

7. Le ms Berne 455 (10e s.), f. 20, transmet quelques vers attribués à Smaragde, avec notation neumatique. Ils ont été publiés par H. Hagen, *Carmina medii aevi*, p. 93-96. – 8. Un poème en 29 hexamètres est publié en tête du *Liber comitis* (PL 102,15-16 ; MGH *Poetae...*, t. 1, p. 618). Inc. : *Quisquis amas typicos Legis conoscere sensus.* – 9. Des *versus Zmaracdi* sont édités dans MGH, *Poetae...*, t. 1, p. 619. Inc. *Sume plectrum, lingua metri.*

10. Quelques écrits mineurs lui sont attribués : – Un essai sur la procession du Saint-Esprit, adressé en 809 au pape Léon III, lors du synode d'Aix-la-Chapelle, sur requête de Charlemagne. Texte : PL 98,923-929 (parmi les lettres de l'empereur). Inc. *Quaestio quae de Spiritus sancti processione est nuper exorta.* A ce propos, cf. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 3/2, Paris, 1910, p. 1131. – Une lettre à l'empereur Louis le Pieux, signée par Frotaire, évêque de Tulle († après 837), et par Smaragde, en faveur des moines de Moyenmoûtier (PL 106,865-866).

N'ont pas été retrouvés des sermons, une histoire du monastère de Saint-Mihiel, un commentaire du psautier (peut-être le poème « Aurea formosa componit capsa libellum » est destiné à ce commentaire). L'œuvre intitulée *Super partem psalterii* appartient à Smaragde de Saint-Maximin de Trèves (cf. I. Schmale-Ott, art. cité, p. 505-06).

La *Tabula Smaragdina* n'a aucun rapport avec Smaragde ; il s'agit d'une anthologie d'écrits mystiques et cabalistiques, attribuée à Hermès Trismégiste (3e-4e s.), selon une recension arabe transmise en une version latine du 9e s. Cf. J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischers Literatur*, Heidelberg, 1926.

J. François, *Bibl. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778, p. 69-70. – *Histoire littéraire de la France*, t. 4, Paris, 1866, p. 439-47. – B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris, 1894, p. 100-28. – M. Manitius, t. 1, 1911, p. 462. – DTC, t. 14/1, 1939, col. 2246-50. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 381-82. – EC, t. 12, 1953, col. 819-20. – LTK, t. 9, 1964, col. 836-37.

W. Witters, *Smaragde au Moyen Âge. La diffusion de ses écrits d'après la tradition manuscrite*, dans *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales* (Semaine d'études médiévales, juillet 1969), éd. R. Louis, Auxerre, 1975, p. 361-76. – E. Junod, *Smaragde... cite-t-il des textes d'Origène non transmis par ailleurs ?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 82, 1981, p. 57-59. – J. Leclercq, art. sur la prière selon Smaragde, dans *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, éd. par P.E. Szarmach, Albany, N.Y., 1984, p. 37-51.

DS, t. 1, col. 1027, 1375, 1383, 1439, 1647, 1651 ; – t. 2, col. 570, 1394, 1931, 1937-38 (contemplation) ; – t. 3, col. 1079, 1321, 1486 (Esprit Saint) ; – t. 4, col. 79, 178, 819, 959 (érémitisme), 1773, 1988 ; – t. 5, col. 191, 444, 461, 762, 822, 825-26 ; – t. 6, col. 552 ; – t. 7, col. 92, 94, 367, 603 ; – t. 9, col. 296, 473, 482 ; – t. 10, col. 1304.

Réginald Grégoire.

SMEDT (Charles de), jésuite, 1833-1911. Voir art. De Smedt, DS, t. 3, col. 629-30.

SMET (Eugénie ; bienheureuse), fondatrice, 1825-1871. Voir art. Marie de la Providence, DS, t. 10, col. 523-25.

SMIDT (François de), jésuite, 1576-1659. – Fr. de Smidt est né à Anvers en 1576. Il y commença ses études qu'il continua à Douai, fut ordonné prêtre le 23 décembre 1600 et entra le 7 février 1601 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tournai. Il fut affecté d'abord à l'enseignement et à l'administration ; il réussit à fonder en 1612 à Dunkerque une résidence permanente qui deviendra collège en 1631. Mais c'est surtout à Anvers qu'il s'est dépensé dans l'apostolat, la prédication, la direction spirituelle, le soin des malades, des pauvres et des prisonniers. C'est là aussi qu'il a écrit et publié la série impressionnante de ses ouvrages (cf. la liste dans Sommervogel, t. 7, col. 1310-19).

La plupart de ces publications sont des traductions néerlandaises, adaptées et augmentées à l'occasion, d'ouvrages de divers auteurs, parmi lesquels les Jésuites ont la part du lion : surtout H. Drexel et P. de Barry, à côté d'autres comme J. Andries, T. Bridoul, G. Lamormaini, N. Lancicius, A. Lucas, Ph. d'Outreman, P. Pennequin, L. de la Puente, M. de Roa, Fr. Sacchini, J.-B. Saint-Jure, Th. Sánchez, H. Tursellinus. Mais il a publié aussi la traduction de la biographie, écrite en espagnol par L. Muñoz, d'Aloysia de Caravajal y Mendoça (Anvers, 1649) et d'un recueil de prières, tirées des ouvrages de Louis de Blois (*Vierslagh der goddelijcker liefden*, Anvers, 1636, 1641, 1643, 1712, 1713, 1750), ainsi que l'édition révisée d'une traduction espagnole de l'*Imitatio Christi* (Anvers, 1633, 1649).

Son travail d'écrivain ne s'est pas limité cependant à ces multiples traductions. Il a composé lui-même :

1. *Godt-vruchtighe Tydt-verdeylinge* (Anvers, 1636, 1646, 1652, 1675, 1684 ; l'auteur en donna une trad. franç. : *Pieuse distribution du temps*, Anvers, 1638). C'est un manuel pour ceux qui aspirent à une vie profondément chrétienne. Il décrit et explique de manière concise les exercices qu'ils ont à faire quotidiennement, hebdomadairement, mensuellement et annuellement. L'exposé est parsemé de prières, de citations, d'exemples et de conseils pratiques ; à plusieurs endroits il renvoie à des textes de L. de Blois édités dans le *Vierslagh* (cité ci-dessus).

Les premières éd. contiennent une dédicace à Jacques Boonen, archevêque de Malines, dans laquelle l'auteur exprime son admiration ainsi que l'affection de la Compagnie de Jésus à son égard : détail un peu déconcertant pour qui se souvient des démêlés à propos de la controverse janséniste.

2. *Daeghelycksche Meditatien van het gheheel iaer* (Anvers, 1648 ; 7e éd., 1683). L'ouvrage contient, après une introduction sur la méthode de méditer, quatre séries de méditations pour l'année liturgique, et une cinquième partie consacrée aux fêtes des saints ; une dernière partie propose un modèle pour la retraite annuelle d'après les exercices de saint Ignace. Dans sa préface l'auteur avertit ses lecteurs qu'il s'est inspiré d'auteurs comme L. de la Puente, Chr. Mayer et J. Busaeus. Pour chaque semaine, il ne donne que cinq méditations (dont la première toujours sur l'évangile du dimanche), de sorte que le mercredi et le samedi doivent être réservés à des répétitions des méditations précédentes.

3. *Van den salighen staet der gener die in de werelt de reynicheyt beloven* (Anvers, 1650) : justification et recommandation du genre de vie des filles dévotes

qui, tout en restant dans le monde, se consacrent à Dieu et à l'apostolat. Au lieu de traduire un ouvrage qui lui semble moins convenir aux objectifs et aux dispositions spécifiques de ses lecteurs, l'auteur a préféré composer lui-même un traité plus personnel et plus direct. Ses quatre chapitres donnent des arguments tirés de l'Écriture et des écrivains ecclésiastiques en faveur de ce genre de vie, réfutent des objections énoncées de divers côtés, et traitent du comportement concret de ces filles dévotes à l'égard de Dieu et du prochain et de leur vie spirituelle.

4. *Inleydinghe tot de volmaectheyt* (Anvers, 1656). S'appuyant sur son expérience personnelle de plus de 50 ans de vie religieuse et de direction spirituelle, l'auteur veut expliquer de manière claire et accessible à tous en quoi consiste la perfection (l'imitation du Christ dans l'abnégation de soi-même) et quelles sont pour chaque chrétien les conditions requises pour y aspirer avec la grâce de Dieu.

De manière générale on peut dire que, même dans ces ouvrages, l'auteur reste en grande partie tributaire, du point de vue doctrinal, des écrivains qu'il a consultés ; il transpose leurs idées en mettant l'accent sur l'aspect ascétique et dévotionnel. Son mérite réside moins dans l'originalité de sa doctrine que dans sa conviction et son habileté à la présenter à ses lecteurs. L'ouvrage le plus personnel qu'il ait écrit est sans doute *Doorluchtich ende stichtich leven van Iouffr. Catharina Daneels* (Anvers, 1647), vie édifiante de sa tante qui, après 31 ans de mariage, entra en 1605 chez les Annonciades à Louvain, tandis que son mari Anselme van den Cruyce s'engagea dans la Compagnie de Jésus.

Notre auteur n'est pas à confondre, notamment à propos d'opuscules en forme d'étrennes, avec son cousin Aegidius (Gilles) de Smidt (1584-1670), également anversois, jésuite, prédicateur, écrivain (cf. Sommervogel, t. 7, col. 1319-20), ni avec Petrus Franciscus de Smidt, prêtre anversois, qui publia en 1685 un livre dont le manuscrit (à la Bibl. Royale de Bruxelles) est attribué à tort par Sommervogel (t. 7, col. 1319) à notre auteur. Remarquons encore que le n. 38 de la liste de Sommervogel coïncide avec le n. 8 (édition de 1675).

N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 253-54. – Sommervogel, t. 7, col. 1310-19. – J. Nouwens, *De veelvuldige H. Communie in de geestelijke literatuur der Nederlanden vanaf het midden van de 16e eeuw tot in de eerste helft van de 18e eeuw*, Bilthoven-Anvers, 1952 (cf. index, p. 374). – P. Delattre (éd.), *Les établissements des Jésuites en France...*, t. 2, Enghien-Wetteren, 1953, col. 288-89. – J. Delée, *Liste d'élèves du collège des pères jésuites à Anvers, de 1575 à 1640*, dans *De Schakel, tijdschrift van de Antwerpse kring voor familiekunde*, t. 22, 1967, p. 11, 16.

Jos Andriessen.

SMITH (Joseph), 1805-1844, fondateur de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours. Les fidèles de cette Église sont appelés « Mormons » parce qu'ils reconnaissent comme livre canonique, au même titre que la Bible, un ouvrage dont, selon eux, le principal rédacteur est un certain Mormon, chef du peuple des Néphites sur le continent américain, au 4e siècle avant notre ère. – I. *Joseph Smith.* – II. *Évolution du Mormonisme.*

I. JOSEPH SMITH

1. **Le contexte familial.** – Joseph Smith naquit le 23 décembre 1805 à Sharon, Vermont, cinquième d'une famille de onze enfants dont neuf survécurent. Avant sa naissance, ses parents furent réduits à l'instabilité d'ouvriers agricoles pauvres et, pendant son enfance, déménagèrent plusieurs fois. Leur situation s'améliora et, en 1818, ils achetèrent une ferme à Farmington (Manchester à partir de 1822) dans le New York. Ainsi, comme ses frères aînés, Joseph passa-t-il la fin de son enfance et son adolescence à des travaux de défrichement et de labour. Il ne fréquenta guère l'école avant l'âge de 20 ans, mais son père, qui avait été instituteur, lui apprit à lire et à écrire. Des relations familiales, chaudement intimes, favorisèrent son assimilation d'une culture familiale centrée sur la fréquentation assidue de la Bible.

Profondément religieux, ses parents furent déroutés par le comportement de certains prédicateurs de réveils, de confessions chrétiennes diverses, qui stimulaient la générosité spirituelle de leurs auditeurs, pour ensuite se disputer leur appartenance confessionnelle. Son père eut une série de rêves, échelonnés sur plusieurs années, où s'exprima une foi profonde déçue par l'incapacité de ces Églises rivales à faire découvrir le vrai christianisme.

Sa mère n'adhéra au presbytérianisme qu'après de longues années (1803 à 1820) où, par la prière et la méditation de l'Écriture, indépendamment de toute appartenance confessionnelle, elle nourrit une intériorité religieuse profonde dont elle fit bénéficier au maximum ses enfants.

2. **Le voyant et son itinéraire spirituel.** – Au dire de sa mère le jeune Joseph aimait moins la lecture et l'étude que la méditation et la réflexion profonde. Voulait-elle suggérer par-là qu'il était plus porté à l'imagerie poético-religieuse qu'à la rationalité scientifique ? Toujours est-il que l'exemple des parents, s'ajoutant à un climat de curiosité intellectuelle insatisfaite mélangée à la ferveur religieuse sensible que suscitèrent les réveils, contribua à éveiller chez l'enfant une intense préoccupation religieuse. Cette recherche fut centrée sur deux questions fondamentales : Comment se sauver ? Quelle est la vraie Église ? La réponse de Joseph Smith n'est autre que son itinéraire spirituel ultérieur.

Pour le connaître force est de se reporter d'abord à son propre récit autobiographique, dont des extraits constituent une partie du recueil de ses écrits : *La Perle de Grand Prix.* Vraies ou fausses, les affirmations de ce récit sont la seule voie d'accès à des expériences spirituelles qui constituent des éléments décisifs pour l'ensemble de son itinéraire spirituel. Mais il est permis de les nuancer, voire d'en corriger certaines, à la lumière de témoignages véridiques fournis par d'autres sources.

Au point de départ d'une solution positive des questions posées par l'adolescent est la lecture d'un texte de saint Jacques : « Si quelqu'un d'entre vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu qui donne à tous simplement et sans reproche, et elle lui sera donnée » (1,5). Smith dit, dans son autobiographie, que le sens de ce texte lui pénétra jusqu'au fond du cœur ; pour lui, ce sens était qu'une communication directe de sagesse divine lui serait faite par Dieu, parce qu'il en avait besoin pour mettre fin aux interrogations qu'avaient suscitées, dans son esprit, des interprétations différentes des mêmes passages de l'Écriture, proposées par « des professeurs de religion » d'appartenances confessionnelles diverses.

Dans une première vision, qu'il situe au cours de sa quinzième année, il vit, sous forme corporelle, deux personnages célestes dont l'un dit à l'autre : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. Écoute-le ! ». La deuxième

vision, du 21 septembre 1823, lui permit de sortir définitivement de sa recherche inquiète en lui faisant découvrir sa mission. Dans trois apparitions successives, un messager céleste, appelé Moroni, lui révéla l'emplacement caché d'un livre écrit sur des plaques d'or et contenant l'histoire des anciens habitants du continent américain avant l'arrivée des Européens. A ces habitants, dont il sera précisé par la suite qu'ils sont « un reste de la maison d'Israël », avait été révélée la plénitude de l'Évangile apportée par Jésus. En proclamant cette révélation, Smith contribuerait à préparer tous les peuples, juifs et gentils, au retour définitif du Christ. En particulier, Moroni insista sur le rôle décisif que jouerait, dans cette mission, la mise à jour des annales cachées, en citant, sous une forme modifiée, le dernier verset du livre de Malachie : Non pas : « Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils », mais : « ...il implantera dans le cœur des enfants les promesses faites aux pères ».

Déposées à côté des plaques, deux pierres, fixées à un pectoral, l'Urim et le Thummim des voyants de l'Ancien Testament, donneraient à Smith le pouvoir de traduire les caractères écrits sur les plaques. Dans sa troisième apparition, Moroni l'avertit qu'il serait tenté par Satan de s'emparer des plaques dans le but de s'enrichir. En effet, lorsqu'il se rendit à l'endroit de leur emplacement, la colline de Cumorah, près de Manchester, le messager céleste l'empêcha de les emporter parce qu'il les avait convoitées. Il n'en prit possession que quatre ans plus tard, le 22 septembre 1827. Mais, chaque année, à la même époque, il retournait à Cumorah pour recevoir de nouvelles instructions par voie céleste.

Ralentie par des tracasseries de tous genres, la traduction divinatoire du contenu des plaques passa par plusieurs phases. Smith y travailla d'abord (avril à juin 1828) avec un associé de la première heure, Martin Harris, puis pendant l'hiver de 1828 à 1829 avec Emma, qu'il avait épousée en janvier 1827 ; enfin la plus grosse partie fut mise par écrit entre le 5 avril et le 1er juillet 1829, avec l'aide d'un autre associé intime, Oliver Cowdery.

Le *Livre de Mormon* comprend quinze parties, appelées « livres » pour quatorze d'entre elles, du nom de leur « auteur » : Néphi, Jacob, Enos, etc. Il se présente comme des annales couvrant la période allant de 600 av. J.C. à 421 ap. J.C. Alors, Moroni, dernier des annalistes, le cacha jusqu'à ce qu'il réapparaisse « dans les derniers jours », c'est-à-dire en 1827.

La publication, annoncée par la presse locale le 26 mars 1830, souleva un tollé de la part des représentants des Églises et des journalistes. Celui qui avait passé pour un obscur chercheur d'or devint subitement un blasphémateur et un imposteur. En fait Smith ne se mit guère en avant à l'occasion de cette publication. Son singulier cheminement avait pris un autre tournant.

En effet, à partir de juillet 1828, il commença à recevoir d'autres révélations dont un grand nombre portait sur l'organisation de son groupe de disciples en nouvelle Église. Le 15 mai 1829, un messager du ciel, Jean-Baptiste, ordonna Smith et Oliver Cowdery au sacerdoce aaronique avec pouvoir de baptiser dans l'eau pour la rémission des péchés. Dès ce moment il lui fut promis que les apôtres Pierre, Jacques et Jean l'ordonneraient au sacerdoce de Melchisédech, avec pouvoir de communiquer l'Esprit Saint par l'imposition des mains, donc d'établir, par voie prophétique, une succession apostolique dans un ministère hiérarchique destiné au gouvernement de la nouvelle Église.

Il est important, pour comprendre ces expériences singulières, de remarquer que, d'une phase à l'autre de la « traduction », le recours de Smith aux objets mystérieux (plaques et pierres de divination) et le besoin qu'il éprouvait de se cacher à son transcripteur s'estompent peu à peu. A la troisième phase, il s'agit moins d'une « traduction » que de la communication d'une révélation, dans son cœur illuminé par la foi. Dès lors, importe peu la nature des objets que, selon les esquisses biographiques de la mère de Joseph (Lucy Smith, *Biographical Sketches*, p. 101 et 104-05), celui-ci rapporta réellement de la colline de Cumorah. Même la déclaration formelle, incluse dans toutes les éditions officielles du livre de Mormon, de trois témoins privilégiés (Oliver Cowdery, David Whitmer et Martin Harris), selon laquelle ils eurent une vision, non seulement des plaques, mais aussi des caractères gravés sur elles, ne signifie pas nécessairement qu'ils virent cela avec leurs yeux de chair. Une révélation, reçue par Smith en juin 1829, qui annonce l'expérience privilégiée, ne promet qu'une vision de foi (*Livre des Doctrine et Alliances*, Paris, 1986, section 17,2-3). En définitive, Smith avait besoin de la déclaration des trois témoins, non pas pour prouver l'existence de caractères visibles gravés sur des plaques, mais pour se poser clairement devant les fidèles de la nouvelle Église comme le dépositaire privilégié d'une sagesse divine selon son interprétation de la promesse de *Jacques* 1,5.

En revanche, la thèse de Philastres Hurlbut n'est pas recevable (cf. bibliogr.) ; selon lui, Smith n'avait ni l'intelligence ni l'instruction nécessaires à la dictée du livre de Mormon ; l'œuvre est à attribuer à un disciple, exégète doué, Sydney Rigdon, qui se serait inspiré d'un écrit de Solomon Spalding relatant des migrations de Romains aux États-Unis. Smith portait indubitablement en lui-même une créativité poético-religieuse capable d'élaborer les mythes qui montreraient aux indiens et aux colons blancs qu'ils étaient engagés, de façon complémentaire, dans un même dessein de salut, et qu'il leur suffisait de le reconnaître pour, ensemble, faire des États-Unis une nouvelle terre promise avec une mission à accomplir auprès des peuples du monde entier.

Pourtant l'explication de l'œuvre originale de Smith par la créativité mythique et poético-religieuse (Jan Shipps, cf. bibliog.) ne suffit pas. Suffit encore moins l'explication réductrice par la psycho-pathologie (Woodbridge Riley) ou par la psychanalyse (Fawn Brodie). Il faut rendre compte de toutes les dimensions d'une intériorité moralo-religieuse façonnée au sein d'un milieu familial où, aux rudes exigences de la vie de pionnier, s'alliait une profonde foi biblique. De l'itinéraire spirituel de Smith, la critique historique oblige, peut-être, à écarter le miraculeux ; elle ne peut en écarter, a priori, l'action plus profonde de la grâce.

3. **Le fondateur.** – Le 4 avril 1830 une réunion d'environ cinquante personnes jeta les bases de la nouvelle Église. En obéissance aux indications du messager céleste, Smith et O. Cowdery s'ordonnèrent mutuellement au sacerdoce de Melchisédech et imposèrent les mains aux autres pour leur administrer la confirmation dans l'Esprit. En septembre 1830 Smith fut établi, par révélation, seul prophète et révélateur. Ce pouvoir de magistère a été transmis à ses successeurs dans la Présidence suprême jusqu'à aujourd'hui. Le même mois une nouvelle révélation renseigne Smith sur la construction d'une Sion terrestre dans le Missouri pour prévenir le don de la nouvelle Jérusalem d'en haut.

Au printemps de 1831, Smith s'installa à Kirtland dans l'Ohio, à la suite de la conversion de Sydney Rigdon, qui amena au mormonisme la communauté

qu'il avait fondée dans cette ville. En 1834, il y constitua le groupe de la première présidence composé de Cowdery, Rigdon, Williams et lui-même ; puis, en 1835, celui des douze apôtres. Ces institutions sont encore les deux échelons suprêmes de la hiérarchie de l'Église. Smith s'engagea aussi dans plusieurs entreprises socio-économiques, concrétisant ainsi la mission de l'Église d'engager ses fidèles à la préparation active non seulement de leur vie dans l'au-delà, mais aussi du millénium sur terre. L'organisation favorisa l'expansion missionnaire. En 1837, Kimball et Hyde furent désignées pour la mission en Angleterre ; elle y rencontra du succès auprès d'ouvriers attirés par le projet de bâtir une Sion terrestre qui améliorât leur sort matériel.

Mais ces réalisations suscitèrent de vives oppositions, motivées surtout par le séparatisme socio-économique des Mormons, mais aussi par leur ouverture aux indiens et aux esclaves. En 1833, la persécution les obligea à abandonner la nouvelle Sion établie à Independence, Missouri. Ils émigrèrent vers le Nord, s'arrêtant à Liberty en 1834 et au Far West en 1836 où ils restèrent jusqu'à 1838. De son côté Smith, après la faillite économique, s'enfuit de Kirtland en janvier 1838. Le 27 octobre fut décrétée l'expulsion des Mormons du Missouri ou leur extermination. Le général Lucas exigea en plus la poursuite en justice des dirigeants. Smith fut incarcéré dans la prison de Liberty. Les privations qu'il y subit adoucirent son caractère et affinèrent son sens spirituel. A l'époque de son incarcération appartient une révélation qui insiste sur la nécessité d'user de douceur et de patience dans l'exercice de l'autorité (*Doctrine et Alliances*, sect. 121). Ses lettres à sa femme débordent de tendresse pour elle et pour ses enfants. Au mois d'avril 1839 il réussit à s'évader.

Voici quelques-uns des articles de foi, tirés de Joseph Smith, de l'Église qu'il a fondée ; la liste complète figure généralement à la fin des éditions du *Livre de Mormon*.

« 1. Nous croyons en Dieu, le Père Éternel, en son Fils Jésus-Christ et au Saint-Esprit. – 2. Nous croyons que les hommes seront punis pour leurs propres péchés et non par la transgression d'Adam. – 3. ...par le sacrifice expiatoire du Christ, tout le genre humain peut être sauvé, en obéissant aux lois et aux ordonnances de l'Évangile. – 4. Nous croyons que les premiers principes... de l'Évangile sont : la foi au Seigneur Jésus-Christ ; la repentance ; le baptême par immersion pour la rémission des péchés ; l'imposition des mains pour le don du Saint-Esprit.

5. Nous croyons qu'un homme doit être appelé de Dieu par ' révélation et par l'imposition des mains ', par ceux qui sont en autorité, pour prêcher l'Évangile et en administrer les ordonnances. – 6. Nous croyons à la même organisation qui existait dans l'Église primitive, savoir : apôtres, prophètes, pasteurs, etc. – ... 8. Nous croyons que la Bible est la parole de Dieu, pour autant qu'elle est traduite correctement ; nous croyons aussi que le Livre de Mormon est la parole de Dieu. – ... 10. Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la Restauration des dix tribus..., que Sion sera bâtie sur ce continent (l'Amérique) ; que Jésus-Christ régnera en personne sur la terre ; que la terre sera renouvelée et recevra sa gloire paradisiaque ». – Etc.

4. **Le héros tragique.** – L'évasion de Smith (1839 ; cf. *supra*) détermina ses disciples à bâtir un nouveau lieu de rassemblement à Nauvoo dans l'Illinois. Grâce, en grande partie, à l'afflux de convertis britanniques, la nouvelle ville compta 10 000 habitants en 1844. Smith réussit à en faire un centre industriel et commercial prospère et commença à y faire construire un temple pour la célébration de rites nouveaux tels que le baptême pour les morts et le scellement de mariages pour l'éternité. D'autre part, soucieux de gagner le soutien politique des Mormons, le pouvoir législatif de l'Illinois octroya des chartes qui firent de Smith un maire de Nauvoo relativement autonome. Ainsi se trouva-t-il dans la pratique le chef absolu d'une société théocratique qui correspondait tout à fait à sa conception de la nouvelle Église. Mais les prétentions de ce séparatisme par rapport aux autorités locales et fédérales ne tardèrent pas à provoquer un regain de leur hostilité, hostilité d'autant plus dangereuse pour Smith que, cette fois, elle se conjugua avec les divisions internes que provoquèrent les nouvelles doctrines qu'il prétendit imposer par révélation à ses fidèles.

Sa visée première, en continuité avec l'enseignement du *Livre de Mormon*, fut manifestement, comme le montre entre autres son refus de la transmission du péché d'Adam, une réaction contre le pessimisme du puritanisme calviniste et la revalorisation de l'existence temporelle de l'homme, particulièrement de la sexualité. Mais des nouveautés telles que la négation de la distinction entre la matière et l'esprit (*Doctrine et Alliances*, sect. 131,7), la corporalité en Dieu conduisant au trithéisme (130,22) et la polygamie (132,61 et 62), dont le *Livre de Mormon* suggère déjà discrètement la possibilité (Jacob 2,30), creusèrent un fossé entre le mormonisme et l'orthodoxie chrétienne, qui inquiéta nombre de fidèles.

Le point le plus sensible fut la polygamie. Avant la révélation de 1843 qui l'autorisa officiellement, Smith la pratiqua lui-même, sans esprit de luxure, en s'inspirant de l'exemple donné par les patriarches de l'Ancien Testament, et la proposa à ses proches conseillers. Un de ceux-ci, John Bennett, se servit de sa fonction d'autorité pour séduire des femmes. Smith le confronta avec des témoignages infamants et l'excommunia (juin 1842). Bennett se vengea en accablant son ancien chef de calomnies. Encouragés par cette agressivité, d'autres dissidents décidèrent de publier un périodique qui dénonça les pratiques illicites des disciples de Smith. Après la publication d'un premier numéro le 7 juin 1844, celui-ci fit détruire l'imprimerie.

Pour se venger de cet acte de violence, les dissidents se tournèrent vers les autorités civiles et militaires qui n'attendaient que le moment propice pour éliminer Smith. D'abord décidé à résister par la force, Smith accepta d'être traduit en justice et, avec son frère Hyrum, se rendit au gouverneur. Mais il avait la prémonition qu'il allait « comme un agneau à la boucherie ». Jugés à Carthage, puis libérés sur caution, Joseph et Hyrum furent de nouveau incarcérés pour lèse-majesté, parce qu'ils avaient décrété la loi martiale à Nauvoo. L'après-midi du 27 juin 1844, quelques hommes pénétrèrent dans la petite prison en bordure de la ville et y fusillèrent les deux frères. On transporta leurs corps à Nauvoo. En les voyant et en entendant les sanglots de sa famille, Lucy, la mère, cria au Seigneur sa propre détresse : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi as-tu abandonné cette famille ».

II. ÉVOLUTION DU MORMONISME

1. **Histoire.** – Le 8 août 1844, Brigham Young, le premier des douze apôtres, fut élu à la Présidence suprême pour succéder à Joseph Smith. Face à un

anti-mormonisme toujours virulent, il désigna dans le Far West un nouveau lieu d'implantation de l'Église : la région du Grand Lac Salé. De 1846 à 1848, la plupart des Mormons firent le voyage périlleux, fatal pour un bon nombre, qui leur permit de se rassembler une fois de plus comme nouveau peuple d'Israël, mais, cette fois, dans une séparation radicale d'avec les « Gentils », et de construire à nouveau la ville de Sion : Salt Lake City.

Le gouvernement fédéral ramena le territoire de la nouvelle colonie aux dimensions de l'actuel Utah et, lui refusant le statut d'état, le soumit à la tutelle d'un gouverneur général, représentant direct du pouvoir fédéral. Le compromis juridique de 1850 laissa l'exercice réel du pouvoir à Brigham Young qui, par suite de l'indifférence du gouvernement fédéral et de son ignorance des institutions mormones, régenta celles-ci en dictateur. Avec leur sens de l'organisation sociale, de l'efficacité dans le travail et du partage équitable du produit de celui-ci, les Mormons, par la mise en valeur agricole d'un terrain ingrat et l'artisanat local, parvinrent à une certaine prospérité économique, malgré les charges supplémentaires imposées par l'afflux constant d'immigrés convertis.

En revanche, sur le plan politique, la détermination du pouvoir central d'enrayer la polygamie amena une confrontation décisive qui fit perdre aux Mormons leur autonomie théocratique. Une loi de 1887 alla jusqu'à priver l'Église de sa légalité comme corps constitué dans l'État. Sur la base de cette loi, la cour suprême, en 1890, déclara légale la saisie et la redistribution de toute la propriété de l'Église. Pour obvier à ces mesures extrêmes, le Président Wilford Woodruff, dans une déclaration que le livre canonique *Doctrine et Alliances* met, comme acte de magistère, sur un pied d'égalité avec les révélations communiquées par Joseph Smith (p. 312 de l'éd. française), décida la soumission de l'Église aux lois civiles en matière de mariage.

Il en résulta une réconciliation entre l'État et l'Église. Mais celle-ci dût renoncer à tout séparatisme politique et économique. L'Utah entra officiellement dans l'Union le 4 janvier 1896. Désormais, étant lui-même une réponse originale aux aspirations profondes de l'âme américaine, le Mormonisme n'eut pas de peine à s'intégrer dans la vie de la nation. Néanmoins, par la solidité de sa structure hiérarchique, la spécificité de ses pratiques culturelles et ascétiques et la netteté de son enseignement moral, surtout en ce qui concerne la famille, l'Église mormone garde son identité propre. Envoyés en plein monde, ses fidèles n'en restent pas moins des séparés.

La fin du 19e siècle fut un tournant pour le Mormonisme sur le plan religieux. Déjà en 1890 le Président Woodruff demanda que l'on n'encourageât pas les convertis en pays de mission à émigrer aux États-Unis. En 1907, on demanda à ces convertis d'édifier des églises locales. Que devenait dès lors le projet de grand rassemblement à Sion ? En 1913, on autorisa pour la première fois la construction d'un temple en dehors des États-Unis. Cela signifiait que Sion n'était pas qu'un lieu géographique, mais aussi une réalité spirituelle s'étendant à toute la diaspora mormone de par le monde. Ce changement de perspective, comme l'admission des hommes de couleur à la prêtrise par une déclaration magistérielle de 1978 (*Doctrine et Alliances,* éd. française, p. 313-14), fut commandé par un souci missionnaire.

Le fruit du dynamisme missionnaire a été l'accroissement rapide des effectifs mormons. Au nombre de 160 000 en 1880, les Mormons de l'Église principale sont passés à un million et demi en 1958, à près de 4 millions en 1977, et de 6 millions en 1985. De 1960 à 1973 l'augmentation aux États-Unis fut de 77 % et de 350 % dans le reste du monde. Implantée à l'heure actuelle dans 98 pays, cete Église possède 31 800 missionnaires à plein temps, dont 400 en France.

2. **Les Dissidences.** – A la mort de Joseph Smith, par suite de malaises provoqués par les doctrines et pratiques nouvelles qu'il introduisit, plusieurs de ses disciples, surtout à l'occasion de l'accession de Brigham Young à la présidence de l'Église, s'en séparèrent pour créer des mouvements dissidents.

Un de ces mouvements est devenu une dissidence majeure : l'Église Réorganisée de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours. A l'initiative de Jason Briggs, de Wisconsin, la conférence de fondation décida, le 12 juin 1852, de se mettre sous la direction du fils du grand prophète, lui aussi appelé Joseph Smith. Celui-ci n'accepta ce rôle qu'en 1862 à l'âge de 28 ans. En se voulant fidèle aux doctrines du mormonisme d'avant les révélations de Nauvoo, l'Église Réorganisée est plus proche que l'Église principale du protestantisme classique. Son centre est à Independence, Missouri. Elle compte environ 220 000 membres.

Trois autres mouvements, qui n'ont jamais été que des groupuscules, ont duré cependant jusqu'à l'époque contemporaine : les Strangites, fondés par James Strang qui fut excommunié par les douze apôtres en août 1844 ; les Bickertonites, une reprise en 1862 par William Bikerton d'une fondation de Sydney Rigdon (1845) qui s'était désagrégée deux ans plus tard ; les Cutlérites, fondés par Alpheus Cutler, après l'exode de Nauvoo.

Un petit groupement appelé l'Église du Christ (*Temple Lot*) entra en dissidence de l'Église Réorganisée à la suite d'une querelle, qui eut lieu à Independence, Missouri, sur la possession du site du temple.

Des groupements de fondamentalistes qui, tout en se rattachant à l'Église principale, préconisent un retour à la polygamie, compteraient peut-être jusqu'à 20 000 adeptes.

1. **Joseph Smith.** – 1° *Sources biographiques.* – *History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints: History of Joseph Smith, the Prophet, by Himself and Apostolic Interregnum,* éd. B.H. Roberts, 7 vol., 2e éd. revue, Salt Lake City, 1957. – L. Smith (la mère), *Biographical Sketches of Joseph Smith, the Prophet, and His Progenitors for Many Generations,* Londres-Liverpool, 1853 ; New York, 1969. – O. Cowdery, *Letters, Latter-day Saints' Messenger and Advocate,* Kirtland, 1834-1835.

Plusieurs ouvrages récents rassemblent des sources sur Smith et sa famille : R. L. Anderson, *Joseph Smith's New England Heritage: Influences of Grand Fathers Solomon Mack and Asael Smith,* Salt Lake City, 1971. – M.V. Balkman, *Joseph Smith's First Vision: The First Vision in Its Historical Context,* Salt Lake City, 1971. – L.C. Porter, *A Study of the Origins of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in the States of New York and Pennsylvania,* 1816-1831, Brigham Young University, 1971. – F. W. Kirkham, *A New Witness for Christ in America, The Book of Mormon,* Salt Lake City, t. 1, 4e éd. 1967 ; t. 2, éd. revue, 1959.

2° *Biographies* de J. Smith par : I. J. Barrett (Provo, 1846) ; E. Tullidge (New York, 1878) ; G. Q. Cannon (Salt Lake City, 1888) ; J. H. Evans (New York, 1933) ; J. A. Widtsoe (Salt Lake City, 1951) ; H. L. Andrus (Salt Lake City, 1962) ; F. M. Gibbons (Salt Lake City, 1977) ; D. Hill (1977).

Sur la mort de Smith : K. Huntress, *Murder of An American Prophet,* San Francisco, 1960 ; – D. H. Oaks et M. S. Hill, *Carthage Conspiracy: The Trial of the Accused Assassins of Joseph Smith,* Illinois, 1975.

3° *Smith et le Livre de Mormon.* – Explication par la fraude et l'imposture : E.D. Howe et Ph. Hurlbut, *Mormonism Unveiled,* Painesville, 1834 ; – par la psychopathologie : I. Woodbridge Riley, *The Founder of Mormonism: A Psychological Study of Joseph Smith,* New York,

1902 ; Londres, 1903 ; – par la psychanalyse : F. Brodie, *No Man Knows My History: The Life of Joseph Smith*, 2e éd., New York, 1971 ; – par la créativité mythique et poético-religieuse : J. Shipps, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, 1985 ; *The Prophet Puzzle: Suggestions Leading toward a More Comprehensive Interpretation of Joseph Smith*, dans *Journal of Mormon History*, t. 1, 1974, p. 3-20.

Approche sociologique : W.R. Cross, *The Burned-Over District*, Ithaca, 1950 ; Th. F. O'Dea, *The Mormons*, Chicago, 1957 ; D. B. Davis, *The New England Origins of Mormonism*, dans *New England Quarterly*, t. 26, 1953, p. 147-60.

Interprétation théologique : M. S. Depillis, *The Quest for Religious Authority and the Rise of Mormonism*, dans *Dialogue*, t. 1, 1966, p. 68-88 ; R. N. Hullinger, *Mormon Answer to Skepticism, Why Joseph Smith Wrote the Book of Mormon*, St. Louis, 1980.

Étude historique par le mormon R. L. Bushman, *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism*, Université d'Illinois, 1984.

2. **Le Mormonisme.** – 1° *Sources.* – Les archives de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Temps, Salt Lake City. Autres collections importantes de manuscrits : bibliothèque de l'université de Brigham Young à Provo, Utah ; bibliothèque de la « Historical Society » de l'Utah, celle de Yale, etc.

Présentation de 2 894 écrits autobiographiques et diaires par D. Bitton, *Guide to Mormon Diaries and Autobiographies*, Provo, Brigham Young University Press, 1977.

Recueils de sources de première main : W. Mulder et A. R. Mortensen, *Among The Mormons, Historic Accounts by Contemporary Observers*, New York, 1958 ; R. H. Cracroft et N. E. Lambert, *A Believing People: Literature of the Latter-day Saints*, Provo, 1974.

2° *Ouvrages de référence.* – *The Historical Record*, 9 vol., Salt Lake City, 1882-1890. – *Encyclopedic History of the Church*, Salt Lake City, 1941. – *Church Chronology*, 2e édition, Salt Lake City, 1899. – *Latter-day Saints Bibliographical Encyclopedia*, 4 vol., Salt Lake City, 1901-1936. – Voir aussi les mises à jour annuelles du *Deseret News Church Almanac*, Salt Lake City, 1974 svv.

C. Flake (éd.), *A Mormon Bibliography, 1830-1930 ; Books, Pamphlets, Periodicals and Broadsides Relating to the First Century of Mormonism*, Salt Lake City, 1978. – H. R. Lamar (éd.), *The Reader's Encyclopedia of The American West*, New York, 1977. – Sur les travaux savants à propos du Mormonisme : R. W. Paul, *The Mormons as a Theme in Western Historical Writings*, dans *Journal of American History*, t. 54, 1967, p. 511-23. – T. G. Alexander et J. B. Allen, *The Mormons in the Mountain West, A Select Bibliography*, dans *Arizona and The West*, t. 9, 1967, p. 365-84. – L.J. Arrington, *Scholarly Studies of Mormonism in the Twentieth Century*, dans *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, t. 1, 1966, p. 15-32.

En français, D. Prieur, art. *Mormons*, dans *Catholicisme*, t. 9, col. 749-54.

3° *Livres canoniques et doctrine.* – Les principaux écrits de Smith ont été rassemblés dans trois livres reçus par les Mormons comme canoniques au même titre que l'Écriture : 1) *The Book of Mormon*, 1re éd. par E. B. Grandin, Palmyra, New York, 1830 ; rééd. par O. Cowdery, Kirtland, Ohio, 1837 ; Nauvoo, 1846 ; 1re éd. française en 1851.

2) *Doctrine and Covenants*, Kirtland, 1835 (y est repris *A Book of Commandments* de 1833). Les éd. ultérieures apportent des modifications et ajoutent quelques autres documents. Voir M. J. Petersen, *A Study of the Nature and the Significance of the Changes in the Revelations as Found in a Comparison of the Book of Commandments and Subsequent Editions of the Doctrine and Covenants*, Thèse de maîtrise, B. Y. U., 1955.

3) *Pearl of Great Price*, 1842. Devenu un livre canonique en 1880, il a été réédité à Liverpool, 1882 et, par J. E. Talmage, à Salt Lake City, 1902. Son contenu a fait l'objet de plusieurs révisions.

En français, *Doctrine et Alliances* et *La Perle de Grand Prix* ont été réunis en 1 vol., Paris, 1986, 432 + 86 p.

Pour une étude théologique de la doctrine mormone, voir J. E. Talmage, *Articles of Faith*, Salt Lake City, 1899.

4° *Histoire.* – J. F. Smith, *Essentials in Church History*, Salt Lake City, 1922. – B. H. Roberts, *A Comprehensive History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints: Century I*, 6 vol., *ibid.*, 1930. – L. L. Bennion, *The Religion of the Latter-day Saints*, édition revue et augmentée, *ibid.*, 1940. – W. E. Berrett, *The Restored Church. A Brief History of the Growth and Doctrines of the Church*, *ibid.*, 1961. – R. R. Mullen, *The Latter-day Saints*, New York, 1966 (trad. franç., Tours, 1970). – J. B. Allen et G. M. Leonard, *The Story of the Latter-day Saints*, Salt Lake City, 1976. – L. J. Arrington et D. Bitton, *The Mormon Experience, A History of the Latter-day Saints*, Londres, 1979 ; New York, 1980. – J. Shipps, *The Mormons: Looking Forward and Outward*, dans M.E. Marty, *Where the Spirit Leads, American Denominations To-Day*, Atlanta, 1980, p. 25-40.

5° *Périodiques.* – En 1971 l'Église décide de supprimer tous les périodiques existants et de n'en publier que quatre : *The Friend* (pour les enfants), *New Era* (pour les jeunes), *Ensign* (pour les adultes), enfin une revue internationale dont le nom varie selon les pays et la langue. – Parmi les revues savantes : *Journal of Mormon History* (1974), *Mormon History Association* (Provo, Utah), *Brigham Young University Studies* (1959), *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* (1966).

6° *Les dissidences.* – a) L'Église Réorganisée : J. S. Smith et H. C. Smith, *A History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints*, Lamoni, Iowa, 1901. – I. S. Davis, *The Story of The Church*, Independence, Missouri, 1964. – F. H. Edwards, *The History of the Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints: Moderate Mormonism*, dans A. R. Blair et P. M. Edwards (éd.), *The Restoration Movement, Essays in Mormon history*, Lawrence, Kansas, 1973. – L'Église Réorganisée publie un mensuel : *Saints' Herald*, 1860.

b) Autres dissidences. – de Rigdon : F. M. Mc Kiernan, *The Voice of One Crying in the Wilderness: Sydney Rigdon, Religious Reformer, 1793-1876*, Kansas, 1971. – de Strang : K. Hansen, *The Making of King Strang: A Re-Examination*, dans *Michigan History*, t. 46, 1962, p. 201-19 ; O. W. Riegel, *Crown of Glory: The Life of James J. Strang, Moses of the Mormons*, New Haven, Connecticut, 1935. – Les autres : R. R. Rich, *Those Who Would Be Leaders (offshoots of Mormonism) and Little Known Schisms of the Restoration*, Provo, Utah, 1967.

Francis Frost.

SMYTH (John), baptiste séparatiste, vers 1570-1612. – John Smyth est considéré comme le fondateur des Baptistes Arminiens (*English General 'Arminian' Baptists*). Smyth et sa congrégation des *English Separatists*, vivant en exil à Amsterdam, étaient convaincus, vers 1609, que le vrai baptême chrétien était le baptême des croyants adultes, plutôt que celui des enfants. Persuadés qu'ils étaient les seuls à la fois à tenir cette position et à croire la vraie doctrine chrétienne, ils avaient aussi le sentiment qu'il n'y avait personne à qui s'adresser pour obtenir leur nouveau baptême. John Smyth résolut ce problème en se baptisant lui-même (c'est pourquoi il fut appelé *Se-Baptist*), puis en baptisant ses disciples.

Si John Smyth n'a pas eu nécessairement une influence directe sur la doctrine des Baptistes qui vinrent après lui, par contre sa spiritualité peut être considérée comme le guide de la plupart d'entre eux aux siècles suivants. Cette spiritualité fut profondément marquée par l'aile réformée du Protestan-

tisme, et spécialement par le souci de reconstruire l'Église d'après ce qu'il croyait être le seul modèle apostolique proposé avec évidence par le Nouveau Testament.

La pensée de Smyth devait donc beaucoup à la tradition réformée ; le fait que, dans ses convictions ecclésiologiques, il ait passé de la position épiscopalienne à la position baptiste et finalement mennonite, ne signifie pas que sa spiritualité ait passé par des changements révolutionnaires. La clé de sa pensée est la conviction que la véritable Église, celle du Nouveau Testament, a été une Église de croyants seulement. Une fois devenu effectivement un congrégationaliste en rejoignant les Séparatistes, le mouvement essentiel de pensée et de pratique a été réalisé. Par la suite, il n'eut plus qu'à clarifier l'image de l'Église du vrai croyant. Pour lui, la principale difficulté qu'il opposait au baptême des enfants, administré dans n'importe quelle communauté, était que dès lors la communauté chrétienne n'était plus composée de personnes responsables et engagées.

La spiritualité de John Smyth a deux aspects : le premier était un aspect très personnel et même, vers la fin, puritain et charismatique ; le second était un aspect communautaire, jaillissant de la vie, dans une congrégation engagée.

Dès le commencement, comme tous les Puritains, Smyth insista sur la nécessité d'une foi personnelle. C'est ce qui l'amena à penser que seul le baptême des croyants adultes pouvait être valable dans une Église chrétienne. Ses deux premières publications, des exposés sur le *Psaume* 22 et sur le *Pater*, montrent une spiritualité reflétant les convictions du principal courant puritain qui régnait avant qu'il ne rejoigne les Séparatistes.

A cette époque, il était prêt à utiliser le *Pater* non seulement comme un modèle de la vraie prière personnelle, mais aussi pour le culte. Il était prêt aussi à utiliser des prières toutes faites, « pourvu que l'on fasse passer sa propre compréhension et ses affections dans ces prières que l'on utilise, les faisant ainsi siennes propres ». Ailleurs, il disait que l'on peut utiliser des prières composées par d'autres et qui sont « conformes à l'Écriture », mais qu'il vaut mieux composer ses propres prières. A ce stade de sa pensée, il allait jusqu'à accepter un ordre uniforme pour le culte public. Cependant, son désir était que le chrétien ne dépende pas des autres pour sa prière, mais puisse la composer personnellement. Puis, très vite, il rejeta totalement les prières pré-composées. Il reflétait aussi l'insistance des Puritains sur l'importance de la prédication.

Sa première tâche, disait-il, était « la conversion des âmes » et la révélation de la volonté de Dieu sur l'Église et sur les croyants en tant qu'individus. Il reconnaissait l'efficacité de la prédication quand il écrivait : « certains se sentent ' piqués ' (visés) alors qu'ils ne sont pas du tout ' piqués ' dans l'intention du ministre, mais ils le sont dans les desseins de Dieu ». Ainsi, dans la providence de Dieu, « un ministre pourrait blesser celui qu'il n'avait pas l'intention de toucher, ou endurcir celui auquel il ne pensait pas » ; tel est le pouvoir de la prédication. Comme d'autres dans la tradition puritaine, il donnait une grande importance au Jour du Seigneur pour le culte. Il insistait aussi sur l'acceptation de la souffrance par le chrétien, comme le fit son Seigneur : « Le pied ne doit pas éviter d'être transpercé par un clou, lorsque la Tête a été couronnée et blessée par les épines ». Il serait sage, disait-il, qu'un croyant tienne un journal personnel, « un livre du souvenir de toutes ces expériences de la miséricorde de Dieu, afin de fortifier sa foi et de trouver du réconfort dans les jours difficiles ».

Une fois devenu Séparatiste, John Smyth soutint que l'unité fondamentale de l'Église est la « congrégation d'individus » : « une communion visible de saints est de deux, trois saints ou plus, unis par une alliance (*covenant*) avec Dieu et entre eux, libres d'user de toutes les choses saintes de Dieu, selon sa Parole, pour leur édification mutuelle et pour la gloire de Dieu ». Un « saint », au sens du Nouveau Testament, est un croyant, non qu'il ait atteint la perfection, mais qui s'efforce de l'obtenir. Smyth demandait : « L'Église visible du Nouveau Testament n'est-elle pas la première et principale partie de l'Évangile ? ». Il était sûr qu'une « congrégation » de croyants ayant fait « alliance », nommé ses propres ministres pour assurer la prédication, la véritable administration du Baptême et la Cène du Seigneur, créait une fraternité qui encourageait à la sainteté.

Mais restait une autre exigence : il ne suffisait pas que les membres aient reçu le baptême des croyants une fois pour toutes, ils devaient persévérer dans l'obéissance au Christ. Ce qui veut dire que l'Église doit exercer une certaine discipline, selon *Mt.* 18,15-17. D'après ce modèle, chacun est responsable, au niveau de la pastorale et de la sollicitude, envers les autres.

Entre-temps, Smyth s'acheminait vers un culte encore plus informel. Il enseignait que tout culte vraiment spirituel naissait directement de l'Esprit de Dieu qui anime l'âme du priant ; que l'Esprit était étouffé lorsque l'adorateur restait silencieux, ne répondait pas, ou que sa réponse était contrôlée par des formes définies, lues ou mémorisées. Il acceptait que des actes tel que « parler, entendre, rompre le pain, verser le vin, manger, boire, se laver avec de l'eau », soient des moyens par lesquels le culte est vécu concrètement. Cependant, alors qu'il avait la plus haute idée et la plus grande estime de l'autorité des Écritures, il maintenait que ces mêmes Écritures ne doivent pas être « retenues comme aide devant les yeux durant le culte spirituel » : la véritable prière chrétienne et la prédication doivent « commencer par l'Esprit ». L'intention de Smyth était d'enlever la barrière entre les fidèles et le ministre de l'Esprit, mais il ne faut pas oublier que la connaissance des Écritures était assez forte et profonde dans son groupe pour enrichir et nourrir le culte, même si les exemplaires de la Bible étaient enlevés durant le culte formel.

En 1608, Smyth faisait remarquer, dans sa préface au livre *The Differences of the Churches of the Separation*, que le *covenant* de sa congrégation était « d'effacer tout le mal, soit dans l'opinion soit dans les actes, qui pourrait nous être manifesté à n'importe quel moment ». Ce principe fit abandonner le baptême des enfants considéré comme une contradiction avec la nature de l'Église comme fraternité des croyants, selon le Nouveau Testament, Cette fraternité, liée par l'amour mutuel, la foi et l'encouragement réciproque pour un engagement de plus en plus profond envers le Christ, était au cœur de sa spiritualité et de celle de son groupe.

Œuvres. – *A True Description out of the Word of God of the visible Church* (1589, 1641) ; – *The Bright Morning Star* (sur le *Ps.* 22 ; 1603) ; – *A Patterne of True Prayer* (sur le *Pater* ; 1605, 1624) ; – *The Differences of the Churches of the Separation...* (1608) ; – sur le baptême des enfants : *The Character of the Beast, or the False Constitution of the Church...* (1609) ; etc.

W.T. Whitley, *The Works of John Smyth*, 2 vol., Londres, 1915. – DNB, t. 18, p. 476-78. – NCE, t. 13, 1967, p. 308. – B.R. White, *The English Separatist Tradition*, Londres, 1971. – J. Stauffacher, *La vie et l'œuvre de J. Smith* (thèse, Univ. de Strasbourg, 1987), que nous n'avons pas vu.

Barrie White.

SOARES DE SANTA MARIA (Jacques), frère mineur, évêque, 1551-1614. – Ce franciscain portugais se nommait Diogo Botelho Soares ; il apparaît sous les noms de Jacobus Lusitanus ou Jacques de Sainte-Marie, et sous les prénoms de Diego, Santiago, Tiago, Yago.

Né au début de décembre 1551 à Lisbonne, de famille noble, il eut pour père un secrétaire de la reine Catalina, femme de Jean IV de Portugal. Il étudia au collège royal Saint-Paul de l'université de Coimbra. En 1567 il entra chez les Frères mineurs observants dans la province portugaise du Saint Nom de Jésus et prit l'habit au couvent de Lisbonne. Il étudia aux universités de Paris et de Louvain. En 1580 il abandonna sa province et sa patrie pour s'incorporer à la province des observants de Tours-Poitiers

Soares enseigna la théologie à Lyon (1596), puis à Ancenis. A partir de 1599 ses prédications de l'avent et du carême à Paris (Notre-Dame et Saint-Jacques) le rendent célèbre. Volontiers polémiste en chaire, il combat les Protestants à propos de l'Eucharistie, attaque Jacques Ier, roi d'Angleterre, pour l'aide qu'il apporte aux Réformés en France, défend le Pape et la curie romaine, etc.

Il fut confesseur et prédicateur à la Cour d'Henri IV après sa conversion. Louis XIII le proposa en août 1611 pour l'évêché de Séez en Normandie. Préconisé le 9 janvier 1612 par Paul V, il fut consacré à Paris le 4 mars de la même année et prit possession de son diocèse en avril. L'année suivante il commença sa visite pastorale qui se termina avec la publication de nouveaux statuts diocésains. Son court épiscopat s'orienta nettement vers l'instruction du clergé et la discipline ecclésiastique. Dès 1613 il demanda un coadjuteur. Il mourut le 30 mai 1614 au couvent des Cordeliers de Paris.

Jacques de Sainte-Marie (à distinguer du chartreux qui signait de ce nom ; cf. DS, t. 8, col. 39), nom sous lequel paraissent ses ouvrages en français, est essentiellement un prédicateur, qui ne manque pas de rompre des lances avec les Réformés. Sa bibliographie est assez difficile à établir, ses ouvrages étant devenus rares. Ses succès de librairie ne lui ont pas survécu. On peut lui attribuer les ouvrages et les éditions suivants :

Cosmopeia... in duo prior capita Genesis, Nantes, 1584, 1585, 142 f. – *Conciones viginti tres in tria prima Apocalypsis capita*, Lyon, 1598, 1599 (688 p., in-8°), 1605, 1607, 1610. – *Conciones VI pro... dominicis Adventus et festis Conceptionis B. Virginis et Nativitatis Domini*, Lyon, 1599 ; Paris, 1605 (avec 2 sermons supplémentaires). – *Torrent de feu sortant de la face de Dieu pour desseicher les eaux de Mara* (contre P. Du Moulin en faveur du purgatoire et des suffrages pour les défunts), Paris, 1603, 112 p., 1605, 1606, 1609 ; Rouen, 1604. – *Traicté du sainct sacrifice de la Messe*, 2e éd. revue, Paris, 1605, 96 f. – *Sermons pour les octaves du Saint Sacrement*, Paris, 1605, 194 f. ; 1608 ; trad. latine, Lyon, 1607. – *Thresor quadragesimal...*, 2 vol., Paris, 1607 (trad. latine, Lyon), 1610). – *Vingt discours sur le XII chapitre de l'Apocalypse*, Paris, 1608, 816 p. – *Sermons et divines conceptions theologiques... sur les Évangiles de tous les Dimanches de l'année*, t. 1, Lyon, 1603 ; Paris, 1622.

Soares a fait imprimer son oraison funèbre d'Henri IV (Paris, 1610, 68 p.) ; il a recueilli et traduit les *Harangues et sermons funebres prononcez a la mort de defunct Philippe II* (Paris, 1606). Il a publié des traductions des *Considérations admirables sur tous les évangiles... de Caresme* de Hernando de Santiago (Paris, 1605, 1000 p.) et des *Sermons et concepts... sur les 4 fins dernières de l'homme* (Lyon, 1603, 1609, 1610 ; Paris, 1604 ; Rouen, 1609) de Gabriel Inchino († 1608 ; DS, t. 7, col. 1641).

Outre les anciennes bibliographies de A. Possevin, L. Wadding, Juan de San Antonio, N. Antonio, on consultera les plus récentes : Sbaralea (*Supplementum...*, t. 2, Rome, 1921, p. 19-20), le Catalogue des imprimés de la B.N. de Paris et ceux des principales bibliothèques publiques de France, celui de la bibliothèque S.J. de Chantilly, Cioranescu, etc.

L. Wadding, *Annales minorum*, Quaracchi, 1934, t. 23, p. 375 (année 1599) ; t. 24, p. 251 (1607) ; p. 362 (1610) ; t. 25, p. 98-99 (1614) ; *Regestum*, année 1612, p. 494.

J. Cardoso, *Agiologio lusitano dos sanctos e varones ilustres em virtude*, Lisbonne, 1657, au 30 mai. – F. da Soledade, *Historia serafica*, t. 3, Lisbonne, 1705, p. 99-100 ; t. 5, 1721, p. 323-26. – S. da Venezia, *Biografia serafica*, Venise, 1846, p. 497. – G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 51, Venise, 1851, p. 135 ; t. 63, 1853, p. 202.

Édouard d'Alençon, *Jacques Suarez de Sainte-Marie*, dans *Bulletin de la Soc. historique et archéologique de l'Orne*, t. 24, 1905, p. 462-77. – H. Vaganay, *Un traducteur français de l'année 1605*, dans *Revue de littérature comparée*, t. 12, 1932, p. 824-26. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2728-30. – DHGE, t. 18, 1947, col. 497-98, n. 2931.

La France Franciscaine, t. 14, 1931, p. 72. – AFH, t. 71, 1978, p. 26-27. – CF, *Bibliographia*, t. 6, n. 168 ; t. 12, n. 660.

Mariano Acebal Luján.

SOBRIA EBRIETAS. Voir Ivresse spirituelle, DS, t. 7, col. 2312-37.

SOBRINO (Antonio), frère mineur, 1554-1622. – Né à Salamanque le 22 novembre 1554, Antonio Sobrino eut huit frères et sœurs qui tous se consacrèrent à Dieu, dont Cecilia de la Natividad, ocd (DS, t. 2, col. 374-75).

Antonio était déjà docteur en droit en 1572 ; il devint premier officier du secrétaire de Philippe II. Mais en 1577 il entrait au noviciat des Frères mineurs déchaussés à Madrid (province de San José) ; il fit profession en 1578. Après ses études ecclésiastiques, il fut envoyé à Medina del Campo (1584) et fut ordonné prêtre en 1586. Gardien du couvent du Calvaire à Salamanque, il passe en 1594 à la nouvelle province déchaussée de San Pablo. En 1597, visiteur et commissaire général de celle de Valence (San Juan Bautista), il s'y inscrit.

Sobrino fut gardien des couvents de Valence et d'Orihuela, secrétaire provincial, provincial (1612-1615), puis vicaire provincial (1621). Il fut aussi conseiller et prédicateur à la cour de Philippe III. En 1615, il avait été éloigné à Gandie, mais put cependant participer à la congrégation générale de Rome (1615). Il mourut saintement au couvent de Valence le 10 juillet 1622. Deux ans plus tard (23/12/1624), Philippe

IV demandait sa béatification à Urbain VIII ; le procès de béatification fut ouvert le 22 janvier 1625 ; on le regarde comme serviteur de Dieu.

Saint religieux, Sobrino vécut pauvre, humble, très pénitent ; on a relevé qu'il priait jusqu'à 9 heures par jour et qu'il reçut des grâces mystiques (extases, miracles, prophéties). Il prêcha durant 30 ans et dirigea bien des âmes, y compris au monastère des Déchaussées de Madrid où vivait l'infante Margarita de la Cruz.

Il a laissé de nombreux ouvrages scripturaires, théologiques et oratoires dont la majorité est restée manuscrite. Deux ont été édités : son ouvrage spirituel, *De la vida espiritual y perfección christiana* (Valence, 1612, qui fut retiré du commerce par l'inquisition en 1618), et *Diez Diálogos sobre el singular privilegio y misterio de la Inmaculada Concepción...* (Salamanque, 1622).

Parmi les textes restés manuscrits : *Anotaciones al Apocalipsis* (en castillan), un commentaire et une exposition sur le même livre biblique ; – des *Elucidationes in Commentaria super Apocalypsi B. Arias Montani* (dont Sobrino fut l'ami) ; – *Conciones miscellaneas* ; – *Dominicale* (temps de l'avent et de Noël) ; – *Quadragesimale* ; – *Viridarium o fábulas paganas moralizadas* ; – *Adnotationes morales in Apocalypsim* ; – *De virtutibus et vitiis* ; – des lettres ; – etc.

Il a aussi laissé 3 vol. de *Tesoros de Dios revelados a la V.M. Francisca López,* béate visionnaire que le prêtre valencien Francisco Jerónimo Simó † 1612, ami de Sobrino, voulait faire béatifier. On sait que Molinos fut chargé plus tard de promouvoir à Rome la cause de béatification de Simó. Cet ouvrage de Sobrino le rattache au milieu spirituel des *Recogidos* de Valence. Voir DS, t. 10, col. 1487 ; t. 12, col. 2794 avec les études de R. Robres Lluch qui y sont citées.

Sobrino fut attaqué à divers sujets : pour sa défense de l'Immaculée Conception, pour avoir défendu son ami Simó et pour son ouvrage spirituel *De la vida espiritual* critiqué par le franciscain Luis Fundoni.

L'ouvrage de Sobrino sur la vie spirituelle fait de lui un authentique docteur de la mystique, mais il est bien oublié. On a dit qu'il était en relation étroite avec le milieu des *Recogidos* valenciens ; la province des déchaussés de San Juan Bautista, à laquelle il choisit de s'incorporer en 1597, fut l'un des derniers bastions de la mystique du recueillement (cf. la *Crónica* de A. Panes) ; il s'est ouvert aux richesses de la mystique carmélitaine (peut-être grâce à ses frères et sœurs carmes) ; il fut en rapport avec le carme chaussé Juan Sanz (*supra,* col. 344-48) et avec le mercédaire Juan Falconi (DS, t. 5, col. 35-43), etc. D'après l'analyse qu'en donne l'ouvrage cité *infra, Los Recogidos,* sa doctrine s'inscrit dans le cadre des trois voies purgative, illuminative et unitive. Particulièrement intéressantes sont ses explications anthropologiques et théologiques de l'union mystique. La contemplation suppose un entendement apaisé et sans entrave, lequel, éclairé par le don de sagesse, contemple les vérités surnaturelles et divines en elles-mêmes, sans discours ni images (p. 59).

Du point de vue anthropologique, Sobrino distingue en l'homme les parties sensible, rationnelle et mentale ou spirituelle. Cette dernière est équivalente à ce qu'on appelle l'étincelle de l'âme, l'*apex mentis,* etc. Il désigne la volonté comme *supremo cielo, estímulo natural al bien, amadora virtud superior, centella de la inteligencia, porción virginal del alma* (p. 67). Le centre de l'âme est l'entendement éclairé immédiatement par Dieu ou l'affection suprême de la volonté attirée par Dieu. Mais pour lui, l'amour au sommet de la volonté pénètre plus haut en Dieu et en sa charité que l'intelligence ou toute œuvre de l'esprit (p. 67-68). Sobrino expose longuement l'action de l'Esprit Saint au centre ou à la pointe de l'âme (p. 68-70) : l'Esprit touche la suprême pointe affective de l'esprit, d'où provient une connaissance supérieure à tout ce que peut produire la doctrine ou l'étude.

Comment expliquer que les touches de l'amour divin enflamment l'amour de l'âme tout en laissant généralement l'entendement au-dehors ? Sobrino considère ce fait comme une réalité d'expérience (p. 72-73) et propose de l'expliquer par le fait que, dans l'amour extatique, la seule présence ou mémoire du Bien-Aimé polarise l'intelligence, l'empêchant d'agir, de réfléchir et la concentrant dans sa fine pointe (cf. aussi p. 135).

Sobrino traite encore de l'amour *desnudo,* de la blessure d'amour, de l'oraison d'union, du rapt, etc. (p. 82-89), s'inspirant de Hugues de Balma, Bonaventure, Henri Herp et Juan de los Angeles. Relevons sa définition de la théologie mystique : « una divinísima y sublime experiencia, gusto y fruición de Dios a quien, vendado el entendimiento, es admitida el alma sobre sí levantada, y a Dios por amor unida ; de donde después resulta al entendimiento, secreto y grande conocimiento de Dios » (p. 130). L'acte formel ou principal est « l'acte de l'amour dans la volonté, aimant et pâtissant Dieu, et expérimentant et goûtant sa saveur et sa suavité... et faisant de notre esprit une chose, un esprit avec lui » (p. 130) ; Sobrino en distingue la sagesse (p. 131-32). Enfin il s'explique sur les problèmes soulevés par le langage des mystiques aux yeux des théologiens scolastiques.

L'enseignement de Sobrino s'inscrit dans la ligne de ceux de Bernabé de Palma, Osuna, Laredo, Juan de los Angeles, Pedro de Alcántara.

Archivo Hist. Nac. de Madrid, *Inquisición, Consejo,* Legajo 3701. – L. Wadding, *Annales minorum,* Quaracchi, t. 24, 1934, p. 66 (année 1602) ; t. 25, p. 285 (1618) ; t. 26, p. 246 (1624) ; p. 392 (1625) ; t, 27, p. 565 (1630). – *Bullarium Discalceatorum,* t. 2, Madrid, 1744, p. 60-64.

A. Panes, *Chrónica de la Provincia de San Juan Bautista...,* I, livre 6, Valence, 1665, p. 676-830. – *Crónica de la Santa provincia de San Pablo,* Madrid, 1729, p. 121-212.

Juan de San Antonio, *Bibl. universa franciscana,* t. 1, Madrid, 1732, p. 128-29 ; t. 3, 1733, p. 16. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 162. – Sbaralea, *Supplementum...,* t. 1, p. 96 ; t. 2, p. 141.

F. Hueber, *Menologium,* Munich, 1698, col. 2354 (21 décembre). – B. da Mazzara, *Legendario Francescano,* t. 7, Venise, 1722, p. 205-34 (10 juillet). – *Martyrologium Franciscanum,* Vicence, 1939, p. 492 (21 décembre).

P. Pauwels, *Los Franciscanos y la Inmaculada Concepción,* Rome, 1904, p. 233. – D.H. Marshall, *Un Capítulo olvidado... 'La Vida espiritual' del P.A. Sobrino,* dans *Archivo Ibero Americano,* t. 18, 1958, p. 395-416. – M. Andrés, etc., *Los Recogidos,* Madrid, 1975, p. 336-45.

Voir aussi les notices de l'encyclopédie Espasa et du DTC, et les mentions cursives dans *Antonianum* (1956, p. 391), *Archivo Ibero Americano* (1917, p. 487 ; 1918, p. 329 ; 1920, p. 275 ; 1931, p. 377, 395, 398, 402, 410 ; 1933, p. 13 ; 1955, p. 451 ; 1962, p. 596 ; 1964, p. 276 ; 1971, p. 583 ; 1975, p. 228, 230 ; 1981, p. 181), AFH (t. 14, 1921, p. 577 ; t. 66, 1973, p. 469), CF, *Bibliographia,* t. 12, n. 2333 ; t. 13, n. 1257.

DS, t. 4, col. 1173 ; t. 7, col. 780 ; t. 11, col. 1049 ; t. 12, col. 2794 ; t. 13, col. 266.

Mariano Acebal Luján.

SOCCUS. Voir Conrad de Brundelsheim, cistercien, DS, t. 2, col. 1544-46.

SÖDERBLOM (NATHAN), archevêque luthérien, 1866-1931. – Né le 15 janvier 1866 dans le Haelsingland (Suède), au sein d'une famille où les pasteurs luthériens se succédaient depuis trois siècles, Nathan Söderblom fit ses études au collège de Hudiksvall, fut bachelier à 17 ans et commença sa philosophie à l'université d'Upsala. En 1886, il entama ses études théologiques. Ordonné ministre en 1893, il est pasteur de la paroisse suédoise de Paris (1894-1901) ; c'est alors qu'il écrit « Le Sermon sur la montagne et notre époque » et l'histoire de la passion du Christ (publiée en 1928).

En 1901, il devient professeur d'histoire des religions à Upsala ; il voyage beaucoup. En octobre 1912, il inaugure la chaire de la même discipline à l'université de Leipzig. Le 20 mai 1914 il devient archevêque d'Upsala. Malgré les charges de son épiscopat, il continue ses travaux théologiques ; il est aussi et surtout un prophète, un initiateur et un réalisateur de l'œcuménisme. Il mourut à Upsala le 12 juillet 1931.

En Suède, l'Église n'a guère connu de rupture au 16e siècle, même si elle est devenue luthérienne. Plus que les questions doctrinales, l'important pour Söderblom est la « catholicité évangélique ». Plus intéressé par le mouvement « *Life and Work* » que par « Foi et constitution », il se donne à un christianisme pratique inspiré par la « méthode de l'amour ». Chef de son diocèse, vice-chancelier de l'université, président de l'assemblée des évêques, du synode général, de la Société des missions, etc., ces tâches ne l'empêchent ni de publier ni d'agir pour promouvoir l'œcuménisme. Il fut l'artisan inlassable de la première conférence « pour le christianisme pratique » tenue en 1925 à Stockholm, seize siècles après le concile de Nicée ; il ouvrit cette première conférence œcuménique, qui n'avait pu se tenir qu'au prix de ses efforts et de démarches innombrables (cf. DS, t. 11, col. 651, 654).

Malgré son vif désir d'y voir présente l'Église catholique romaine, il essuya un refus. Il commente ainsi : « Deux personnages se sont rencontrés ici : Jean, l'apôtre de l'amour délicat et de la contemplation (l'Église orthodoxe), et Paul, le plus grand des disciples du Sauveur, dont la foi agit par la charité (l'Église issue de la réforme). Le troisième, Pierre, le porte-parole des disciples (l'Église catholique romaine) se tient encore à l'écart ». La catholicité évangélique à laquelle il aspire « ne peut être qu'un don créateur de Dieu, donnant une Église apparente et visible de bien des façons ».

Söderblom s'intéressa beaucoup à la liturgie, aux cantiques et à l'édification spirituelle de l'Église. Il a publié beaucoup d'ouvrages sur l'histoire des religions et sur d'autres sujets. Relevons ceux-ci : *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (Stockholm, 1913) ; *Das Werden des Gottesglaubens : Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (Leipzig, 1916, 1926) ; *Der evangelische Begriff eines Heiligen* (Greifswald, 1925) ; *Manuel d'histoire des religions* de C.P. Tiele, revu et augmenté (trad. franç. par W. Corswant, Paris, 1925) ; *The Living God : Basal forms of personal religion*, Gifford Lectures, 1931 (Londres, 1933 ; trad. franç. par J. de Coussange, Paris, 1937). – La correspondance de N. Söderblom, Fr. Heiler et Fr. von Hügel de 1909 à 1931 est éditée : *Briefwechsel*, Paderborn, 1981.

On trouve une bonne bibliographie des œuvres en suédois consacrées à Söderblom dans J.G.H. Hoffmann, *Nathan Soederblom, prophète de l'œcuménisme* (Genève, 1948), unique ouvrage en français. – Voir les vies par P. Katz (en allemand, Halle, 1925), T. Andrae (en suédois, Upsala, 1931), M. Neiiendam (en danois, Copenhague, 1933), B. Sundkler (1968). – *N. S. In memoriam* (Upsala, 1931 ; bibliogr. p. 391 svv).

RGG, t. 6, 1962, col. 115-16. – LTK, t. 9, 1964, col. 844-45. – NCE, t. 13, 1967, p. 411-12. – *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, éd. Cross-Livingstone, Londres, 1974, p. 1285-86. – DS, t. 7, col. 339, 853 ; t. 9, col. 10 ; art. *Œcuménisme* et les ouvrages traitant de l'histoire de l'œcuménisme.

Maurice CARREZ.

SOENGEN (LOUIS), jésuite, 1854-1928. – Né le 23 juin 1854 à Mayence, Ludwig Soengen entra au noviciat des Jésuites le 3 octobre 1871. Après sa formation, il travailla quelques années à la mission danoise, puis en Allemagne comme prédicateur et directeur de retraites. Il mourut le 22 janvier 1928.

Soengen a publié de nombreux livrets, surtout de prières, sur l'Eucharistie et les sacrements, l'année liturgique, la doctrine de la grâce. Pour aider les prêtres dans leurs ministères, il édita : *Promptuarium sacerdotis* (1904 ; 7e éd., 1926) et *Tauf- und Traureden* (série de sermons, 1919, 1920). La multiplicité de ses titres et des tirages reflète le mouvement liturgique et le développement de la vie spirituelle personnelle dans l'Allemagne de ce temps.

Sur la Messe : *Das göttliche Liebesmahl des Herrn* (1898 ; 52e éd., 1932) ; – *Der Heiland der Welt im Sakrament* (1909, 1912) ; – *Jesus Christus, der Gekreuzigte* (1910) ; – *Das Gottesmahl* (1911) ; – *Vor dem Tabernakel* (1913) ; *Kurze Messandachten* (1922) ; – *Kath. Mess- und Vesperbuch* (3 vol., 1898-1899 ; 4e éd., 1922).

Sur les sacrements : *Der Hl. Geist* (1900, 1903) ; – *Das Sakrament des Hl. Geistes* (1901 ; 4e éd., 1924). – Sur l'année liturgique : *Adventsbüchlein* (1907, 1922) ; – *Weihnachtsbüchlein* (1913) ; – *Osterbüchlein* (1925). – Sur la grâce : *Christl. Krankenhilfe* (1904 ; 6e éd., 1920) ; – *Aus dem geistl. Schatz der Kirche, Ablassbüchlein* (1908, 1913).

Sur les saints : *Maria, Maienkönigin* (1898 ; 3e éd., 1910) ; – *Rosenkranzbüchlein* (1898) ; – *Maria Immaculata* (1904 ; 5e éd., 1905) ; – *Maria, die hehre Gottesmutter* (1931) ; – *Der hl. Josef in seiner Grösse und Verehrungswürdigkeit* (1910) ; – *Dreikönigsbüchlein* (1923).

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1662.

Constantin BECKER.

SOLAZZI (JEAN ANTOINE), prêtre † 1689. – Giovanni Antonio Solazzi naquit à Vetralla ; prêtre, il devint rapidement directeur spirituel et confesseur des moniales de la Santissima Incarnazione à Rome ; il fut bénéficier de Sainte-Marie-Majeure et protonotaire apostolique.

Sur la demande d'une religieuse, Rosa Maria Fifer, il composa *Modo facile per far acquisto dell'oratione di quiete* (Rome, 1671, 1675), ouvrage mis à l'Index (3 mai 1689). Dans ce livre affleure une connaissance de la pensée de Molinos et de Petrucci. L'oraison de quiétude est importante, car c'est une « quiétude que l'âme acquiert, s'abandonnant elle-même tout entière à Dieu », sans s'occuper de ses facultés « imaginative, appétitive et estimative » ; l'âme y est toute concentrée en elle-même et absorbée dans la divine présence, au point que la foi devient « l'âme de l'âme ».

Un autre ouvrage de Solazzi est consacré à la grande mystique italienne Marie-Madeleine de Pazzi : *Avverti-*

menti et avvisi da S. Maria Maddalena de'Pazzi a diverse religiose, mentre visse (Rome, 1683) ; il y parle de l'*amour extatique* de la sainte, de la méthode d'oraison ; car la prière vocale ne suffit pas, mais doit être complétée par la méditation sur la passion du Christ ; le plus grand désir, qui est la fin ultime, c'est de louer et de contempler Dieu

Cet ouvrage pourrait être la réparation orthodoxe d'un autre ouvrage paru quelques années plus tôt : *Maniera divota da praticarsi verso la serafica Maria Maddalena de'Pazzi, Carmelitana, in cinque venerdì* (Rome ?, 1675 ; à l'Index, 26 sept. 1680 et 16 mars 1688). Solazzi y cédait à une interprétation commune au 17e siècle, selon laquelle l'apparent renoncement à l'action de Marie-Madeleine de Pazzi relevait plus d'une volonté d'apathie que d'événements psychologiques survenant à l'âme par l'effet de la grâce. La vie mystique semble aussi l'affaire propre de celui qui recherche la perfection sans la médiation de l'Église. A la limite, les grands spirituels formeraient une espèce de confrérie restreinte, avec le risque de devenir une secte hérétique.

La dernière œuvre publiée traite des problèmes des laïques chrétiens, sans aucune problématique mystique : *Specchio dell'huomo christiano dal quale si deve ricavare la bellezza et il decoro necessario per comparire grati agl'occhi di dio e del prossimo* (Rome, 1703) ; s'y exprime un désintérêt méprisant pour les richesses de ce monde. Avec quelques considérations de sagesse pratique, l'auteur cherche à s'élever à une espèce de philosophie ascétique de la vie ; ainsi il soutient qu'il n'y a pas de bonheur sur cette terre, pour quelque catégorie sociale que ce soit, car dans chaque condition ou situation, il y a le poids de l'âge et de la vie. Cependant, par-delà toutes ces situations, l'homme doit toujours tenir présent à l'esprit le « but » de la vie.

M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento,* Rome, 1948, p. 57-58, 121-23. – Le *Manual del librero hispanoamericano* d'A. Palau y Dulcet mentionne deux traductions espagnoles de Solazzi : *Santa María Magdalena de Pazziz Avisos a varias Religiosas y reglas de protección* (Mexico, 1721, 110 p.) et *Vida de la prodigiosa y extática virgen Santa María Magdalena de Pazzis, monja carmelita observante* (traduite par Juan Bautista de Lezana et nouvellement publiée par Antonio Garciá, Madrid, 1754).

DS, t. 7, col. 2256 ; t. 8, col. 612 ; t. 12, col. 2765.

Pietro Zovatto.

SOLEIL (symbole religieux). – I. *Esquisse historique.* – II. *Les Pères.* – III. *Moyen âge.* – IV. *Temps modernes.*

I. **Esquisse historique.** – 1. Histoires des religions. – Bien que non universel, le culte du soleil-dieu se manifesta généralement parmi les peuples les plus avancés, surtout dans ces cultures où « l'histoire se trouve en marche » (Éliade), comme l'Égypte, le Pérou, le Mexique, l'ancienne Europe et l'Asie. Habituellement, dans ces hautes civilisations, les hiérophanies archaïques du dieu-soleil, sans perdre la structure particulière du sacré, manifestaient une compréhension plus universelle de la réalité. Il semble que le dieu créateur originel, distant, ait cédé la place au soleil-dieu, beaucoup plus proche des affaires ordinaires de l'homme.

Le soleil-dieu assiste au travail de la création, devient son « fécondateur » et même il unit les deux fonctions de création et de fécondation, remplaçant ainsi le dieu du ciel, dont on lui attribua rapidement tous les traits. Considéré comme la source bienfaisante de la vie, du feu, de la lumière et de la chaleur, il pouvait aussi se mettre en colère, brûler et punir. Divinité solaire qui voit tout, il est souvent appelé comme témoin des serments, et aussi pour préserver la justice et l'ordre.

En tant que dieu astral, il était souvent mis sur le même rang que la déesse-lune, sa fille ou sa sœur ; parfois cependant, comme à Babylone, le dieu-soleil, Shamash, jouissait d'une position secondaire après Sin, la déesse-lune. Contrairement à la lune, qui « mourait » dans sa décroissance mensuelle, le soleil pouvait entrer la nuit dans le royaume de la mort et de l'obscurité et émerger, intact, après son voyage sur son vaisseau, passant de l'ouest à l'est, où il remontait sur son cheval ou sur son char. Dans ce contexte, il pouvait être opposé à la mort, comme en Égypte où Rê, à l'est, se tenait debout face à Osiris, à l'ouest ; et ailleurs il fonctionnait comme un « psychopompe », menant les âmes à la mort et les ramenant vers la vie et la lumière du jour. Plusieurs nobles familles firent remonter leur lignée au dieu-soleil, ce qui donna naissance à plusieurs légendes de héros solaires bienfaisants pour l'homme.

2. Israël rencontra le dieu-soleil en Égypte, en Mésopotamie et sur les collines de Canaan, où les hommes adoraient les Baalim. Le chef de ces dieux de la nature et de la fertilité était Baal-Shamen, la divinité solaire de la Syrie, apparenté à Bel-Marduk de Babylone, dont l'animal sacré était le taureau. La rivalité entre Yahweh et Baal commença au temps de Moïse (*Nombr.* 25,1-5), continua durant l'installation en Palestine (cf. *Juges* 2,11-13 ; 6,25-32 ; 1 *Sam.* 7,3 sv) et atteignit son paroxysme lorsque plusieurs rois d'Israël et de Juda, favorisant le culte de Baal, soulevèrent l'opposition des prophètes (1 *Rois* 16,30-32 ; 18 ; 2 *Rois* 1,2-8 ; 8,18-27 ; 16,3 sv.17 sv ; 21 ; 23 ; *Osée* 2 ; 13 ; *Jér.* 2,23 ; 8,1-3 ; 9,13-16 ; 11,13 ; *Éz.* 6,1-7). Yahweh réclama la suprématie sur tous. A l'encontre du culte astral babylonien, le soleil et la lune furent relativisés : la parole de Dieu les a créés le quatrième jour seulement, après la lumière et la végétation (*Gen.* 1,3-19). Si le soleil règne dans les cieux, il obéit cependant au Dieu qui détermine sa course et peut l'interrompre, comme il le fit pour Josué et pour Achaz (*Job* 9,7 ; *Baruch* 6,59 ; *Josué* 10,12-14 ; *Is.* 38,7 sv). De même, au jour du Seigneur, le soleil s'obscurcira lorsque la colère de Dieu éclatera (*Joël* 2,10 ; cf. *Hab.* 3,11). Au temps de la délivrance, ses fidèles seront protégés des brûlures du soleil (*Is.* 49,10) et au dernier jour la gloire du Seigneur illuminera Sion, rendant superflus le soleil et la lune (*Is.* 60,19).

Dans l'entre-temps, la chaleur brûlante et la lumière aveuglante du soleil manifestent la plus grande gloire de son créateur (*Sir.* 43,1-5). Même si *Qohélet* (1,5) utilise la répétition de ses levers et de ses couchers comme preuve de la vanité des choses terrestres, le Psalmiste (19,4-6) s'émerveille devant l'ouvrage des mains de son Seigneur, lorsque le soleil quitte sa tente comme un époux sa chambre nuptiale et comme un homme fort dans sa course. Des exégètes ont pu attribuer cette imagerie aux mythes païens sur le mariage du soleil et de la lune, mais ces emprunts possibles ne laissent aucun doute sur la situation du soleil comme créature de Dieu.

3. Au temps de Jésus, les Baal avaient depuis longtemps été chassés des hauts-lieux d'Israël et l'on ne

trouve aucune polémique contre le culte du soleil dans le Nouveau Testament. Le soleil y est considéré comme un phénomène naturel. Comme sa chaleur brûle (*Marc* 4,6 ; *Jacq.* 1,11), il peut être utilisé comme un châtiment eschatologique (*Apoc.* 16,8). Son obscurcissement avertit de l'approche de la fin du monde (*Marc* 13,24 ; *Apoc.* 6,12 ; 8,12 ; 9,2) – événement antérieur à la mort de Jésus (*Luc* 23, 44 sv ; cf. *Actes* 2,20). Plus souvent l'éclat du soleil sert de point de comparaison pour évoquer la condition eschatologique du juste (*Mt.* 13,43 ; cf. 1 *Cor.* 15,40-42), la gloire des anges (*Apoc.* 10,1 ; 19,17), la gloire de Jésus transfiguré et lors de son apparition à Saul (*Mt.* 17,2 ; *Actes* 16,13). Il sert encore pour Marie, symbole de l'Église, revêtue de soleil (*Apoc.* 12,1). Quant à la Jérusalem céleste, illuminée de la gloire de Dieu, elle n'a plus besoin de la clarté du soleil ou de la lune (*Apoc.* 21,23 ; 22,5). Voir aussi DS, t. 9, col. 1191-96 ; t. 10, col. 440-55 *passim.*

4. Le monde gréco-romain. – Contrairement à la plupart des autres cultures méditerranéennes, Grecs et Romains n'ont pas attribué une importance centrale au dieu soleil, même s'il voit tout, s'il est appelé comme témoin à tout serment, même s'il guérit, purifie, féconde et nourrit. Plusieurs de ses attributs sont le lot d'Apollon. Durant la période hellénistique, le culte solaire s'épanouit. Platon a comparé le Bien au soleil bienfaisant, irradiant (*République* VI, 509ad). Les astrologues donnaient au soleil la première influence parmi les planètes, et les philosophes, surtout les stoïciens et les néoplatoniciens, concevaient cette force comme un être intelligent, illuminant aussi les âmes des hommes en tant que raison universelle. Une théologie syncrétiste en vint à identifier Hélios avec Jupiter, Sérapis, les Baalim syriens, Apollon et Mithra, tout en réduisant les autres divinités à n'être que des manifestations différentes du même dieu soleil. Cependant cette religion intellectualisée serait restée une pâle concurrente du christianisme si la piété populaire et la politique impériale, les religions orientales qui inondèrent alors l'Empire, ne l'avaient relayée. Bien plus, Mithra, devenu un dieu du ciel, se métamorphosa en un dieu solaire et sauveur ; ses mystères portèrent un grand nombre de ses disciples à espérer l'immortalité.

Au 3e siècle, plusieurs empereurs, à la recherche d'une unité religieuse, encouragèrent fortement le culte du dieu soleil, dont ils se prétendirent l'émanation, le représentant, le *deus natus.* En 274, attribuant au dieu soleil sa victoire sur Zénobie reine de Palmyre, l'empereur Aurélien fit bâtir un magnifique temple sur le champ de Mars et y établit un collège sacerdotal, le tout dédié au *Sol invictus.* Dorénavant le culte du soleil devint religion officielle de l'Empire. Constantin attribua ses premiers succès à Hélios et, jusqu'à ce que Constance en abolisse l'usage, l'image du soleil resta frappée sur la monnaie impériale. C'est vers le culte du soleil que Julien l'Apostat se tourna dans sa tentative de rajeunir le paganisme.

5. Dans le christianisme. – Ce mélange d'appui impérial, de dévotion populaire et de doctrine syncrétiste exerça une grande attraction, même dans les rangs chrétiens. Le manichéisme, par exemple, s'y adapta en identifiant le Christ au soleil. Le christianisme se trouva devant l'habituel dilemme : purifier en l'adaptant ou rejeter totalement le symbole et la superstition ? Sans nul doute, le symbole solaire est puissant. De plus, la Bible et plusieurs usages chrétiens l'utilisaient. Il était impossible de bannir tout vocabulaire relatif au soleil et à la lumière.

Clément d'Alexandrie, toujours désireux de découvrir des *logoi spermatikoi* dans l'univers, n'hésita pas à appliquer au *Logos* des attributs du dieu-soleil : « le tout-voyant », « passant partout dans sa chevauchée » : *Pédagogue* III, 8,44 (GCS 1, p. 262) ; *Stromates* VII, 2,5-7 ; 7,37 ; *Protreptique* XI, 114,3 (GCS 1, p. 80). D'autres Pères le suivront : Origène, *In Numeros,* hom. XX, 4 (GCS 7, p. 196-97) ; Boèce, *De la consolation de la philosophie* V, 2 (CSEL 67, p. 110, v. 14) ; cf. inscription d'Abercios, v. 3-5 (*Enchiridion fontium historiae Ecclesiae antiquae,* n. 1550).

Grégoire de Nazianze parle du Christ comme du « soleil qui court dans les hauteurs » (*Carmina de se ipso* I, 38, v. 15-18, PG 37, 1360) et Paulin de Nole lui adresse un poème, le qualifiant : « O Apollo vere » (*Carmen* II, v. 51 ; CSEL 30, p. 349). La mosaïque du Christ, jeune et vibrant Dieu-soleil monté sur son char, découverte dans la nécropole du Vatican (cf. P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani di Roma,* Bologne, 1966, p. 308, figure 196) et d'autres représentations semblables à Saint-Aquilin de Milan, etc., marquent, de par leur rareté même, les limites d'une telle adaptation.

La réserve critique est bien représentée par Augustin. Quoique ses premiers *Soliloques* (I, 6,12 ; 8,15 ; 13,23 ; PL 32, 875, 877, 881) s'appuient sur sa chère comparaison néoplatonicienne de Dieu comme soleil illuminant nos âmes et que son *De ordine* (I, 4,10, PL 32, 983) applique au Christ Vérité l'invocation de Virgile à Apollon, ses œuvres ultérieures, spécialement ses sermons, tendent à éviter les références au soleil, certainement pour ne pas induire les fidèles en erreur et ne pas contaminer la vérité chrétienne : *In Johan.* 34,2 (CCL 36, p. 311) ; *Enarr. in Ps.* 93,4 (CCL 51, p. 1304) ; cf. 57,19 ; 80,14.

Mais il reconnaît justifié par l'Écriture de désigner le Christ par *sol,* en insistant sur son application uniquement allégorique (*Enarr. in Ps.,* 10,3 ; CCL 38, p. 76). Comme Ambroise (*Hexaemeron* IV, 2,7 ; CSEL 32/1, p. 115), il interprète le coucher et le lever du soleil du *Ps.* 103,19 comme se rapportant à la passion et à la résurrection du Christ, mais seulement après avoir longuement expliqué l'usage métaphorique du mot *sol.* Quand il interprète le *Ps.* 19, il laisse de côté le symbole du soleil et ne garde que ceux du jeune époux et du géant, et la chambre nuptiale devient évidemment l'Église, ou le sein virginal de Marie où s'unirent la Parole et la chair (*Enarr. in Ps.* 18,1,6 et 2,6 ; CCL 38, p. 103 et 109-10 ; cf. *In Johan.* 59,3 ; CCL 36, p. 477). Une seule fois Augustin appelle le Christ *verus sol* (*Sermo* 190,1 ; PL 38, 1007).

Par ailleurs, ses comparaisons avec le soleil sont rares. Habituellement il oppose le soleil matériel qui brille sur les bons et les méchants (*Mt.* 5,45) au Créateur, *alius sol, sol justitiae,* qui n'illumine que les bons (*Enarr. in Ps.* 25,2,3 ; CCL 38, p. 143 ; – 57,19 ; 80,14 ; 93,5 ; 96,18 ; CCL 39, p. 725, 1129, 1305, 1369 ; – 148,16 ; CCL 40, p. 2176 ; – *Sermo* 58,7 ; 292,4 ; – *In Johan.* 34,2 ; CCL 36, p. 311). Une seule fois, il développe la métaphore du soleil brûlant de l'été qu'il compare au *sol justitiae* qui donne aussi le *refrigerium* (*Sermo* 25 A, 1 ; CCL 41, p. 342). Il montra beaucoup de prudence dans les sermons donnés pour la naissance du Baptiste et pour ceux de Noël, à des dates coïncidant avec les solstices d'été et

d'hiver. Il rappelle aux chrétiens qu'ils doivent adorer non pas le soleil, mais le Créateur du soleil (*Sermo* 190,1 ; 186,1 ; PL 38, 1007, 999). A l'imagerie découlant du soleil, Augustin préféra de beaucoup celles du jour et de la lumière, ce qui lui permettait d'éviter un recours trop fréquent aux évocations solaires, allusions dangereuses au culte païen du soleil.

La prudence d'Augustin et le rappel de la Genèse (1,3.16) selon lequel Dieu créa la lumière avant le soleil devraient inciter à ne pas interpréter trop facilement la lumière en termes solaires. Sans doute le symbolisme solaire avec ses multiples images et significations est-il très fréquent chez les Pères ; il est difficile d'identifier nettement dans chaque emploi les influences qu'ils subirent : la Bible, la métaphysique néoplatonicienne de la lumière, la tradition chrétienne, en particulier la liturgie.

Nous avons retenu quelques aspects de cette tradition complexe ; souvent les textes cités à la fin de chaque subdivision pourraient être ajoutés aux autres.

II. **Les Pères.** – 1. Dies solis. – Le premier jour de la semaine juive correspond au *dies solis*, le deuxième de la semaine païenne ; tous deux sont considérés comme des jours de travail. La résurrection du Christ au matin de Pâques jeta les bases du calendrier liturgique chrétien. Dès le début, les chrétiens se réunirent en ce jour de la semaine pour célébrer l'eucharistie (*Luc* 24,30 ; *Actes* 20,7 ; 1 *Cor.* 16,1 sv) et déjà dans l'Apocalypse (1,10) ce jour s'appela « le Jour du Seigneur ».

Différentes raisons étaient alléguées par l'Église primitive pour célébrer la résurrection le *dies solis* plutôt qu'au sabbat juif : il rappelait le premier jour de la création, quand Dieu créa la lumière, aussi bien que le huitième jour, celui de la résurrection du Seigneur, tendu vers son second avènement, quand il portera son œuvre à son achèvement. Comme le travail avait ses exigences, l'eucharistie semble avoir été célébrée le soir ; mais vers le début du 2e siècle, certains chrétiens d'Asie Mineure se rassemblaient avant le lever du soleil pour chanter des hymnes au Christ (Pline le Jeune, *Epistolae* x, 96). Fr. Dölger (*Sol Salutis*, p. 60-136) pense que l'un d'eux était le « Seigneur, prends pitié », un parallèle d'une prière au dieu soleil. Par la suite, la prière matinale se propagea et il n'est pas surprenant que des païens prirent les chrétiens pour des adorateurs du soleil (Tertullien, *Ad nationes* I, 13 ; CSEL 20, p. 83 sv ; *Apologeticum* 16,9-11 ; CSEL 69, p. 43-44). Les chrétiens eux-mêmes, sachant leur Seigneur ressuscité avant le lever du soleil (*Marc* 16,2), ne négligèrent pas cette signification symbolique et l'appelèrent « Soleil de la résurrection ».

Textes : Ignace d'Antioche, *Ad Magnesios* IX (éd. Lightfoot, t. II/1, p. 129). – Justin, *Apologia* I, 67,7 (*Corpus Apol.*, éd. Otto, t. I/1, p. 188 ; II/1, p. 142) ; *Dialogue avec Tryphon* 41,4 ; 136,1. – *Didascalie syrienne* II, 60,2 (éd. Funk, t. 1, *Patres Apost.*, 1901, p. 172). – Barnabé, *Lettre* 15,9 (éd. Funk, t. 1, p. 84-86). – *Confessio Cypriani Antiocheni* II, 23.

Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, 12,76,4 (GCS 3, p. 54). – Athanase, *De sabbatis et circumcisione* 1 (PG 28, 133, 136). – Eusèbe de Césarée, *In Psalmos* 21,30 ; 91 (PG 23, 213, 1178). – Basile, *De Spiritu Sancto* 27,66 (PG 32, 192). – Eusèbe d'Émèse, *De matre et duabus filiabus martyribus* (dans *Analecta Bollandiana* = AB, t. 38, 1920, p. 283). – Jérôme, *Tr. de Ps. X* (dans *Anecdota Maredsolana*, t. 3/2, 1897, p. 7-17) ; *Epist.* 108,12,5 (CSEL 55, p. 321). – Victorin de Petau, *Comm. in Apoc.* I, 3 et X, 1 (CSEL 49, p. 10 et 88). – Maxime de Turin, *Hom. LXI In solemnitate S. Pentecostis* 1 (PL 57, 371). – Zénon de Vérone, Lib. I, *tract.* 16,8 ; II, 46 (PL 11, 380, 503). – Isidore de Séville, *Etymologiae* V, 30,11 (PL 82, 216).

Avec le temps – et sous l'influence du culte impérial –, le *dies solis* commença à être considéré comme le premier jour de la semaine par les païens aussi. Il n'y eut pas rupture radicale lorsque Constantin, voulant gagner la faveur des chrétiens et aussi des adorateurs du soleil (surtout parmi les soldats de l'armée de Licinus), déclara le *dies solis* jour férié hebdomadaire pour les Romains (Eusèbe, *Vita Constantini* IV, 18-20, GCS 1, p. 124 ; *Codex Justinianus* III, 12,2, éd. Krüger, *Corpus juris civilis*, t. 2, 1929, p. 127, 188 ; *Codex Theodosianus* II, 8,1, éd. Mommsen, t. 1/2, 1954, p. 87-88).

2. La prière face à l'est. – La coutume de prier face à l'Orient, qui détermina l'orientation des églises, était apparemment universelle. Clément d'Alexandrie avait suggéré, comme raison de cette pratique, le respect pour l'endroit où le Seigneur et les apôtres avaient posé les pieds (*Pédagogue* II, 8,61, GCS 1, p. 194 ; cf. Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem* 37, PG 28, 617-620) ; ailleurs il justifie cette coutume parce que le soleil levant amène la lumière (*Stromate* VII, 7,43,6, GCS 3, p. 32-33). Cette dernière raison s'accorde mieux à la pratique universelle. Dans certaines régions cependant cette pratique distinguait mieux le chrétien du juif, qui prie face à Jérusalem. Autre raison alléguée, c'est à l'Orient que se trouve le Paradis, vers lequel l'espérance chrétienne s'oriente depuis que le Ressuscité est monté au ciel dans cette direction et d'où il reviendra comme l'éclair à la fin des temps (cf. *Mt.* 24,27). Le titre de « Soleil levant » s'éclaire lui-même (cf. *Luc* 1,78) : « œuvre de la miséricordieuse tendresse de notre Dieu qui nous amènera d'en-haut la visite du Soleil levant » (*Luc* 1,78).

Hermas, *Pasteur*, vision 4,1,3 (éd. Funk, t. 1, p. 458-60). – Origène, *De oratione* 31,1 et 32 (GCS 2, p. 395 et 400) ; *In Numeros*, hom. 5,1 (GCS 7, p. 26). – *Constitutions apostoliques* II, 57 (éd. Funk, t. 1, p. 165). – Maruta de Maipherkat, *De sancto Niceno synodo* (éd. O. Braun, Münster, 1898, p. 59). – *Canons apostoliques syriens*, can. 1 (éd. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1828). – W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 19. – Jean le Philosophe, citant des canons apostoliques et la 9e règle de Thaddée, dans J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, t. 1, Vienne, 1918, p. 223.

J. Daschian, *Lehre der Apostel, ein Buch apokrypher Canones*, Vienne, 1896. – Tertullien, *Adv. Valentinianos* 3 (CSEL 47, p. 179). – Pseudo-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (PG 28, 617d-620b). – Gregentius de Tephren, *Disputatio cum Herbano judaeo* (PG 86/1, 621). – *Apocalypse d'Élie* (éd. G. Steindorf, TU XVII/3, Leipzig, 1899, p. 87). – *Epistola Apostolorum* (dans C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung...*, TU XLIII, Leipzig, 1919, p. 56-57). – *Acta Xanthippae et Polyxenae* 15 (dans M.R. James, *Apocrypha anecdota*, coll. Texts and Studies II/3, Cambridge, 1893, p. 54). – *Oracula Sybilline* III, v. 652 (GCS 8, p. 82). – *Livre d'Hénoch* 32,6 ; 60,23 (GCS 5, p. 60-61, 78-79). – *Passio S. Perpetuae* 11,2.

Prier vers le Paradis : Basile, *De Spiritu Sancto* 27,66 (PG 32, 189). – Grégoire de Nysse, *De Oratione dominica*, or. V (PG 44, 1184). – *Constitutions apostoliques* II, 57,14 (éd. Funk, t. 1, p. 165). – Jean Chrysostome, *In Danielem* VI, 10 (PG 56, 226-227). – Moïse Bar-Kepha, *De paradiso* XIII (trad. A. Masius, Anvers, 1569, p. 37). – Pseudo-Germain, *Histoire ecclésiastique* (PG 98, 392). – Jean Damascène, *De fide orthodoxa* I, IV, 12 (PG 94, 1133-1136). – Anonyme, *In Job* I, 3 (PG 17, 399). – Pseudo-Justin, *Quaestiones... ad*

orthodoxos 118 (dans *Corpus Apolog. christianorum* 5, Iena, 1881, p. 192).

Grégoire de Nazianze, *Epistula* 134 (PG 37, 76). – Augustin, *De Sermone Domini in monte* II, 5, 18 (PL 34, 1277). – Lactance, *Div. inst.* VI, 3,6-18 (CSEL 19, p. 486-89). – Honorius Augustodunensis, *Gemma animae* I, 95 : De situ orationis (PL 172, 575). – Alcuin, *De fide S. Trinitatis* I, II, 5 (PL 101, 26). – Pseudo-Alcuin, *De divinis officiis* 39 (PL 101, 1245). – Walafrid Strabon, *Liber de exordiis et incrementis* 4 (PL 114, 922). – Bonaventure, *In III Sent.*, d. 37, dub. 3. – Thomas d'Aquin, *Somme théologique* 2ª 2ae, q. 84, a. 3, ad 3.

3. La Passion du Christ à l'Occident. – Si le Christ est ressuscité à l'Orient, le coucher du soleil à l'Occident doit rappeler sa mort. Le verset 34 du *Ps.* 67, selon la Septante (« Chantez au Seigneur monté là-haut dans les cieux des cieux vers l'Orient »), pourrait bien expliquer la coutume de prier face à l'est, mais le verset 5, en apparente contradiction, chante Dieu qui monte « super occasum » ; plusieurs Pères ont interprété ce verset comme une prophétie du Christ passant par la mort, symbolisée par l'ouest, afin de la vaincre.

Textes : anonyme, *In Job* I, 3 (PG 17, 399). – Athanase, *In Ps.* 67, 5,6.34 (PG 27, 295, 303). – Eusèbe de Césarée, *Com. in Ps.* 67, 6.34 (PG 23, 685-688, 720). – Hilaire de Poitiers, *In Ps.* 67, 6.34 (CSEL 22, p. 280, 309). – Ambroise, *Exp. Psalmi* 118, or. 8,57 (CSEL 62, p. 186). – Sévérien de Gabala, *De mundi creatione,* or. V (PG 56, 477). – Sévère d'Antioche, *Sur la résurrection* (PO 6, 123).

D'autres auteurs ont vu la descente de Jésus aux enfers comme la victoire du « Soleil de justice » ou « le lever du Soleil » ou « le Dieu Soleil ».

Textes : Jean Chrysostome, *In coemeterii appellationem* (PG 49, 395). – *Evangelium Nicodemi* II = Descensus Christi ad inferos 2 (éd. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig, 1876, p. 391). – Épiphane (?), *Sur le grand et saint sabbat* (PG 43, 440, 445).

Une variante, un peu forcée, de ce thème attribue l'obscurité lors de la mort du Christ aux souffrances endurées par le « vrai Soleil » ou le « Soleil de justice » sur la croix.

Textes : Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 4,10 ; 13,34 (PG 33, 334, 461). – Jean Chrysostome, *In coemeterii appellationem* 2 (PG 49, 398). – Jérôme, *Com. in Matth.* I, 27, v. 45 (PL 26, 211-212). – Maxime de Turin, *Hom. in Nativitate* 2 (PL 57, 538). – Pierre Chrysologue, *Sermo* 82 (PL 52, 431). – Grégoire d'Elvire, *Expositio Origenis de Ps. 91* (éd. A. Wilmart, RBén., t. 29, p. 285). – Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 21, 2 ; 24,2. – Pierre Abélard, *Peripatetici Palatini Hymnarium Paraclitensis* (Paris, 1891, p. 113, n. XLVIII). – Amalaire de Metz, *De ecclesiasticis officiis* IV, 22 (PL 105, 1202).

4. Le baptême. – L'initiation chrétienne a été exprimée avec des images relatives à la lumière : elle n'était pas seulement une mort-résurrection avec le Christ (*Rom.* 6,5 sv), elle était aussi une illumination (cf. *Éph.* 5,8). Méliton de Sardes a interprété le baptême du Christ au Jourdain comme le soleil entrant dans son baptême océanique (cf. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen, 1914, p. 310 sv). Du bain baptismal, les « enfants de lumière » (*Luc* 16,8 ; *Jean* 12,36 ; *Éph.* 5,8 ; 1 *Thess.* 5,5) pouvaient sortir « comme le soleil » (Pseudo-Hippolyte, *Pour la sainte Épiphanie* 10, GCS 1/2, p. 263). De plus, une fois l'Église bien établie, la cérémonie baptismale comprenait une renonciation solennelle à Satan que le catéchumène prononçait à l'entrée de l'église, tourné vers l'ouest, avant qu'il ne se retourne vers l'est et l'intérieur de l'église pour recevoir l'illumination du Soleil de la résurrection.

Textes : Clément d'Alexandrie, *Protreptique* VIII, 77,2 ; IX, 84,2 (GCS 1, p. 59, 83). – Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse mystag.* I, 4-8 (PG 33, 1068). – Ambroise, *De mysteriis* II, 7 (PL 16, 391). – Jérôme, *In Amos* III, VI, 14 (PL 25, 2068 ; cf. Origène, *In libr. Judicum,* hom. VIII, 1, GCS 7, p. 509).

5. La liturgie de la résurrection est intimement liée aux thèmes précédents. Très tôt, le baptême était réservé à la vigile pascale, avec tout ce qu'elle comporte de références aux images de la lumière. Toutes les autres fêtes liturgiques sont orientées vers Pâques, dont l'eucharistie particulièrement solennisée renvoie le plus directement à la mort et à la résurrection de Jésus : c'en est l'anniversaire. La nature aussi se réveille, avec le printemps, pour une nouvelle vie, à mesure que le soleil, de jour en jour plus fort, réveille ses forces vitales. Ces thèmes encouragent les Pères à introduire les images du soleil dans les textes qui célèbrent la gloire du Ressuscité.

Textes : Clément d'Alexandrie, *Protreptique* XI, 114,1-4 (GCS 1, p. 80). – Athanase d'Antioche, *Lettre de Pâques,* de 329 (dans F. Larsow, *Die Fest-Briefe des hl. Athanasius,* trad. du syriaque, Leipzig, 1852, p. 55). – Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini* IV, 22 (GCS 1, p. 25). – Prudence, *Cathemerinon* V, 127-132 (CSEL 61, p. 30). – Pseudo-Augustin, *Sermo* 164, 2 (PL 39, 2067). – Zénon de Vérone, L. II, *Tract.* 38,49,52 (PL 11, 483, 504, 508). – Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 24, 4 (CSEL 2, p. 115). – Cyrille d'Alex., *Homélie pascale* 9,2 (PG 77, 581). – Liturgie syrienne, dans Otto, *Corpus Apologetorum,* t. 2, Iena, 1877, p. 321, n. 9. – Notker, *Séquence de Pâques,* v. 18-22 (éd. Dreves-Blume, *Analecta hymnica,* t. 53, p. 66).

6. L'ancrage scripturaire. – La symbolique solaire appliquée au Christ et à ses mystères utilise plusieurs textes scripturaires ; nous insistons sur trois d'entre eux.

1° La prophétie de Malachie sur le « Soleil de justice » (4,2) : Hippolyte, *Eis to asma* XIV, 2,8 (GCS 1/1, p. 348). – Clément d'Alex., *Protreptique* IX, 114,3 (GCS 1, p. 80). – Origène, *In Jesu Nave,* hom. XIX, 4 ; XX, 5 (GCS 7, p. 411, 413) ; *Selecta in Ps.* 18,4 ; 103,19.22 (GCS 12, p. 73 ; GCS 13, p. 43) ; *In libr. Judicum,* hom. I, 1 (GCS 7, p. 464) ; *In Luc. fragm.* (GCS 5, p. 245) ; *Contra Celsum* VI, 54,79 ; VII, 22,31 (GCS 2, p. 125, 150, 173, 182) ; *In Exod.,* hom. VII, 8 (GCS 6, p. 215).

Cyprien, *De Oratione dominica* 35 (CSEL 3/1, p. 293). – Anonyme, *De Pascha computus* 19 (CSEL 3, p. 266). – Méthode d'Olympe, *Symposium* VI, 4,142 (GCS, p. 68) ; *De sanguisuga* 9,3 (GCS, p. 487). – Eusèbe de C., *De eccl. theol.* I, 20,98 et 110 (GCS 4, p. 94 et 96) ; *Demonstratio evang.* IV, 10,16 ; XIII, 3,38 (GCS 6, p. 167, 344). – Cyrille de Jér., *Catéchèse* XIII, 34 (PG 33, 813). – Ambroise, *Hexaemeron* IV, 8,32 (PL 14, 204). – Orientius, *De epithetis Salvatoris* (CSEL 16, p. 244) ; *Explanatio nominum Domini,* v. 111 (CSEL 16, 248). – Épiphane, *Ancoratos* 45,5 (GCS 1, p. 56). – Zénon de Vérone, *Liber* II, tr. 15,2 (PL 11, 441).

2° La prophétie de Zacharie sur l'astre « se levant d'en haut » (*Luc* 1,78 ; Vulg. : « oriens ex alto ») ; elle est parfois liée à l'interprétation par Philon de *Zach.* 6,12 (Sept. : « Ecce vir oriens nomen eius ») et de *Gen.*

2,8 ; ces liens sont surtout présents dans la première école chrétienne d'Alexandrie.

Philon, *Sur la Genèse* 2,8 (*Œuvres*, t. 34, p. 75-79) ; *La confusion des langues* 14,60-69 (t. 13, p. 75-79). – Justin, *Dialogue* 100,4 ; 121,4 ; 126,1 (*Corpus Apolog.*, éd. Otto, p. 358, 434, 452). – Méliton de Sardes, *Peri Loutrou* 4 (éd. Goodspeed, p. 311). – Origène, *In Num.*, hom. XV, 1 (GCS 7, p. 131) ; *In libr. Judicum*, hom. VIII, 1 (GCS 7, p. 509) ; *In Johannem* XXXII, 24,316 (GCS 4, p. 469) ; *In Levit.*, hom. IX, 10 (GCS 6, p. 438).

3° L'image de l'époux-géant qui a « placé sa tente dans le soleil » du *Ps.* 19 devint bientôt un texte favori. Contre l'identification hérétique selon laquelle le corps de Jésus a été abandonné au soleil le jour de son ascension vers le Père, Pantène et les alexandrins expliquèrent la « tente » allégoriquement, comme étant l'Église qui existe dans le Soleil de justice. D'une manière analogue, Hippolyte (*De antichristo* 61 ; GCS 1/2, p. 42 ; *In Matth. fragm.* XV ; GCS 1/2, p. 207) et Méthode d'Olympe (*Symposium* VIII, 5,185 ; GCS, p. 87) interprétèrent *Apoc.* 12,1 comme de l'Église vêtue du Logos, Soleil de justice.

Justin, *Dialogue* 64,7 (*Corpus Apolog.*, éd. Otto, t. 1/2, p. 228-30). – Irénée, *Adv. haereses* IV, 55,4 (éd. Harvey, t. 2, p. 268). – Tertullien, *Adv. Marcionem* IV, 11 (CSEL 47, p. 450 sv). – Clément d'Alex., *Eclogae propheticae* 56,1-7 (GCS 3, p. 152 sv). – Origène, *Selecta in Ps.* (GCS 12, p. 73). – Voir les interprétations d'Augustin, qui ont été adoptées par la tradition occidentale ; ainsi Grégoire le Grand (*Moralia* 34,14, PL 76, 731).

7. Adaptation et purification. – La rencontre du christianisme avec les cultures païennes impliquait une traduction, une transposition du message évangélique et aussi l'adoption purifiée d'images et d'idées philosophiques courantes dans le monde méditerranéen. Il s'agissait à la fois de rendre la vérité du Christ plus intelligible et plus attirante et de montrer l'infériorité de la pensée païenne par rapport au message chrétien. La symbolique du soleil a été prise dans ce double mouvement. Ainsi, selon la *via affirmationis*, le soleil, se levant à l'Orient et amenant le jour de Dieu et la victoire sur l'obscurité de Satan, pouvait servir d'image pour la majesté, la puissance et l'éclat de Dieu (Lactance, *Divin. inst.* II, 9-12 ; CSEL 19, p. 144 ; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* II, 15 ; *Corpus Apol.*, éd. Otto, p. 102-02). Le soleil permettait aussi d'expliquer comment Dieu pouvait être en même temps proche et lointain (Minucius Felix, *Octavius* 32,8 ; CSEL 2, p. 46), comment personne ne peut le voir sans être aveuglé, comment une révélation par la médiation du Christ est nécessaire pour le connaître, comment ainsi Dieu devient proche en Jésus (Barnabé, *Lettre* 5,10 ; SC 172, p. 111 ; Minucius Felix, *Octavius* 32,5 ; CSEL 5, p. 46 ; Origène, *De principiis* I, 5 ; GCS 5, p. 21). Cependant, si utiles que puissent être ces comparaisons, il faut les dépasser pour atteindre le mystère chrétien. Irénée (*Adv. haereses* V, 14,1 ; éd. Harvey, t. 2, p. 247) compare Dieu au soleil qui aveugle les yeux trop faibles, mais qui illumine les croyants. Les Pères ont opposé leur doctrine aux mystères solaires afin de prouver la supériorité du Christ, vrai Soleil.

Ainsi : Clément d'Alex., *Protreptique* XII, 119,3 (GCS 1, p. 84). – Origène, *De principiis* I, 2,7 (GCS 5, p. 36) ; *In Cant.* II (GCS 8, p. 127) ; *Contra Celsum* V, 11 (GCS 2, p. 12) ; *Comm. in Gen.* (PG 12, 84). – Ambroise, *Hexaemeron* IV, 1,2 (CSEL 32/1, p. 111). – Lactance, *Divin. inst.* VI, 8, 2-5 (CSEL 19, p. 507 sv). – Jérôme, *Epist.* 49,14,5 (CSEL 54, p. 372). – Pseudo-Augustin, *Liber quaestionum V. et N. Testamenti* 127,36 (CSEL 50, p. 415).

La symbolique solaire utilisée par le néoplatonisme se prêtait à être adaptée par le christianisme : il y avait affinité entre cette philosophie et les textes johanniques sur le Logos préexistant et incarné, Lumière du monde (*Jean* 1,4-5.9 ; 3,19-21 ; 8,12 ; 9,5). C'est pourquoi les plus spéculatifs des Pères ont aisément emprunté à la tradition platonicienne qui comprenait la raison (*logos*) comme ordonnant le cosmos et illuminant les âmes comme le soleil, pour appliquer ces idées au Christ. *Sag.* 5,6 pouvait aussi être invoqué pour appuyer cette interprétation du mystère chrétien. Voir art. *Logos* et *Lumière*, DS, t. 9, col. 958-60, 1147, 1151-53.

La comparaison avec le soleil pouvait encore convenir à la théologie trinitaire. *Hébr.* 1,3 appelle le Fils « resplendissement de la gloire ». L'unité dans la diversité des trois Personnes était comparée au soleil envoyant ses rayons. Cependant l'image prêtait le flanc à des déviations, soit que, comme Sabelius, on favorise l'unité aux dépens de la diversité des Personnes (cf. Épiphane, *Panarion* 62,1 ; GCS 2, p. 389), soit que, inversement, l'infériorité du rayon par rapport à sa source encourage un subordinationisme comme celui d'Eusèbe (*Hist. eccl.* X, 4,64 ; GCS 2/2, p. 881). Dès lors, après une première vogue, la comparaison avec le soleil céda la place à l'expression plus abstraite et plus exacte de Nicée : « Lumière de Lumière » ; c'était rester plus proche aussi des textes johanniques (cf. aussi 1 *Jean* 1,5).

Justin, *Dialogue*... 128. – Tertullien, *Apologeticum* 21,10-13 ; *Adv. Praxeam* 8,13 (CSEL 47, p. 238, 249). – Origène, *De principiis* I, 1,6 (GCS 5, p. 21). – Athanase d'Alex., *De sententia Dionysii* 15 (PG 25, 501-504). – Lactance, *De div. inst.* IV, 29,4 (CSEL 19, p. 392). – Rufin, *Exp. in symbolum Apostolorum* 4 (CCL 20, p. 139). – Athanase d'Antioche, *Compendiaria orthodoxae fidei explicatio* (PG 89, 1404).

8. Noël et Épiphanie. – Si Pâques a directement une origine chrétienne, l'influence des cultes païens du soleil sur les deux fêtes chrétiennes de l'hiver est certaine. Ici encore l'adaptation s'accompagne d'une clarification ; il s'agissait de purifier le chrétien pris dans le contexte des fêtes que les païens célébraient au moment où le soleil ramenait la croissance du jour sur la nuit. Il semble bien que la fête de l'Épiphanie fut introduite en Orient peu avant le milieu du 4e siècle pour contrecarrer l'influence de la fête païenne. Voir art. *Épiphanie*, DS, t. 4, col. 863-79.

En Occident, Noël remonte à une origine analogue. Avec l'introduction du calendrier julien, le solstice d'hiver est fixé, non plus au 6 janvier, mais au 25 décembre. A Rome, la pompe particulière qui accompagnait la fête du *Sol invictus* est remplacée par le *Natalis dies* avant le milieu du 4e siècle. Une autre raison pour retenir cette date est que l'annonciation à Marie et la conception de Jésus ont lieu le 25 mars, neuf mois avant le 25 décembre (cf. Hippolyte, *Comm. in Danielem* IV, 23 ; GCS 1, p. 243). La fête de Noël devint si populaire qu'elle se répandit rapidement en Orient, bien qu'il eût déjà l'Épiphanie ; celle-ci fut alors réinterprétée comme le mémorial du

baptême de Jésus par Jean. En retour l'Épiphanie fut accueillie à Rome et en Occident comme le jour de l'adoration des mages. Une tradition plus tardive y joignit aussi le souvenir du miracle de la multiplication des pains.

Anonyme, *De solsticiis et aequinoctiis* (dans B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie,* Louvain, 1932, p. 105, 434-39). – Prudence, *Cathemerinon* XI, 1-4 (CSEL 61, p. 63). – Jean Chrysostome, *Hom. de Nativitate* (PG 49, 351). – Pseudo-Chrysostome, *Homélie pour Noël* (PG 61, 763). – Jérôme, *De Nativitate Domini hom.* (dans G. Morin, *Hieronymi... tractatus sive homiliae,* coll. Anecdota Maredsolana 3/2, 1887, p. 397). – Grégoire de Nazianze, *Discours* 39, 14 (PG 36, 349-352). – Léon le Grand, *Sermo* 27,7,4 et 6 (PL 54, 218-219,221). – Maxime de Turin, *Hom. 2 De Nativ.* (PL 57, 537, 539). – *Missale Gothicum,* In Nativ. (PL 72, 227).

9. Expansion du symbole. – D'autres réalités célestes furent illustrées par l'image du soleil. Le lien, fréquent, entre le soleil et la lune renvoie au Christ illuminant Marie ou son Épouse l'Église qui vit de sa vie et aspire à la plénitude de sa lumière. Marie est aussi figurée comme la *stella maris* ou comme une simple étoile qui donne naissance au Soleil de justice (cf. DS, t. 9, col. 1191-96). Les Apôtres, qui partagèrent la vie du Soleil de justice, sont considérés comme ses rayons destinés à éclairer les hommes. Dans l'art, une tradition ancienne et, semble-t-il, indépendante, concerne le halo, qui à l'origine représentait l'irradiation de l'éclat solaire ou de ses rayons ; il était souvent utilisé pour les grands héros ou l'Empereur représentant du dieu soleil. Le halo fut adopté par les premiers chrétiens comme signe de la gloire céleste qui accompagne le Christ, sa Mère et les saints.

Zénon de Vérone, Lib. II, *tr.* 9 : *De Nativ.*, c. 2 (PL 11, 417). – Maxime de Turin, *Hom.* 101 et *Sermo* 4 (PL 57, 488 et 557). – Éleuthère de Tournai, *De Natali Domini* (PL 65, 94). – Fulbert de Chartres, *Hymne* 11 (PL 141, 345).

III. **Moyen âge**. – La tradition contemplative marquée par le néoplatonisme se maintint dans les monastères, où la *ruminatio* de l'Écriture et le souci spirituel ont pu s'épanouir. Augustin exerça une grande influence sur cette culture. Le culte païen du soleil ayant officiellement disparu, l'image solaire pouvait être utilisée sans crainte de contamination. Dans ses *Dialogues* (II, 35 ; PL 66, 198a-200b), Grégoire le Grand raconte comment saint Benoît, dans une extase, vit l'âme de l'évêque Germain enlevée de ce monde comme un rayon émis par le Soleil divin. L'influence du Pseudo-Denys, elle aussi, ne put que renforcer la tendance de la tradition augustinienne vers l'illumination intérieure de l'âme.

1. Le Pseudo-Denys connaît le Christ « Soleil de justice » (*Hier. cael.* II, 5 ; PG 3, 144) et les événements miraculeux où intervient le soleil dans l'Ancien Testament et au Golgotha (*Lettre* 7, PG 3, 1080-81), mais son usage favori du soleil se rapporte au nom même de la Théarchie, le Dieu au-delà de toute essence, nom et connaissance. Discutant de la relation entre la création et sa source, Denys appelle la puissance divine d'abord « Bonté », puis « Lumière intelligible ». En passant de l'une à l'autre, il se sert de l'image du soleil (*De div. nom.* IV, 1 ; PG 3, 693).

Si insuffisantes que soient les images par rapport aux réalités divines, qui les transcendent infiniment (*Hier. eccl.* II, 1 ; VII, 3 ; PG 3, 392,560), le soleil peut illustrer non seulement notre incapacité à regarder Dieu en face (*Hier. eccl.* III, 3 ; PG 3, 400), mais aussi montrer comment la Bonté ne cesse d'envoyer ses rayons pour illuminer, pénétrer, structurer tout ce qui lui est subordonné. A leur tour, les hommes peuvent devenir de petits soleils si, illuminés, ils deviennent lumière pour autrui (*Hier. eccl.* III, 14 ; PG 3, 445 ; *Lettre* 10, 1117). Le soleil donne vision, mouvement, illumination et conservation ; il est de toutes les réalités celle qui tend à retourner à sa source et à rassembler ce qui est dispersé (*De div. nom.* IV, 1,4 ; PG 3, 693, 697bc, 700bc ; *Hier. eccl.* II, 3 ; PG 3, 392, 397-400). Si toutes les réalités visibles participent du soleil, qui possède en lui-même synthétiquement toutes leurs causes, cette relation est encore plus vraie du Créateur (*De div. nom.* V, 8 ; PG3, 824bc).

2. Jean Scot, qui traduisit Denys en latin (DS, t. 3, col. 319-20 ; t. 8, col. 735-61), cite dans son œuvre personnelle la comparaison dionysienne de Dieu ordonnant, vivifiant et illuminant par le soleil (*De divisione naturae* I, 13 et 67 ; II, 36 ; PL 122, 458, 511, 618). Être simple et cependant contenant en lui toutes les natures sensibles qu'il éclaire, le soleil symbolise la sagesse divine par laquelle toute chose est créée (III, 19 et 35 sv ; PL 122, 608, 726, 729). Parce que sa lumière « discerne » les *species* des choses sensibles, il est aussi comparé à la *ratio* et à l'*intellectus,* les facultés humaines les plus hautes (IV, 10, 783). Cependant – et ceci illustre la disproportion de toutes choses devant Dieu –, la résurrection finale suppose la spiritualisation totale de l'homme dans la vision immédiate de Dieu ; elle ne sera pas un retour aux conditions présentes. Alors, lorsque le soleil et la lune auront été ébranlés et seront tombés du ciel (*Marc* 13,24), seul restera le Christ, Soleil de justice, soleil des êtres spiritualisés (V, 37 sv ; PL 122, 985, 991, 996).

3. Au 12e siècle, grâce peut-être à la meilleure connaissance des Pères, le soleil fournit des analogies pour les processions trinitaires et pour la coéternité du Fils et du Père : Hugues Éthérien (*De haeres. graec.* I, 1 et 4 ; PL 202, 234c, 239), Richard de Saint-Victor (*De Trinitate* I, 9 ; PL 196, 895), Alain de Lille (*De fide cath. : contra haereticos* III, 5 ; PL 210, 407), Achard de Saint-Victor (*Sermo* 8, 4, éd. J. Châtillon, *Sermons inédits,* Paris, 1970, p. 98), Anselme de Cantorbéry (*De processione Spiritus Sancti* VIII ; *Opera omnia,* éd. F.S. Schmitt, t. 2, p. 199-200) illustrent le fait.

Le soleil est utilisé dans une analogie pour illustrer la différence et la similitude avec Dieu (Herbert de Bosham, *Liber melorum* III, 5 ; PL 190, 1353) et sert à montrer comment sa sagesse, demeurant constante, envoie en nous ses rayons (Achard, *Sermo* 4,1 ; 13,4 ; éd. Châtillon, p. 54 et 138). Venant dans le monde pour l'illuminer, Dieu est avec raison appelé soleil (Alain de Lille, *De arte seu artibus catholicae fidei* I, 19 ; PL 210, 602c). De même que le soleil échauffe une pierre, Dieu enflamme les bons anges pour leur joie éternelle (Rupert de Deutz, *De victoria Verbi Dei* I, 17 ; PL 169, 1231 ; *De glorificatione Trinitatis* V, 18 ; PL 170, 115). De même que le soleil réchauffe, pénètre et attire à lui l'eau par une force naturelle, ainsi Dieu attire-t-il à lui « par un appétit quasi naturel » ses fidèles (Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei* 109 ; PL 180, 394a ; SC 301, p. 180). La face de Dieu est un soleil ; les anges et les contemplatifs en viennent à participer à sa plénitude et brillent eux aussi, y compris parfois dans leur corps (Hildebert de Lavardin, *In circumcisione Domini,* PL 171, 397 ; Achard, *Sermo* 2, 1 et 3, éd. Châtillon, p. 37,40).

La splendeur du Soleil de justice se retire des pécheurs (Gerhoch de Reichersberg, *Epist.* 27 ; PL 193, 614c). Mais, selon Hugues de Saint-Victor, à mesure que l'âme se détourne des réalités visibles pour se tourner vers les invisibles, elle fait l'expérience du Dieu Trinitaire comme de trois soleils ; soleil de puissance (le Père), de sagesse (le Fils) et de bonté (l'Esprit), afin que ses yeux intérieurs, purifiés, puissent être illuminés par la splendeur du Soleil éternel (*De tribus diebus* 26 ; PL 176, 855, 857). Dans une vision, Hildegarde de Bingen perçoit dans un feu un autre globe de feu représentant le Fils éternel, le Soleil de justice dans le Père (*Scivias* I, 3 ; PL 197, 403, 405).

Si le vrai chrétien reflète le Christ comme son image (Thomas de Clairvaux, *In Cant.* IV, 83 ; PL 206, 411c ; cf. Achard, *Sermo* 14,3), Marie, l'étoile du matin, la plus proche du soleil, la plus semblable à Dieu, reflète comme un miroir la clarté du Soleil de justice répandue en elle (Bernard de Clairvaux, *In transitu S. Malachiae* 2,8 ; PL 183, 490b ; Abélard, *Sermo II in Natali Domini* ; PL 178, 393 ; *Explicatio in Cant. 26*, qu'on ne peut plus attribuer à Richard de Saint-Victor, PL 196, 483c). Comme la femme de l'Apocalypse, elle est aussi revêtue du Soleil de justice (Hildegarde, *Scivias* III, 3 ; PL 197, 595c).

Malgré la forte insistance, au 12e siècle, sur le soleil comme renvoyant à l'illumination de l'âme, Achard de Saint-Victor a donné des sermons remarquables dans lesquels la résurrection est considérée comme le jour nouveau, spirituel, illuminé par le nouveau Soleil (*Sermo* 4,1 ; 6,1 ; 7,4 ; 12,1 ; éd. Châtillon, p. 54, 74, ,81, 122). Il rappelait ainsi certains éléments de la tradition patristique.

4. Au 13e siècle. – On connaît le *Cantique du Soleil* dans lequel François d'Assise s'adresse au « frère soleil », « symbole du Très-Haut » à cause de sa beauté qui surpasse toute beauté. Le *Speculum perfectionis* (ch. 119) nous dit comment le saint « glorifiait le soleil et le feu au-dessus de toutes les créatures », parce que « dans l'Écriture le Seigneur lui-même est appelé Soleil de justice ». La haute figure du Poverello a suscité un puissant courant spirituel, même si beaucoup de ses frères continuent d'être influencés par la science universitaire. Toujours dans la tradition augustinienne de l'illumination et du retour à Dieu, Bonaventure utilisa l'image du soleil assez fréquemment dans ses sermons. Une bonne synthèse de cet usage se trouve dans son *In Hexaemeron* 13, 22-23 (*Opera,* éd. Quaracchi, t. 5, p. 391), où il explique les quatre sens de l'Écriture en prenant pour exemple le terme soleil.

A côté du sens littéral, le sens analogique se rapporte à la Trinité (*substantia, splendor, calor* ; cf. *In I Sent.*, d. 15, a. 1, q. 1, *Opera,* t. 1, p. 260 ; *Sermo in Nativ.* 22, t. 9, p. 123), à la sagesse exemplaire, à l'Église triomphante. « Soleil de justice » (*Mal.* 4,2), utilisé souvent ailleurs, désigne allégoriquement le Christ dans sa naissance, sa mort, son ascension et le jugement. Le Christ est aussi appelé *Sol intelligentiae* ou *Sol spiritualis* parce qu'il illumine nos intelligences naturellement et surnaturellement (*In Ecclesiasten* I, 1, v. 7 ; *In evang. Lucae* 21,41 sv ; *In Sapientiam* 5,6 ; *In evang. Johannis* 1,10,30 ; *In II Sent.*, d. 26, a. 2 ; *Sermon* pour le 22e dim. après la Pentecôte ; etc.).

Puisque tout ce qu'on peut dire de la Tête peut l'être aussi des membres, surtout de Marie (*In evang. Lucae* 21,42 ; *Sermons* 2 et 3 sur la nativité de la Vierge), les autres sens allégoriques se rapportent à elle, à l'Église et à l'Écriture. Marie est aussi reconnue comme la lune, tandis que Jésus est Soleil et les apôtres les étoiles (*Sermon* pour le 1er dim. de l'avent). Finalement l'usage tropologique renvoie à la grâce de l'Esprit Saint (*In Eccl.* I, 1, v. 7), à la vie, au service et au combat spirituels.

Chez Thomas d'Aquin, soulignons d'abord que *sol* se rapporte normalement au soleil visible considéré scientifiquement ; ainsi rejette-t-il la tradition selon laquelle le soleil se cacha pour ne pas voir son Seigneur crucifié. Alors que Bonaventure accepte cette idée ou cette image poétique (*Lignum vitae* 8,29 ; *Opera.* t. 8, p. 79 ; cf. t. 9, p. 284), Thomas objecte qu'il n'était pas au pouvoir du soleil de retenir ses rayons et préfère la théorie d'Origène selon laquelle des nuages cachèrent le soleil et, plus encore, celle (dionysienne) d'une éclipse miraculeuse (*Somme théol.* IIIa, q. 44, a. 2, ad 2).

Dans le commentaire de Thomas sur les *Noms divins* du Pseudo-Denys, il n'y a guère qu'une clarification du sens littéral : les rayons du soleil sont comparables aux participations ou créatures émises par la divine bonté ; le soleil donne l'*esse per generationem,* Dieu *per creationem.* Ailleurs Thomas emploie l'image du soleil illuminant l'air ou les corps pour décrire la relation de Dieu à ses créatures dans la mesure où elles participent à son Être ou dans celle où lui-même illumine les âmes, spécialement par la grâce : *Somme théol.* Ia, q. 23, a. 4, ad 1 : q. 104, a. 1 ; Ia IIae, q. 79, a. 3 ; q. 109, a. 2, ad 2 ; IIa IIae, q. 4, a. 4, ad. 3 ; *Quaest. quodl.* 4, q. 6, ad 1 ; *In II Sent,* Prol. ; *Exp. super Job* 14,11.

Curieusement, alors que le commentaire sur les *Noms divins* (4,3) ne rapproche pas le soleil et le Christ, Thomas fait ailleurs ce rapprochement sans difficulté (par ex. *Super evang. Johan.* 1,15,5 ; 9,1,4). La lumière solaire visible est interprétée comme une image de la Lumière invisible ou spirituelle, le Christ, créateur du soleil (*ibid.* 8,2,1). Comme le soleil dans l'ordre de la génération, le Christ, premier principe dans l'ordre de la grâce, la donne à tous (*Somme théol.* IIIa, q. 7, a. 9). La comparaison du rayon de soleil est rappelée occasionnellement à propos de la relation entre le Père et le Fils (*Exp. super Isaiam* 16,11,91 sv) ou de l'Esprit Saint illuminant les prophètes (*In Psalmos,* Prol.).

5. 14e-15e siècles. – Dans la théologie savante les images solaires disparaissent, mais elles gardent leur place dans les textes plus spirituels et mystiques. Maître Eckhart en est un bon exemple. Dans ses traités spirituels et ses sermons allemands, il développe une mystique de la lumière et emploie souvent le soleil comme symbole de Dieu. Sans doute il sait et dit la faiblesse de ces images : la lumière divine est si éclatante qu'elle obscurcit toute autre lumière, même celle du soleil (*Predigt* 71, *Deutsche Werke* = DW, t. 3, p. 319). Même si le soleil est la meilleure et la plus haute des créatures, il peut ternir l'idée de Dieu (*Von dem edeln Menschen,* DW, t. 5, p. 114). Si le soleil est différent de la lune, bien plus encore Dieu de toute créature (*Pred.* 44, DW, t. 2, p. 350) : sa transcendance lui permet de se donner lui-même de lui-même, tandis que le soleil donne seulement son rayonnement (*Pred.* 9, DW, t. 1, p. 149). Le soleil, qui demeure ce qu'il est aux yeux sains comme aux yeux malades, offre une analogie avec l'immuable providence de Dieu (*Von Abegescheidenheit,* DW, t. 5, p. 417). Notre totale incapacité à regarder directement le soleil, surtout quand il est à son zénith, peut suggérer l'absolue transcendance de Dieu : nous ne pouvons regarder que l'air qui absorbe et voile la lumière solaire (*Pred.* 32, 45, 47 et

57 ; DW, t. 2, p. 134 sv, 368 sv ; t. 3, p. 402-08, 602 sv).

Le soleil pénètre l'air ; ainsi Dieu l'âme. L'homme qui entend ce que Dieu dit perçoit la lumière attirante qui brille alors directement en lui (*Pred.* 19,23, 36a et 45 ; DW, t. 1, p. 320 sv, 405 ; t. 2, p. 186 sv, 368 sv). Cependant, lorsque le soleil brille dans l'âme comme en plein midi (*Pred.* 20a, 36a ; DW, t. 1, p. 326 ; t. 2, p. 186 sv), ce qui voit en l'homme c'est l'esprit, la partie la plus élevée de l'âme.

De même que le soleil attire l'air humide et donne à certaines pierres le même pouvoir, ainsi Dieu, ou l'Esprit Saint, attire l'âme, ou l'esprit (*Pred.* 23 et 54b ; DW, t. 1, p. 394-96 ; t. 2, p. 567 sv). Ainsi l'Esprit attire l'esprit ou « l'étincelle » de l'âme en une contemplation amoureuse ou en unité (*Pred.* 20a, 20b, 23 ; DW, t. 1, p. 329, 344-46, 407). Ainsi la vertu divine de la grâce produit des œuvres divines (*Pred.* 38, DW, t. 2, p. 153 sv).

Une image solaire du même genre permet à Eckhart de distinguer les relations trinitaires *ad intra* et *ad extra* : comme l'air retient la chaleur mais perd la lumière quand le soleil disparaît, ainsi le Père donne tout bien au Fils et à l'Esprit, mais prête seulement aux créatures (*Das Buoch der göttlichen Troestunge,* DW, t. 5, p. 36). Parce que l'air n'est pas maître de retenir la lumière, et que ne pas être illuminé serait ne pas être, Dieu montre ainsi sa volonté que la créature lui appartienne et dépende de lui entièrement (*Pred.* 41, DW, t. 2, p. 294 sv ; cf. *In Joh.* 151, LW, t. 3, p. 125). Enfin, interprétant *Jean* 10,30 (« Le Père et moi nous sommes un ») d'une manière radicale, Eckhart dit à propos de l'union de l'âme avec Dieu que, même si la lumière pouvait être conçue sans le soleil, on ne peut concevoir Dieu sans l'âme ni l'âme sans Dieu (*Pred.* 59, DW, t. 2, p. 631). Plus audacieusement encore, l'homme parfaitement humble forcerait Dieu à lui donner sa grâce et serait comme une étoile plus haute que le soleil divin (*Pred.* 14, DW, t. 1, p. 23). On peut croire qu'ici Eckhart a pensé à l'humaine perfection de Jésus.

Voir encore Henri Suso, *Lettre* 21 (dans *Deutsche Schriften,* éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 468). – Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* V, 359 ; VI, 37. – Nicolas de Cues, *De venatione sapientiae* 16 ; *De conjecturis* 13 ; *De concordantia catholica* II, 41 (*Opera,* t. 12, p. 44 ; t. 3, p. 136 ; p. 579).

IV. **Temps modernes.** – 1. Les mystiques espagnols utilisent l'image du soleil pour relater telle ou telle de leurs expériences mystiques. Ainsi Ignace de Loyola (*Récit* ou *Autobiographie,* n. 44 et 99 ; trad. A. Lauras, coll. Christus, Paris, 1987, p. 99 et 161), même si l'image des rayons lui est plus familière. Thérèse d'Avila offre le plus bel exemple. Dans les *Moradas,* elle montre Dieu habitant dans l'intérieur de l'âme comme un soleil, afin d'en faire un château de cristal resplendissant qui envoie sa lumière dans toutes ses facultés ; c'est seulement si elle est en état de grâce qu'elle peut recevoir la lumière du Soleil de justice qui lui donne d'être (I, ch. 2, n. 1 et 3 ; VII, ch. 1, n. 3 ; ch. 2, n. 6). Lorsqu'il brille dans l'âme comme le soleil dans une chambre, toutes les saletés et les poussières sont révélées (*Vida,* ch. 19, n. 2 ; ch. 20, n. 28). Si l'âme est image de Dieu, il n'est pas étonnant qu'elle soit comparée au soleil envoyant ses rayons : l'esprit, la partie la plus haute de l'âme, peut être élevé dans l'extase alors que la partie la moins élevée reste en bas (*Moradas* VI, ch. 5, n. 9 ; *Lettre* 169).

Plus spéculatif, Jean de la Croix développe une mystique de la lumière dans laquelle l'image solaire revient souvent. Dieu est le Soleil qui illumine l'âme, l'intelligence et la volonté par ses rayons de divine connaissance, de grâce, d'inspiration, de consolation. Même lorsque le soleil des faveurs divines semble éteint dans la nuit obscure des sens, la ténèbre est le résultat de la clarté excessive qui aveugle l'intellect, comme le soleil qu'on ne peut regarder directement (*Subida* I, ch. 8, n. 2 ; II, ch. 3, n. 1 ; ch. 19, n. 3 ; *Noche oscura* I, ch. 8, n. 3 ; II, ch. 5, n. 3). De même la lumière de la foi rend aveugle à cause de sa brillance excessive (*Subida* II, ch. 3, n. 1 ; ch. 4, n. 6 ; ch. 8, n. 6).

Plusieurs images solaires sont utilisées pour exprimer la relation Dieu-âme (*Cantico* 20,14 ; 22,3 ; 26,4), surtout celle du vitrail et de l'air représentant l'âme pure qui est capable alors d'être transparente à la lumière de Dieu (*Subida* II, ch. 11, n. 6 ; ch. 14, n. 9-10 ; *Noche oscura* II, ch. 8, n. 4 ; ch. 12, n. 3 ; *Cantico,* strophe 26 ; *Llama* 3).

2. La dévotion au Sacré-Cœur. – Marguerite-Marie Alacoque rapporte dans son autobiographie que, « la veille de la Visitation, ayant mes bras croisés dans nos manches, une divine lumière s'y vint poser en la figure d'un petit enfant ou plutôt d'un soleil éclatant » (*Vie,* éd. Gauthey, t. 2, p. 137). En 1674, lors de la grande révélation, le Cœur de Jésus lui est représenté dans un trône de flammes plus rayonnant qu'un soleil, transparent comme le cristal (*Lettre* 133 ; Gauthey, t. 2, p. 566-67). Une autre fois, elle voit le Christ dans sa gloire « avec ses cinq plaies brillant comme cinq soleils » (*Vie,* n. 55 ; Gauthey, t. 2, p. 71). Ces visions sont toujours liées à l'Eucharistie.

Une veille de communion, elle voit par le suprême point de l'entendement le Cœur du Christ « plus éclatant qu'un soleil et d'une infinie grandeur », et elle en apprend son néant (Gauthey, t. 2, p. 129 ; cf. p. 114). Le premier vendredi du mois, le Sacré-Cœur lui est représenté comme un soleil brillant d'une éclatante lumière, « dont les ardents rayons donnaient à plomb sur mon cœur » (t. 2, p. 71). Ce rayonnement ne lui est pas réservé : « Il me semblait comme un soleil qui jetait ses rayons de toute part sur chaque cœur, mais d'une manière bien différente selon les dispositions de ceux sur lesquels ces rayons tombaient » (*Lettre* 133 ; Gauthey, t. 2, p. 576). Marguerite-Marie réserve le symbole du soleil aux récits des révélations et visions dont elle a bénéficié.

Elle n'a pas connu le *Meta cordium Cor Jesu* du jésuite G. Druzbicki (DS, t. 3, col. 1723-36) qui propose la dévotion au Cœur du Christ. Il invite en particulier à considérer ce Cœur comme « le soleil dans le ciel » qui envoie ses rayons dont personne ne peut fuir la chaleur ni l'éclat de la lumière. Il n'y a pas de soleil au séjour des bienheureux, car l'Agneau l'éclaire mieux que tous les soleils. Druzbicki encourage à regarder ce Soleil d'un regard assuré, comme les petits de l'aigle, pour en recevoir ses rayons que sont sa vérité, sa fidélité, sa toute-puissance, sa douceur, etc. Nous sommes ici en pleine allégorie.

3. La période baroque a été moins étudiée que le moyen âge et demanderait plus amples recherches. Si l'on en juge d'après les travaux anciens (F. Picinelli, *Mondo simbolico,* Milan, 1680, I, 5,8-21 ; J. Typoets, *Symbola divina et humana pontificum...,* réimpr. Graz, 1972), cette période semble avoir gardé vivant l'ancien symbolisme, mais il y est plus marqué par des constructions imaginaires que par la tradition patristique ou celle du moyen âge. Alors que la théologie de

l'époque baroque s'épuise en distinctions abstraites, la piété populaire s'épanouit et trouve son expression dans les arts.

L'art baroque a joué, comme jamais auparavant, avec les ombres et la lumière ; son architecture d'église, déterminée à montrer comment toute la création reflète la gloire de Dieu, concentre la lumière du soleil et l'attention de l'assemblée sur le maître-autel, qui est souvent adossé à une « gloire » faite de rayons dorés. Pour la bénédiction du Saint-Sacrement, l'hostie consacrée est exposée dans un ostensoir d'où jaillissent des rayons à partir du centre, comme d'un soleil. L'ostensoir a remplacé la pyxide cylindrique et la monstrance médiévale en forme de reliquaire ; M. Righetti (*Storia della Liturgia,* 3e éd., Milan, 1969, t. 1, p. 475) suggère que le verset « in sole posuit tabernaculum suum » du *Ps.* 19 a inspiré cette mutation. Les crucifix baroques sont souvent ornés de rayons placés derrière la tête du Christ. Posés sur le maître-autel, ils permettent aux fidèles de reconnaître dans le Christ la Lumière du monde et le Soleil de justice.

En dépit de son nom, l'époque des « Lumières » n'a pas beaucoup encouragé le symbolisme solaire ou toute autre espèce d'illumination, sauf par un concept affaibli. Cependant, au début des sciences naturelles, Kepler cultive le mysticisme solaire. Plus tard, Malebranche renoue avec la tradition platonicienne sur Dieu soleil des intelligences (cf. L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche,* t. 1, Paris, 1870, p. 267 sv). P. de Bérulle avait déjà appliqué la théorie héliocentrique des sciences naturelles au Christ Soleil des âmes, dispensateur de toute grâce, lumière et force, car il est le vrai centre immobile vers lequel l'univers se meut continuellement et autour duquel la terre de nos cœurs doit tourner sans cesse (*De l'état et des grandeurs de Jésus* II, 2, *Œuvres,* éd. Migne, 1856, col. 161).

4. Au 19e siècle, un patristicien comme J.H. Newman a employé occasionnellement l'expression « Soleil de justice », mais dans le sens de Vérité vivante, objective, conduisant le monde aux mystères qui dépassent le pouvoir de la simple intelligence ; brillant dans l'Église, il illumine la multitude des non-croyants (*Apologia* I, 56 ; *The Present Position of Catholics in England* IX, 4, p. 299). Chez les spirituels, le retour le plus frappant de l'image du soleil peut être trouvé chez Thérèse de Lisieux. Elle, pauvre petit oiseau, désirait fixer ses yeux sur le Soleil divin de l'Amour qui brille éternellement au-dessus des nuages ; n'étant pas assez puissante pour y parvenir comme les grands saints, elle a recours à l'Aigle majestueux qu'est la Parole de Dieu qui la conduira à l'endroit de son désir (Lettre à Marie du Sacré-Cœur, ms B, f. 5, dans *Manuscrits autobiographiques,* Lisieux, 1957, p. 234-36).

5. Quant au 20e siècle, limitons-nous à la nouvelle liturgie des heures de l'Église latine rénovée après Vatican II. Elle s'est maintenue dans la fidélité au legs des anciens âges ; fidélité parfois créatrice dans les traductions du bréviaire latin en diverses langues. Beaucoup d'hymnes de laudes et de vêpres invoquent le Christ Soleil dans leurs salutations : « Soleil sans déclin », « Soleil qui brille dans les siècles », « Soleil de toute éternité », « Soleil plus clair que le soleil ». Les antiennes célèbrent l'« astre levant », « l'Orient », mais surtout les prières qui suivent le Benedictus et le Magnificat invoquent en les prolongeant les demandes faites au « Soleil de justice » (*Mal.* 4,2), « issu du sein du Père », « qui illumine ses disciples », « qui nous a illuminés dans le baptême »... Lors des commémorations de Marie Mère de Dieu, on évoque l'aurore ou l'étoile qui précède le plein jour du Christ.

Dans le style et avec les accents qui lui sont propres, la prière des Églises de rite byzantin ne parle pas autrement : « Vous êtes apparu comme la lumière qui dissipera les ténèbres des Nations, Soleil de justice qui siégez sur une nuée légère, mettant fin à l'ombre de la loi et faisant luire l'aurore de la grâce nouvelle » (Laudes du 4e ton, dans E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin,* t. 2, Amay, 1948, p. 22).

On sait que dans le monde occidental technicisé certains s'efforcent de rétablir un lien harmonieux avec l'univers naturel (mouvements écologiques). Parmi les théologiens, certains sentent le besoin d'un retour, au-delà de l'exégèse indispensable, vers la Parole de Dieu de manière à « fournir utilement au Peuple de Dieu l'aliment scripturaire qui éclaire les esprits, affermit les volontés et embrase d'amour de Dieu le cœur des hommes » (Vatican II, const. *Dei Verbum,* n. 23). Le sens du mystère du Salut peut se nourrir de la vérité qui gît derrière les représentations symboliques du Dieu vivant et de son Fils incarné.

Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. 4/2, p. 1373-86 (*Sol*). – *The New Scaff-Herzog Encyclopedia of religious knowledge,* New York, éd. de 1902 (*Sunday*). – Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* t. 8, 1913, col. 58-93 (*Helios*). – DACL, t. 15/2, 1953, col. 1577-85 (*Soleil*). – DS, t. 3, col. 948-67 (*Dimanche*) ; t. 9, col. 1191-96 (*Lune*). – G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, 1961, p. 605-06 (*Helios*). – A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques,* nouv. éd. A. Dumas, Turnhout, 1966, n. 118, 181. – *Lexikon der christlichen Ikonographie,* t. 4, 1972, col. 175-78 (*Sonne*). – J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles,* t. 4, Paris, 1974, p. 214-23.

Fr. Cumont, *Les mystères de Mithra,* 3e éd., Bruxelles, 1913 ; *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 3e éd., Paris, 1929. – M. Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1948, p. 117-41.

Analecta hymnica, éd. G.M. Dreves, Cl. Blume et H.M. Bannister, 55 vol., 1886-1922 (*Register,* par M. Lütolf, 3 vol., Munich, 1978). – A. Walpole, *Early Latin Hymns,* 1922 ; réimpr. Hildesheim, 1966. – A. Lentini, *Te decet hymnus : l'innario della liturgia horarum,* Rome, 1984.

F. Dölger, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums,* dans *Antike und Christentum* = AuC, t. 1, 1929 (réimpr. 1974, p. 270-90) ; *Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian,* AuC, t. 2, 1930 (réimpr. 1974, p. 41-56) ; *Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottesgnaden, ibid.,* p. 117-27 ; *Konstantin... und der Manichäismus. Sonne und Christus..., ibid.,* p. 301-14 ; *Amor und Christus nach Arnobius dem Jüngeren,* AuC, t. 3, 1932 (réimpr. 1975, p. 225-30) ; *Lumen Christi,* AuC, t. 5, 1936 (réimpr. 1976, p. 1-41) ; *Die Sonne der Gerechtigkeit auf einer grieschischen Inschrift von Salamis auf Cypern, ibid.,* p. 138-40 ; *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des... Zeno von Verona : Christus als wahre und ewige Sonne,* AuC, t. 6, 1950 (réimpr. 1975, p. 1-56) ; *Sonnenscheibe und Sonnenstrahl in der Logos- und Geisttheologie des Gregorios Thaumaturgos, ibid.,* p. 74-77 ; voir aussi, p. 147-51, 202-38 ; *Sol salutis,* 3e éd., Münster, 1970 ; *Die Sonne der Gerechtigkeit,* 2e éd., Münster, 1970.

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Fribourg/Br., 1943. – H. Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond,* dans *Eranos Jahrbuch,* t. 10, 1944, p. 305-404 ; *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Zurich, 1945 (trad. franç. et anglaise). – J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris, 1966. – P. Maser, *Sonne und Mond. Exegetische Erwä-*

gungen zum Fortleben des spätantik-jüdischen in der frühchristlichen Kultur, dans *Kairos*, t. 25, 1983, p. 41-67.

Ch.-A. Bernard, *Théologie symbolique*, Paris, 1978.

H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900. – C. Bäumker, *Witelo : Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh.*, Münster, 1908. – H. Dörries, *Zur Geschichte der Mystik : Erigena und der Neuplatonismus*, Tübingen, 1925. – R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris, 1954. – R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957, p. 208-19. – R. Javelet, *Image et ressemblance au 12e siècle...*, 2 vol., Paris, 1967. – S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin...*, 2 vol., Paris, 1984. – F. Tobin, *Meister Eckhart : Thought and Language*, Philadelphie, 1986.

John M. Mc Dermott.

SOLIDARITÉ. – Par rapport aux thèmes de la communion des saints (DS, t. 2, col. 1292-94), de la fraternité (t. 5, col. 1141-67) et du peuple de Dieu (t. 12, col. 1230-46), qui soulignent les liens à l'intérieur d'une communauté et spécialement de l'Église, la solidarité étend ces liens à tous les hommes ; elle est à mettre en parallèle avec le respect de l'homme (DS, t. 13, col. 415-22). Ce thème de la solidarité n'est pas absent de la littérature spirituelle des siècles passés, cependant on peut dire qu'il s'est particulièrement développé durant ces dernières décennies, aussi bien dans l'enseignement officiel de l'Église que dans l'activité de nombreux mouvements d'origine chrétienne. – 1. *L'enseignement officiel de l'Église.* – 2. *Solidarité concrète des chrétiens.*

1. Enseignement officiel. – 1° Déjà *Pie XII* a accordé une grande importance au thème de la solidarité. Et cela dès son encyclique *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939), où il écrivait :

> « La première de ces pernicieuses erreurs, aujourd'hui largement répandue, est l'oubli de cette loi de solidarité humaine et de charité, dictée et imposée aussi bien par la communauté d'origine et par l'égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes, à quelque peuple qu'ils appartiennent, que par le sacrifice de rédemption offert par Jésus-Christ sur l'autel de la Croix à son Père céleste en faveur de l'humanité pécheresse ». Sans doute pensait-il en premier lieu aux idéologies qui préconisaient le racisme et les droits absolus de l'État, ainsi que celles qui étaient fondées sur la lutte des classes. Il pensait aussi vraisemblablement à l'individualisme occidental et à son manque de solidarité face à la montée de ces périls.

On remarquera que le texte unit étroitement les deux termes de « solidarité » et de « charité », comme s'il s'agissait d'une seule et même « loi de solidarité humaine et de charité ». Cependant, pour être bien compris le mot de charité ne suppose-t-il pas la foi en Jésus Christ et l'adhésion à l'Évangile ? Tandis que le mot de solidarité peut être accepté par tout homme de bonne volonté, quelles que soient ses options philosophiques ou religieuses. On peut penser que, d'une certaine façon, le mot de solidarité est une traduction « séculière » du mot de charité, même s'il n'en reprend pas toute la plénitude de signification. Mais on peut dire aussi, en sens inverse, que les chrétiens, en utilisant pour leur propre compte le mot de solidarité, sont portés à mieux comprendre les implications concrètes de la charité évangélique : n'engage-t-elle pas les chrétiens à un comportement fraternel à l'égard de tous les hommes, parce qu'ils constituent l'unique famille de ceux et celles qui ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, tous appelés à devenir ses fils adoptifs : donc, une unique réalité de la plus haute consistance (*solidum*) ? Même si, pour les chrétiens, le mot charité (*agapè*) comporte un sens plus profond, le mot solidarité permet, dans le cadre du dialogue interhumain, de transmettre au moins une partie de la prodigieuse signification de la charité évangélique.

Dans le texte cité, et encore plus dans les pages qui le suivent, Pie XII fait appel pour justifier cette « loi de solidarité humaine et de charité » à une double argumentation. Une, d'ordre rationnel : la communauté d'origine et l'égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes. L'autre, de l'ordre de la foi : la rédemption accomplie en Jésus Christ. L'encyclique tout entière est fondée sur cette double argumentation. Tel sera, par la suite, le discours constant de l'Église pour fonder la solidarité interhumaine : le double appel à la raison et à la foi.

2° De *Jean XXIII*, dans son encyclique *Mater et Magistra* (15 mai 1961), nous retiendrons ce qu'il dit du « devoir de solidarité et de charité » à l'égard des peuples qu'il appelle « moins privilégiés » (n. 158-160). Il rappelle d'abord un extrait d'une allocution du 3 mai 1960 : « Nous sommes tous solidairement responsables des populations sous-alimentées. C'est pourquoi il faut éveiller les consciences au sens de la responsabilité qui pèse sur tous et sur chacun, et spécialement sur les plus favorisés ».

Jean xxiii explique aux catholiques qu'ils doivent être les premiers à comprendre cette exigence de solidarité à l'égard des peuples moins privilégiés, puisque l'Église a toujours enseigné le grave devoir de venir en aide aux pauvres : « puisqu'ils sont membres du corps mystique du Christ », précise-t-il. Et dans ce sens il cite 1 *Jean* 3,16-17. Sans transition il passe à une conclusion qui concerne l'aide au tiers-monde en général : « C'est pourquoi Nous voyons avec joie les nations qui disposent d'un système de production avancé prêter leur assistance aux peuples moins privilégiés, afin qu'il leur soit moins difficile d'améliorer leur sort ».

Dans ce bref passage c'est l'argumentation de l'ordre de la foi qui est la plus explicitée, mais la visée est l'humanité entière, et dans l'ensemble de son œuvre Jean XXIII a toujours eu le plus grand soin de recourir également à une argumentation rationnelle pour justifier les exigences qu'il présentait.

3° La solidarité est l'un des grands thèmes de la constitution *Gaudium et spes* de *Vatican II*. C'est ainsi qu'elle constate avec douleur la contradiction que vit actuellement le genre humain : « Alors que le monde prend une conscience si forte de son unité, de la dépendance réciproque de tous dans une certaine solidarité, le voici violemment écartelé par l'opposition de forces qui se combattent : d'âpres dissensions politiques, sociales, économiques, raciales et idéologiques persistent encore, et le danger demeure d'une guerre capable de tout anéantir » (4,4). Un peu plus loin le concile explique que la responsabilité personnelle « se fortifie... lorsque l'homme accepte les inévitables contraintes de la vie sociale, assume les exigences de la solidarité humaine et s'engage au service de la communauté des hommes » (31,2). Et parmi les valeurs positives de la culture moderne il signale « le sens de la solidarité internationale ». Remarquons la phrase

par laquelle il conclut son énumération de ces valeurs positives : « Dans toutes ces valeurs, l'accueil du message évangélique pourra trouver une sorte de préparation, et la charité divine de Celui qui est venu pour sauver le monde la fera aboutir » (57,6). Retenons aussi cette vigoureuse prise de position : « La solidarité actuelle du genre humain impose aussi l'établissement d'une coopération internationale plus poussée dans le domaine économique » (85,1). Nous retrouvons ici l'enseignement de Jean XXIII.

Parmi d'autres textes conciliaires qui seraient à retenir, nous réservons le plus important pour la conclusion de cette section. On peut dire que la constitution *Gaudium et spes* est le plus substantiel document ecclésial en faveur de la solidarité interhumaine et que tous les documents ecclésiaux ultérieurs dans le domaine social s'inscrivent dans le sillage de sa dynamique.

4° Dans ce sillage se situe l'encyclique *Populorum progressio* de *Paul VI* (26 mars 1967, en la fête de Pâques), où avec une chaleur et une force de conviction impressionnantes l'inspiration humaniste la plus élevée (de type personnaliste) et l'inspiration évangélique se sont interpénétrées harmonieusement. Les deux parties du document s'éclairent l'une par l'autre : 1) Pour un développement intégral de l'homme ; 2) Pour le développement solidaire de l'humanité. La base de l'argumentation est que « dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer, car toute vie est vocation » (15). On pourrait parler aussi bien d'accomplissement personnel. D'où la thèse audacieuse de l'encyclique : il ne peut y avoir d'authentique développement intégral pour une personne humaine que si s'accomplit en même temps un développement solidaire. En effet, nous sommes tous frères dans l'unique espèce humaine, et tous frères en Dieu (au moins en tant que vocation) sur le plan de la foi. La solidarité entre ainsi au cœur même du personnalisme, plus précisément encore, de la conception chrétienne de l'homme.

Aux yeux de Paul VI, c'est un devoir essentiel de l'Église de contribuer à cette prise de conscience : « Au lendemain du deuxième concile œcuménique du Vatican, une prise de conscience renouvelée des exigences du message évangélique lui fait un devoir de se mettre au service des hommes pour les aider à saisir toutes les dimensions de ce grave problème et pour les convaincre de l'urgence d'une action solidaire en ce tournant décisif de l'histoire de l'humanité » (1). Tel est précisément l'objectif de l'encyclique, et son auteur déploie toutes ses ressources de conviction humaniste à l'adresse des non-croyants et de conviction évangélique à l'adresse des chrétiens, pour les convaincre que « la solidarité universelle, qui est un fait et un bénéfice pour nous, est aussi un devoir » (17), et que la solidarité universelle est ainsi un impératif éthique essentiel pour une humanité – désormais et pour toujours – interdépendante. En particulier l'accent est mis sur les exigences de la solidarité par rapport aux pays sous-développés, où parfois les pauvres absolus constituent la majorité de la population, et par rapport auxquels les pays riches ont de lourdes responsabilités (injustices de toutes sortes, égoïsme collectif).

Voici un passage particulièrement riche de signification à la fois humaine et chrétienne : « Ce devoir concerne en premier lieu les plus favorisés. Leurs obligations s'enracinent dans la fraternité humaine et surnaturelle et se présentent sous un triple aspect : devoir de solidarité, l'aide que les nations riches doivent apporter aux pays en voie de développement ; devoir de justice sociale, le redressement des relations commerciales défectueuses entre peuples forts et peuples faibles ; devoir de charité universelle, la promotion d'un monde plus humain pour tous, où tous auront à donner et à recevoir, sans que le progrès des uns soit un obstacle au développement des autres. La question est grave, car l'avenir de la civilisation en dépend » (44). Ainsi la solidarité appelle des harmoniques fondamentaux (sur les plans humaniste et chrétien) et il faut désormais l'envisager au niveau planétaire. Toute l'encyclique est à lire avec cette clef d'interprétation.

5° Dans le second document de la Congrégation pour la Doctrine de la foi concernant la théologie de la libération (*Instruction sur la liberté chrétienne et la libération,* 1986), « la doctrine sociale de l'Église » est présentée comme « praxis chrétienne de la libération » (voir tout le ch. 5). C'est dans ce contexte qu'il parle de la promotion de la solidarité : « La solidarité est une exigence directe de la fraternité humaine et surnaturelle. Les graves problèmes socio-économiques qui se posent aujourd'hui ne pourront être résolus que si se créent de nouveaux fronts de solidarité : solidarité des pauvres entre eux, solidarité avec les pauvres, à laquelle les riches sont convoqués, solidarité des travailleurs avec les travailleurs. Les institutions et les organisations sociales, à divers niveaux, ainsi que l'État, doivent participer à un mouvement général de solidarité. Quand elle y appelle, l'Église sait qu'elle-même est concernée d'une manière toute particulière » (89). Ainsi se trouve soulignée la solidarité au service de ce que le document appelle « l'amour de préférence pour les pauvres » (68), ou ce qu'on appelle souvent l'option préférentielle pour les pauvres (sans exclusive), et que nous préférons personnellement appeler « le choix prioritaire pour les pauvres ». Le document précise ainsi sa belle directive fondamentale du n. 89 : « Le principe de la destination universelle des biens, joint à celui de la fraternité humaine et surnaturelle, dicte leurs devoirs aux pays les plus riches à l'égard des pays pauvres » (90) ; « La solidarité internationale est une exigence d'ordre moral... La paix du monde en dépend pour une grande part » (91).

6° Parmi les textes de *Jean-Paul II,* nous retenons d'abord son *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la Paix* du 1er janvier 1987 : du point de vue théorique, la caractéristique à la fois la plus significative et la plus importante pour ses conséquences pratiques qu'on y découvre est le rôle primordial qu'il attribue au principe éthique de la solidarité sociale. A tel point que, même si le *Message* porte sur deux thèmes, « développement et solidarité », présentés ensemble comme « deux clés pour la paix », c'est le second qui fonde, en définitive, les exigences du premier. Cela apparaît bien dans les deux citations suivantes : « La solidarité qui favorise le développement intégral est celle qui protège et défend la liberté légitime de chaque personne et la juste sécurité de chaque nation » (6) ; « Dans le contexte d'une vraie solidarité, il n'y a pas de danger d'exploitation ou de mauvais usage des programmes de développement au profit du petit nombre » (7).

Certes, comme nous venons de le voir, l'accent sur la solidarité est loin d'être une nouveauté dans l'enseignement social de l'Église. Mais jamais, semble-t-il, il n'avait été marqué avec autant de force et de netteté

que dans ce texte, où le principe éthique de la solidarité sociale est présenté comme le principe fondamental de la vie en société, et où, en termes particulièrement expressifs, il est explicité philosophiquement et théologiquement.

L'éthique dépend de notre conception de l'homme et de la vie en humanité : « la solidarité est de nature éthique, parce qu'elle suppose que l'on porte sur l'humanité un jugement de valeur » (7). Le fondement philosophique en est que « nous formons une seule famille humaine » (1), que nous sommes « frères et sœurs dans une communauté humaine » (2). Il en résulte que « nous sommes appelés à reconnaître la solidarité fondamentale de la famille humaine comme la condition essentielle de notre vie commune sur terre » (1). Il s'agit d'une solidarité qui concerne chacun de nous et qui doit se concrétiser fondamentalement dans nos relations interpersonnelles : « Croiser le regard d'une autre personne et y voir les espoirs et les angoisses d'un frère et d'une sœur, c'est découvrir le sens de la solidarité » (8). Cette solidarité, ainsi entendue, est expressément appelée « solidarité sociale », et elle est conçue comme un impératif éthique de portée générale : « Le défi sous-jacent pour nous tous, c'est d'adopter une attitude de solidarité sociale avec toute la famille humaine et d'aborder dans cette attitude toutes les situations sociales et politiques » (3).

Bien que les destinataires d'un texte de ce genre soient d'abord les hommes d'État et l'opinion publique, l'éthique qui est ici présentée débouche sur une véritable théologie : en Jésus Christ « la solidarité de la famille humaine a été radicalement renouvelée » ; sa mort est « l'acte suprême de solidarité que le monde a connu » et son « triomphe sur la mort est l'ultime garantie que la justice nécessaire à la solidarité et au développement conduira à la paix durable » (10).

Une telle conception, surtout si on la situe dans la continuité des textes précédemment cités, contribue à un véritable renouvellement du discours social de l'Église. Continuer à avancer dans cette direction correspondrait d'ailleurs aux requêtes émanant, pour leur propre compte, de divers côtés : mouvements en faveur de la promotion des droits de l'homme et de la paix, instances de l'ONU, etc. Ce nouvel accent contribue-t-il à dévaloriser le concept de justice sociale, classique dans le discours de l'Église et dont des intellectuels marxistes, participant au Colloque « Société et valeurs éthiques » de Budapest (10-12 octobre 1986), ont reconnu la valeur ? C'est ainsi que le professeur Földesi a déclaré que le concept de justice sociale n'est pas encore élaboré avec précision par le marxisme et que la société socialiste n'a pas plus réalisé celle-ci que les autres. De même, le professeur Celko a affirmé qu'il fallait surtout traiter de la justice sociale et qu'il suivait de près les discours de Jean-Paul II dans ce sens. Ainsi le concept de justice sociale reste nécessaire, même dans la nouvelle conception ici exposée, et il ne faut pas cesser de l'affiner. Cependant le principe éthique de solidarité sociale est encore plus fondamental et de plus grande portée. C'est lui, en effet, qui donne son fondement le plus solide au principe de la justice sociale et qui permet d'aller plus loin. Car il demande de faire tout ce qui est possible pour venir en aide aux frères humains (personnes et collectivités) dans le besoin et pour résoudre avec eux par la concertation les problèmes communs. Faut-il voir, dans l'insistance de Jean-Paul II en cette direction, une certaine influence de l'expérience polonaise de *Solidarnosc* et de son « éthique de solidarité » ? Pour une part sans doute, mais pas uniquement, puisque le discours social de l'Église, bien avant lui, avait déjà reconnu une grande place au principe et aux exigences de la solidarité interhumaine.

Concernant l'expérience polonaise, tout en la débordant, voici un texte de Jean-Paul II (homélie prononcée le 12 juillet 1987 à Gdansk) : « ' Portez les fardeaux les uns des autres ' : cette phrase concise de l'Apôtre est *le programme de la solidarité interhumaine et sociale.* Solidarité veut dire *l'un et l'autre,* et s'il y a un fardeau, il *est porté ensemble,* en communauté. Et donc : *jamais l'un contre l'autre.* Jamais les uns contre les autres et jamais un ' fardeau ' porté par un seul, sans l'aide d'autrui. Il ne peut y avoir de *lutte plus efficace que la solidarité.* Il ne peut y avoir un programme de lutte au-dessus de la solidarité. Sinon les fardeaux deviennent trop lourds. Et la répartition de ces fardeaux augmente de manière déséquilibrée. Pire encore, quand on dit : d'abord la lutte (par exemple au sens de la lutte des classes), il est très facile que l'autre ou les autres restent sur le ' terrain social ' avant tout comme adversaires. Comme des gens qu'il faut combattre. Anéantir. Et non pas comme des gens avec lesquels il faut chercher un accord, avec lesquels il faut chercher ensemble comment ' porter les fardeaux ' » (dans *La Documentation catholique,* t. 84, 1987, p. 749). Comment ne pas remarquer, d'un côté, la manière dont Jean-Paul II dégage de la directive paulinienne une leçon de spiritualité sociale et, de l'autre, l'appel à dépasser en théorie et en pratique la lutte des classes ?

7° En conclusion voici un texte de *Gaudium et spes* sur la solidarité : le plus riche théologiquement. C'est celui qui est intitulé « Le Verbe incarné et la solidarité » (32). Il part de la constatation que Dieu a voulu que les hommes vivent en société, en communauté, non seulement sur le plan humain, mais aussi sur celui du salut. Voici la phrase-clef : « Ce caractère communautaire se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus-Christ. Car le Verbe incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité ». On trouve ici comme un écho du Prologue de saint Jean. En quelques lignes le concile évoque la façon dont Jésus a vécu cette solidarité, telle qu'on peut la percevoir à la lecture des évangiles. Il conclut ainsi : « Il a sanctifié les liens humains, notamment ceux de la famille, source de la vie sociale. Il s'est volontairement soumis aux lois de sa patrie. Il a voulu mener la vie même d'un artisan de son temps et de sa région ». Après avoir décrit le comportement fraternel que Jésus a demandé à ses disciples et la mission qu'il leur a confiée à travers le monde entier, le concile précise ensuite qu'il a voulu l'Église comme « communion fraternelle » : « En ce Corps, tous, membres les uns des autres, doivent s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus ». Enfin il conclut : « Cette solidarité devra sans cesse croître, jusqu'au jour où elle trouvera son couronnement : ce jour-là, les hommes, sauvés par la grâce, famille bien-aimée de Dieu et du Christ leur frère, rendront à Dieu une gloire parfaite ».

La solidarité est donc à la fois une philosophie et une théologie : une éthique humaine (rationnelle) et une éthique théologique. Comme philosophie et comme éthique humaine, elle peut être reconnue par tous les hommes de bonne volonté. Mais les chrétiens

ne peuvent pas oublier qu'elle doit être aussi pensée et vécue à la lumière de leur foi : alors elle devient une théologie et une spiritualité, à situer dans le cadre de la théologie et de la spiritualité de la charité. Mais à une époque où l'humanité prend de plus en plus conscience de son interdépendance, la charité est à vivre dans ses dimensions collectives et au niveau universel.

2. Solidarité concrète des chrétiens. – Parallèlement à cet enseignement, en continuité avec lui, parfois même le devançant, de nombreux chrétiens ont cherché à mettre en pratique cette solidarité ; ils développaient ainsi dans le concret ce qu'on pourrait appeler, sinon une nouvelle forme, du moins une forme renouvelée de spiritualité. Ces initiatives comportent habituellement une collaboration entre les diverses confessions chrétiennes et les non-chrétiens, car il s'agit bien de promouvoir la solidarité de tous envers tous. Parfois même les chrétiens ont préféré rejoindre simplement les aspirations et les réalisations de solidarité de divers côtés en dehors de toute étiquette.

Le Saint-Siège a déployé et déploie un effort important, du moins dans la mesure de ses moyens limités, pour contribuer concrètement à la promotion de la solidarité, aussi bien en faveur des non-chrétiens que des chrétiens. Depuis Vatican II plusieurs institutions du Saint-Siège ont vu le jour dans le but de promouvoir la justice et la solidarité dans le monde, notamment en favorisant la concertation entre les divers organismes nationaux (commission « Justice et Paix » ; branches nationales de « Caritas » ; en France, le Secours Catholique et des organismes comme le C.C.F.D.) ; la Commission pontificale « Justice et Paix » et la Commission pontificale « Cor Unum ». Jean-Paul II a aussi promu une institution d'entraide réciproque en faveur du Sahel, actuellement l'une des régions les plus pauvres du monde.

Ainsi se trouvent encouragées les Églises, les communautés religieuses et les institutions caritatives des pays riches à soutenir activement les pays sous-développés, non seulement en ce qui concerne l'évangélisation, mais aussi dans la promotion humaine qui l'accompagne nécessairement. La multiplication et le développement des micro-réalisations au sein du tiers-monde sont dus, pour une part importante, à des institutions caritatives chrétiennes.

Les syndicats d'inspiration chrétienne, en dépit des tentations de type corporatif qui guettent parfois l'action syndicale, ont été et sont particulièrement sensibles au discours de la solidarité. Dans un contexte particulier, *Solidarnosc* est caractéristique d'une éthique de solidarité.

On connaît l'importance du choix prioritaire pour les pauvres effectivement accompli, depuis plus de 20 ans, par une grande partie de la hiérarchie ecclésiastique et de nombreux chrétiens en Amérique Latine. Le document de Puebla explicite une très ferme volonté et en même temps exprime la constatation de faits déjà vérifiés alors et qui n'ont fait que se développer depuis, notamment grâce aux communautés ecclésiales de base :

« Nous faisons nôtres à nouveau, écrivent les évêques latino-américains, avec une espérance renouvelée en la force vivifiante de l'Esprit, la position de la deuxième Conférence générale qui avait fait un choix clair et prophétique en faveur des pauvres auxquels elle accordait sa préférence et sa solidarité ; cela, en dépit des déviations et interprétations de certains qui ont trahi l'esprit de Medellin, et malgré la méconnaissance voire l'hostilité que d'autres ont manifestées. Nous affirmons la nécessité d'une conversion de l'Église à un choix prioritaire des pauvres dans la perspective de leur libération intégrale.

L'immense majorité de nos frères continuent de vivre dans une situation de pauvreté, et même de misère, qui s'est aggravée. Nous voulons vérifier ce que l'Église latino-américaine a ou n'a pas fait pour les pauvres après Medellin, comme point de départ pour la fixation des choix nécessaires à l'évangélisation de l'Amérique Latine aujourd'hui et demain. Nous constatons que des épiscopats nationaux et de nombreux groupes de laïcs, de religieuses, de religieux et de prêtres se sont engagés plus profondément et plus concrètement aux côtés des pauvres. Ce témoignage, qui n'en est qu'à ses débuts, mais qui est réel, a amené l'Église latino-américaine à dénoncer les graves injustices causées par les mécanismes d'oppression. Soutenus par l'Église, les pauvres ont commencé à s'organiser pour vivre intégralement leur foi et pour exiger leurs droits. La dénonciation prophétique de l'Église et ses engagements concrets avec les pauvres lui ont valu la répression, ainsi que des vexations en tous genres ; les pauvres ont été les premières victimes de ces vexations » (*Construire une civilisation de l'amour. Document final de la conférence de Puebla 1979*, Paris, 1979, p. 221-22).

En d'autres domaines la solidarité est en marche : aide apportée aux prisonniers (spécialement pour délit d'opinion), mouvement pour l'abolition de la torture, soins dispensés aux malades, aux affamés, aux blessés, aux réfugiés. En dépit de tant d'égoïsmes individuels et collectifs, même chez les chrétiens, en dépit de tant de déficiences et de conflits, nombreux sont ceux qui adhèrent à cet idéal spirituel et, s'ils sont chrétiens, considèrent la solidarité comme une exigence essentielle de leur foi.

R. Coste, *Morale internationale*, Paris, 1964 ; *L'amour qui change le monde*, Paris, 1981. – E. Tischner, *Éthique de Solidarité*, Limoges, 1983. – T. Goffi et G. Piana (éd.), *Corso di teologia morale, Koinonia*, 2 vol., Brescia, 1984-1985. – R. Coste, *La promotion du tiers-monde dans le cadre d'une éthique de la solidarité mondiale*, dans *Esprit et Vie*, t. 96, 1986, p. 632-38 ; *L'Église et les défis du monde (la dynamique de Vatican II)*, Paris, 1987. – L. Walesa, *Un chemin d'espoir (Autobiographie)*, Paris, 1987. – H. Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*, Zurich, 1987.

René Coste.

SOLIS (Rodrigo de), osa, † 1583. – Rodrigo de Solis est né à Séville, on ne sait à quelle date. Il entra dans l'ordre de saint Augustin au couvent de sa ville natale, qui appartenait alors à la province de Castille.

Il a vraisemblablement fait ses études à Séville. En 1541 il est lecteur des Arts au couvent de Haro, d'où il passe à celui de Salamanque. Prieur des couvents de Grenade (1559), Cordoue (1564), Séville (1566), définiteur de la province, il est nommé, sur les instances de Philippe II, réformateur et vicaire général de la province d'Aragon (bref de Pie V, 13 juillet 1568). Arrivé à Valence le 1er mars 1569, il y tient le premier chapitre provincial de réforme (mai 1571). Solis exerça avec prudence et sans rencontrer trop d'obstacles sa mission de réformateur. Il mourut avant le 14 mars 1583, date à laquelle un successeur lui est donné.

On lui connaît un seul ouvrage : *Arte dada del mismo Dios... para le servir perfectamente* ; la première

partie paraît à Valence, 1574 (577 p.) ; la seconde, qui a pour titre *Segunda parte del Arte de servir a Dios perfectamente,* date de 1585.

Solis avertit que cette seconde partie fut rédigée avant la première ; fut-elle aussi éditée avant celle-ci ? On ne sait ; les bibliographes ne sont pas d'accord, au demeurant, sur les éditions. Il est certain que la 1re partie reparut seule à Valence, 1579 et que les deux parties conjointes furent éditées à Alcalá de Henares en 1586 (éd. citée) et 1594, et à Medina del Campo en 1588. L'ouvrage fut traduit en italien par Pedro de Mendoza (Venise, 1600).

La première partie, plutôt doctrinale et apologétique, s'appuie beaucoup sur la Bible ; elle veut montrer l'excellence de la foi catholique par rapport aux autres religions ; elle seule est sagesse et conduit au Salut. La seconde, destinée aux Augustins et aux Augustines dont Solis avait à assurer la réforme, est plus directement orientée à la vie spirituelle ; elle est organisée en 13 courts chapitres qui sont suivis de sept séries de considérations (une par jour de la semaine) développant des textes bibliques. L'idée centrale est exprimée par deux versets, « Ambula coram me et esto perfectus », « Venite ad me omnes... ». Sur ce chemin, les uns courent, d'autres marchent, d'autres s'arrêtent ou regardent en arrière ; sous ce symbolisme se retrouve la partition traditionnellle des trois états (parfaits, progressants, commençants). Solis insiste sur les œuvres, qu'il faut offrir à Dieu, sur sa présence omnisciente. Curieusement, il ne parle guère de l'oraison.

T. Herrera, *Alphabetum Augustinianum,* t. 1, Madrid, 1644, p. 322. – J. Jordan, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón,* t. 1, Valence, 1704, p. 168 svv. – J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana,* Ingolstadt, 1768, p. 861. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* t. 2, 1788, p. 271. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de san Agustín,* t. 7, El Escorial, 1925, p. 549-58. – I. Monasterio, *Místicos Agustinos Españoles,* t. 1, El Escorial, 1929, p. 258-66. – *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister,* t. 2, Rome, 1959, p. 184-85. – DS, t. 4, col. 1007, 1011 ; t. 8, col. 780.

Teófilo Aparicio López.

« SOLITAIRE DES ROCHERS ». Voir Montmorency (Jeanne-Marguerite de) † après 1700, DS, t. 10, col. 1689-90.

SOLITAIRE. Voir les art. du DS, Déserts, Érémitisme, Reclus.

SOLITUDE. – Comme toutes les réalités anthropologiques fondamentales, la solitude se prête à des approches non seulement diverses, mais largement divergentes. On peut faire un inventaire psychosociologique des situations de solitude, aisément repérables dans l'ordre phénoménal : isolement spatial, séparation affective, marginalisation sociale ou culturelle, mécanismes d'exclusion et de rejet. On peut aussi en tenter, au fil des différents courants de la pensée existentielle, une investigation réflexive. La solitude apparaît alors comme une donnée permanente de la condition humaine, l'indice d'un statut ontologique irréductible à celui des choses, une épreuve décisive de « l'approfondissement dans l'existence ». On peut enfin en faire une lecture théologique, nourrie par la longue expérience des hommes spirituels, affrontés au « seul à seul » avec Dieu, comme en témoignent à la fois les traditions ascétiques et mystiques des religions du monde, et le déploiement historique de la Révélation chrétienne.

Mais il ne saurait être question de juxtaposer ces différentes approches comme si chacune se suffisait à elle-même et livrait immédiatement son sens. En fait, à quelque niveau qu'on se place, on est conduit à constater l'ambivalence que recèle l'expérience de la solitude, et à pressentir qu'affleure là un unique enjeu spirituel de mort ou de vie, de vérité ou de mensonge. C'est ainsi que, d'un point de vue purement phénoménal, nos sociétés à forte densité urbaine et à techniques de communication hautement performantes permettent un prodigieux brassage d'humanités ; mais ces mêmes sociétés sont aussi celles qui secrètent des formes inédites et mortifères de solitude à une échelle sans doute inconnue jusqu'à ce jour. Cette ambivalence des formes phénoménales de la solitude n'est pas tant levée qu'accentuée par la réflexion : promotion personnelle de l'existence, condition d'avènement de la conscience de soi et de la liberté, la solitude peut aussi être le signe d'un échec de la relation et même d'une redoutable déréliction ontologique. Enfin, la foi biblique, loin de supprimer cette ambivalence, l'a en quelque sorte portée à l'incandescence : il suffit de rappeler la métaphore spatiale du désert qui convoque en elle, sans en épuiser le sens, toutes les figures spirituelles de la solitude : désert de la séparation et de l'exil, de l'absence et du silence de Dieu ; désert de la tentation, affrontement aux forces de la mort ; mais aussi désert de la rencontre, fulguration de la Présence, extase après l'exode.

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure de cette commune ambivalence, repérable à des niveaux si différents de l'analyse. Car seul est capable de solitude et accessible à elle un être de présence et de rencontre, susceptible de se donner et de se retrancher ; seul est vulnérable à la solitude un être vulnérable à autrui et au Tout Autre, en quête de lui-même au-delà de lui-même, travaillé par une altérité dont il ne saurait davantage disposer que se passer. C'est ce qu'ont toujours su les poètes et les prophètes, les penseurs et les mystiques. Depuis Jacob resté seul au gué de Jabboq, luttant jusquà l'aurore avec Dieu dans l'incognito de Dieu, jusqu'à saint Jean de la Croix et Pascal, Rimbaud et Nietzsche, tous ont expérimenté quel abîme de nuit et de feu elle recèle, quel dénuement s'y opère, quel désespoir y guette, quel combat plus rude que bataille d'homme s'y mène. Mais peut-on déchiffrer, à la lumière de ces aventures exceptionnelles, la banalité quotidienne des situations de solitude ? Bien des hommes et des femmes, qui n'ont pas nécessairement l'étoffe d'un penseur ou d'un mystique, connaissent dans nos sociétés, de manière provisoire ou durable, choisie ou subie, le grand dénuement qu'opère la solitude, à travers l'expérience des ruptures affectives, du déracinement social, de la marginalisation. Beaucoup en ressortent, comme Jacob de sa lutte avec l'Ange, à la fois blessés et bénis ; mais d'autres y éprouvent, jusqu'à la mort, le vertige du désespoir. « Un des traits les plus étonnants de notre époque, c'est que des vérités spirituelles, que seuls naguère décelaient les hommes de contemplation, deviennent aujourd'hui des réalités historiques » (O. Clément, *Questions sur l'homme,* Paris, 1972, p. 9).

Nous tenterons de déchiffrer les situations phénoménales de solitude, celles-là mêmes dont s'empare l'enquête psychologique et sociologique, comme une traduction, en termes de réalité historique manifeste, de la vérité existentielle et des enjeux spirituels de la solitude de condition que thématise la philosophie contemporaine. Mais cette thématisation philosophique appelle à son tour un discernement spirituel. Car la raison philosophique connaît elle aussi son combat de Jacob : dans la nuit de la solitude métaphysique, saura-t-elle lutter avec son Autre, se laisser blesser et bénir ? Au foyer et au-delà de la solitude de la raison, où l'homme moderne éprouve sa finitude de manière aiguë et mortelle, saura-t-il reconnaître, non point une raison plus forte, mais une Présence ? non point une solution mais une réponse, et donc un Répondant ? Le privilège de la réflexion philosophique sur la solitude est de conduire jusqu'à ce point crucial où les débats de la pensée sont inséparables des décisions spirituelles qu'ils préparent et qui en retour les éclairent. En ce point, la solitude métaphysique ouvre sur la solitude mystique, étrangement indiscernable d'une ineffable Présence.

1. Les situations de solitude. – Il n'est de solitude vécue que sur fond d'expérience sociale. Traduite matériellement par l'isolement spatial, ou ressentie subjectivement par l'absence de communication avec autrui, la solitude marque toujours une rupture dans la trame de la vie collective, historique et culturelle, qui porte l'existence individuelle. Dans la Bible, ses signifiants majeurs sont l'orphelin et la veuve, la femme stérile, le pauvre, l'exilé, l'étranger. Cette simple énumération manifeste que la solitude surgit là précisément où se tissent les liens sociaux constitutifs du vivre ensemble : dans l'espace familial, dans le jeu des échanges économiques, dans le champ politique. La femme stérile est seule, car exclue de la circulation de la vie dans la durée des générations ; le pauvre est seul, car exclu de la circulation des biens dans l'espace économique ; l'exilé est seul, car exclu de la terre de ses pères, des lois de son peuple et des mots de sa langue. C'est pourquoi la solitude de situation est d'abord ressentie comme une privation et comme une douleur, la mise en question brutale d'une existence assurée en autrui et confirmée par lui, de solidarités vécues avant d'être pensées. Dans les sociétés modernes, le phénomène de la solitude s'est sans doute considérablement diversifié, à la mesure même de la diversification des réseaux de relations et des formes d'intégration sociale. Il n'y a pas lieu ici d'en dresser un inventaire. Qu'il suffise de noter combien la désintégration des communautés naturelles et sociales, en particulier la fragilisation des structures familiales, la mobilité et l'incertitude du monde du travail, avec ses effets de chômage et de migrations, et les grands bouleversements des communautés politiques, avec leurs retombées de réfugiés et d'exilés, donnent à la solitude de situation, précisément dans des contextes fortement socialisés, la dimension d'un véritable drame. Mais surtout, l'originalité des situations de solitude dans le monde contemporain est de faire surgir, à visage découvert, et dans l'acte même par lequel nous cherchons à la nier, la solitude de condition qui marque l'avènement de la vie de l'esprit et le lieu de ses options les plus décisives ; solitude du sujet dans une culture soumise à la loi de l'objet ; solitude de la personne dans une culture soumise à la loi du groupe ; solitude de dépaysement et de délaissement de l'âme : attestations et affleurements visibles de l'être spirituel comme tel dans le monde et dans l'histoire.

Deux situations contemporaines de solitude peuvent venir illustrer exemplairement cette affirmation. La première est la situation du mourant dans l'environnement hautement technologique d'un hôpital moderne. Certes, l'homme a toujours été seul pour mourir, mais, dans les sociétés traditionnelles, cela ne se voyait pas trop : il y avait le plus souvent l'entourage des proches et de la maison familière, les gestes de la religion et de la tradition, la familiarité maintenue des vivants et des morts dans les rituels de la mémoire. Dans un hôpital moderne, où la maladie est efficacement prise en compte comme processus objectif du corps, la solitude du sujet est comme mise à nu par la rationalité technique de l'acte médical, qui la laisse hors champ.

Le second exemple est celui qui nous est proposé par le phénomène de la dissidence dans les régimes totalitaires. Là où règne une idéologie officielle, et où est poussé à l'extrême l'effort de socialisation des individus, on voit surgir et se manifester à l'état brut la force du refus personnel solitaire devant l'ordre collectif anonyme, la puissance nue de la parole singulière face à la langue de bois des idéologies. Là encore, il ne s'agit pas d'une réalité inédite : de tout temps Antigone a fait face à Créon, la conscience personnelle inobjectivable, inaliénable, s'est levée contre les pouvoirs abusifs. Mais, le plus souvent, la singularité de la protestation morale était préparée et portée par un consensus implicite de valeurs, par une solidarité silencieuse des consciences. Dans les systèmes totalitaires contemporains, la solitude de l'homme « en son âme et conscience » est mise à nu par le propos de socialisation intégrale qui, en s'avérant impuissant à l'étouffer, en témoigne avec d'autant plus d'éclat.

2. La solitude de condition. – En quoi consiste donc cette solitude de condition qui n'émerge ainsi des situations de solitude que parce qu'elle est d'abord présente en chacun, comme une constante de l'être ?

La solitude de condition est l'expression et en quelque manière la rançon d'une vérité élémentaire et inépuisable : chacun est une personne, un sujet, un être unique au monde. L'individualité a pour condition première la séparation, et celle-ci, comme toutes les réalités essentielles, s'éprouve d'abord dans notre chair : par la naissance, séparation douloureuse et féconde du corps maternel, et par la mort, arrachement physique de l'être au monde. C'est ainsi que le mystère de l'individualité se déchiffre d'abord dans l'espace, et que la séparation spatiale est la parabole privilégiée de toutes les solitudes. Parce qu'il juxtapose les corps dans leur mutuelle extériorité, parce qu'il autorise tous les départs, l'espace est le signe de l'impossibilité absolue de réaliser le rêve fusionnel, et la possibilité toujours ouverte de l'absence.

Mais, comme le dit Pascal, l'homme ne relève pas seulement de l'espace, qu'il ne saurait remplir. Des expériences humaines aussi banales qu'universelles, comme celle de la pudeur, manifestent que l'individualité biologique et la séparation physique des corps ne reçoivent leur sens humain que de l'individualité spirituelle et de la séparation des consciences. La pudeur, comme l'a montré Max Scheler, convertit en quelque manière le corps à l'intériorité de la conscience. Elle fait de l'être physique, présence extériorisée *partes extra partes,* un être spirituel, recueilli en soi, tourné vers soi. Elle introduit, dans l'objectivité de l'individualité biologique, les catégories de l'intériorité et du secret. La solitude de condition devient alors l'incommensurabilité de l'intériorité à l'extériorité, l'impossibilité de traduire adéquatement l'être spirituel dans le paraître social, l'étrange impénétrabilité des consciences. « Tant que durent les vivants, les deux restent deux dans l'enceinte de leurs corps et de leurs âmes imbrisées » (J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique,* Paris, 1967, p. 111).

Cette solitude de condition, tout l'édifice de la culture a toujours eu pour mission d'en témoigner, en

la creusant et en la comblant à la fois. Une grande œuvre d'art, un rite funéraire, l'échange des mots et des choses sont autant de manières de creuser, en lui donnant forme et conscience de soi, la profondeur de la subjectivité, et de la combler, en l'ouvrant, au-delà d'elle-même, à l'autre que soi. Cela vaut également de la culture contemporaine. Mais tandis que le paganisme antique a cru longtemps qu'il était possible de demander au monde des choses, à la nature, de combler la solitude de condition, et de se constituer en interlocuteur valable des interrogations humaines, la science moderne a mis notre rapport au monde sous la loi exclusive et féconde de l'objectivation et de la mesure. Par là même, elle laisse hors champ, d'une part l'être-sujet au bénéfice des procédures de son objectivation, d'autre part l'être singulier au bénéfice des lois statistiques et des formalismes opératoires. D'où cette situation inédite d'un savoir qui ne fait pas sortir de soi, et qui ne permet pas non plus de rentrer en soi. Il ne fait pas sortir de soi, car le sujet n'y est jamais affronté à son autre : connaître est ici toujours assimiler, maîtriser, ramener à l'identique. Mais il ne permet pas non plus de rentrer en soi, car le sujet ne saurait s'y trouver lui-même, s'étant d'abord, par décision préalable de méthode, exilé de son propre champ d'investigation. C'est bien ce que met en lumière le traitement purement fonctionnel de la maladie et de la mort : tout l'appareillage technique, si nécessaire et efficace dans son ordre, est incapable de rejoindre le mourant dans sa singularité de sujet ; toute cette assistance ne lui ouvre aucun accès à la profondeur spirituelle de son affrontement singulier à la mort, à « ce secret qui est dans la dernière heure et qui ne peut être dit ».

La solitude n'est pas seulement la limite infranchissable à tout procès d'objectivation : elle est la limite infranchissable à tout procès de socialisation, et à cet égard l'exemple de la dissidence est hautement significatif. Comme l'a bien vu N. Berdiaeff, le communisme est, du point de vue métaphysique, un gigantesque effort pour affranchir l'homme de sa solitude de condition. La seule définition de l'homme comme être exclusivement naturel et social est déjà une manière de conjurer la solitude métaphysique, en l'absorbant dans l'ordre des coexistences naturelles et des solidarités de groupe. La mise en œuvre historique de cette thèse vise à dissoudre pratiquement le moi dans la vie publique, la conscience individuelle dans la conscience collective. Mais cette entreprise de socialisation intégrale fait éclater la solitude même qu'elle voulait conjurer : parce que l'idéologie, comme fonctionnement clos de la pensée, ne permet pas la sortie de soi vers autrui, elle enferme dans la solitude de séparation, et ne peut d'ailleurs se maintenir qu'en procédant à l'exclusion et à l'anathème. Parce qu'elle dénie à l'intériorité son droit au secret, et même à l'existence, elle n'ouvre pas accès à la solitude d'ipséité. Le réveil de la conscience ne peut alors prendre que le caractère brutal d'une dissidence.

Il faut donc préserver la solitude, non comme isolement spatial ou échec de l'intégration sociale, mais comme indice métaphysique : elle énonce l'irréductibilité de l'être sujet à l'objet, et son incommensurabilité au groupe social. Elle est ainsi une catégorie ontologique, celle de l'être en première personne, présent à soi et autre que tout autre, capable et tenu de répondre de soi. Elle marque la limite de la logique de l'objectivation comme de celle de la socialisation. Elle est, à ce double égard, un témoin et un garant de l'être spirituel. « Seules des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous » (J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, 1962, p. 48).

3. Le combat spirituel de la solitude. – Mais précisément parce qu'elle révèle à lui-même l'être spirituel, qui n'est jamais donné à soi comme une chose, la solitude de condition est le lieu d'un combat spirituel. La tradition philosophique est un excellent témoin de cette dialectique de la solitude, tour à tour condition absolue ou tentation majeure de la vie de l'esprit.

Condition absolue de la vie de l'esprit : sans solitude consentie loin des bruits de la foule, il n'est pas de pensée vraie, mais seulement jeu d'opinions : telle est la leçon qui court de la maïeutique socratique au doute cartésien et à la critique pascalienne du divertissement ; sans solitude consentie, il n'y a pas davantage, si paradoxal que cela soit, de véritable réciprocité affective, car autrui n'est alors que le terme d'un désir de captation ou d'un rêve de fusion. C'est seulement si je le reconnais comme autre, c'est-à-dire comme liberté non seulement capable de se dérober, mais réfractaire par essence à toute appropriation, que la rencontre devient possible. Enfin, sans solitude consentie, aucune existence morale authentique ne peut se déployer. La « moralité subjective », selon l'expression hégélienne, n'est assurément pas le tout de l'existence morale, qui doit s'éprouver dans les engagements et les solidarités historiques concrètes ; mais elle est une dimension indépassable de la vie morale : aucune institution, aucun pouvoir, aucun droit positif ne sauraient pallier la solitude spirituelle de la conscience, ni se substituer à son inaliénable responsabilité. Toute vie intérieure un peu intense suppose le consentement au silence qui demeure au-delà de tous les mots, à la distance qui demeure au cœur de toute proximité, à la singularité de l'acte d'être qui s'atteste jusque dans la communion ontologique la plus profonde.

Pourtant, à d'autres égards, la solitude est aussi la tentation majeure de la vie de l'esprit. Cette tentation peut prendre la forme d'une dérive vers l'imaginaire, où la conscience se délie de sa soumission au réel, sous prétexte d'honorer sa propre subjectivité, et en fait se perd ; ou encore se nourrit de la nostalgie d'une fusion avec la nature qui la déchargerait à bon compte du fardeau de l'altérité des autres. La critique philosophique du mythe du « bon sauvage », qui porte à la fois sur le « bon » et sur le « sauvage », sur la prétention d'innocence et sur l'état préculturel, a le mérite d'évincer un rêve de solitude qui est un désir de l'état historique réel, où la solitude se vit dans l'effectivité des solidarités sociales et culturelles, où la liberté est toujours déjà prise dans un réseau de régulations et de pesanteurs, et ne saurait prétendre à une position de soi par soi dans la radicalité d'un commencement absolu.

Trop souvent, cette fuite dans l'imaginaire correspond à une forme « réactive » de l'amour de la solitude, tout entière justiciable de la critique nietzschéenne du ressentiment : la solitude ainsi goûtée n'est en fait qu'un échec de la communication, un repliement du sujet sur lui-même. Or, si l'intériorité est incommensurable à l'extériorité, il demeure que c'est en se risquant vers le monde, et non en se refermant en soi, qu'elle doit faire la preuve de sa transcendance. Toute la tradition réflexive, si attentive par ailleurs à rappeler à lui-même l'homme intérieur, dénonce à l'envi la mauvaise subjectivité de celui qui

se retranche en soi, non par choix et puissance d'intériorité, mais par impuissance ou mépris. Parce qu'il n'y a ici ni liberté – le point de vue du ressentiment est un point de vue « nécessairement déterminé de l'extérieur », écrit Nietzsche –, ni vérité – je dis choisir et aimer ce qu'en réalité je subis –, ni affirmation positive de l'être – mon oui à la solitude est en réalité un non à la rencontre –, la solitude ainsi aimée est mortifère. Elle ne conduit pas à l'homme intérieur, mais en dévie et paralyse l'élan.

C'est qu'elle cache, le plus souvent, un amour délétère de soi. Au regard de Narcisse, en quête de sa seule image, « tout autre n'est qu'absence ». De saint Augustin à Pascal, bien des voix se sont élevées pour rappeler que rien ne ruine plus sûrement l'existence spirituelle que le principe de l'amour de soi, la volonté de se faire centre. Le moi qui se veut soi-même aux dépens de tout autre que soi neutralise toute altérité, la réduisant à l'insignifiance ou à la servitude : il veut régner seul. Mais cette visée atteint trop bien son objet, et porte en retour un mortel destin de séparation : le moi règne seul, mais il devient seul. Comme l'écrit Jankélévitch, « Avoir pour toute altérité le soi, qui est le monstre du moi devenu objet de lui-même, cela est une des définitions du vice ».

Il faut donc, inlassablement, dénoncer la mauvaise subjectivité de repli et d'impuissance au bénéfice de l'objectivité qui convertit au réel et ouvre à l'universel ; il faut préférer à l'évasion dans le mythe les clartés exigeantes de la raison. Il faut par contre consentir, fût-ce douloureusement, à la solitude vivifiante qui éveille l'homme à sa propre intériorité de sujet connaissant et voulant, à la singularité de son acte d'être. Parce qu'elle ne fait qu'un avec sa liberté, elle constitue une promotion spirituelle et le rend capable de relation authentique.

Toutefois, pour distinguer entre la solitude qui mène à la mort et celle qui mène à la vie, ces critères psychologiques et éthiques ne suffisent pas. Il faut faire intervenir un critère proprement ontologique. Il s'agit en effet de savoir si, revenant à soi-même, comme l'y invite toute la tradition réflexive, l'homme rencontre au foyer de son être Celui qui en est la source, ou se heurte à la seule clôture de sa propre identité, et s'y épuise tout entier. Ici intervient, radicalisant la solitude de condition, ce qu'on peut appeler la solitude de raison, comme on parle d'un être de raison ou d'un mariage de raison. C'est une solitude constatée par la raison, mais aussi en quelque sorte suscitée par elle, et surtout c'est une solitude résignée qui cache une défaite de l'amour, et par là même une défaite de l'esprit.

4. La solitude de raison. – La solitude de raison se présente sous les traits de l'athéisme théorique et pratique, en rupture avec la tradition réflexive qui ne reconduisait l'homme à son intériorité irréductible au cosmos et inviolable à autrui que pour l'y mettre en présence d'un Dieu inconnu ou reconnu, pressenti ou confessé. Elle surgit chaque fois que la raison, par un décret épistémologique qui devient décision spirituelle, se limite au champ de ce qu'elle peut maîtriser et se rend par là même aveugle à ce qui, dans l'altérité de l'autre et du Tout Autre, se dérobe à toute maîtrise. Cette solitude de la raison surgit encore chaque fois que l'interrogation métaphysique ouverte par l'existence du mal se durcit en révolte, et se transforme en ressentiment contre l'être, occultant le mystère d'une donation originaire de sens. Elle naît enfin lorsque, plus radicalement, l'homme se pose à l'origine de lui-même, et referme l'humanisme en un système de l'homme seul.

Dans un texte célèbre, Fr. Nietzsche s'interroge : « Qu'avons-nous fait, quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous nous-mêmes ? N'allons-nous pas errant comme un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas des nuits, de plus en plus de nuits ? » (*Le gai savoir,* n. 125, trad. A. Vialatte, Paris, 1950). Nietzsche se fait ici le prophète du nihilisme, de la solitude ontologique radicale de celui qui n'attend plus de réponse, car il a déconstruit sa propre question, en ce qu'elle pouvait porter d'ouverture et d'appel vers un autre que lui. Alors non seulement le cosmos et l'histoire laissent l'homme à sa solitude métaphysique, mais l'intériorité elle-même est désertée. Nous touchons ici la dimension la plus radicale du combat spirituel de la solitude.

« L'homme moderne refuse à la fois la communion et la tragédie » (A. Robbe-Grillet, *Nature, humanisme, tragédie,* dans *Pour un nouveau roman,* coll. Idées, Paris, 1963, p. 66). Il refuse la communion avec le cosmos, sachant que le monde n'est peuplé que de forces, et non de significations. Mais il refuse aussi la tragédie, qui est affrontement à une altérité irréductible, celle des dieux ou du destin, déchiffrement à tâtons d'un sens caché, et d'autant plus cherché qu'il est plus caché. En fait de mythe, il ne reste plus que celui de Narcisse, de l'homme en quête de sa propre identité à travers l'image de soi que lui renvoient ses œuvres, dont aucune ne saurait égaler l'élan entier de son vouloir, ni lui donner l'entière mesure de son désir d'être et de sens. Narcisse est seul, et l'image qu'il projette de lui-même à la surface des choses par ses savoirs et ses pouvoirs glisse et fuit entre ses doigts : elle lui est un fantôme, non un interlocuteur.

Pourtant, au sein même de cette déréliction, demeure une évidence, ou un pressentiment : la solitude, qu'on ne peut que tromper dans le rêve fusionnel, occulter en la soumettant à la loi de l'objet ou du groupe, ne résiste pas à l'amour vrai. Ou, plus exactement, elle ne disparaît pas en lui, mais elle change de signification. L'amour, comme relation avec une altérité reconnue et consentie, exalte l'ipséité du sujet tout en le conduisant hors de lui-même, vers l'autre. Seules, cette connaissance en forme de reconnaissance, cette position de soi en forme de disposition à autrui maintiennent la vérité ontologique de la solitude tout en la sauvant de son destin de mort. Dans les souffrances de l'amour, comme dans ses bonheurs, la conscience pressent que sa solitude de sécession est appelée à se convertir en solitude de communion. La force unique de la foi chrétienne est de toucher, pour la vaincre, la solitude métaphysique de l'homme sans autres armes que la révélation d'un Dieu qui aime et qui donne d'aimer. Dans sa solitude fondamentale où le propos d'humanisme clos enferme l'homme, demeure incognito Celui qui ne cesse de le conduire au désert afin de parler à son cœur.

On peut alors revenir sur les diverses formes de solitude recensées ci-dessus, solitude de situation, solitude de condition, solitude de raison, et voir comment, dans la lumière de la foi chrétienne, elles changent de signification.

5. De la solitude de condition à la solitude de vocation. – Le récit sacerdotal de la *Genèse* présente l'acte créateur de Dieu, indissociablement, comme un acte de séparation et comme un acte de parole : « Dieu

sépara la lumière et les ténèbres, et appela la lumière 'jour' et les ténèbres 'nuit'... Il sépara les eaux qui sont sous le firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament, et appela le firmament 'ciel'» (*Gen.* 1,4-8).

La création, par ce qu'elle donne d'être aux créatures, dans leur individualité propre, est séparation dans l'espace et succession dans le temps : matrice de toutes les solitudes. Mais parce qu'elle est un acte de parole, elle constitue l'homme en interlocuteur, en vis-à-vis. Adam n'est séparé d'Ève que pour pouvoir s'adresser à elle en forme de « Tu », et dans le langage de la célébration : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » (*Gen.* 2,23). Adam et Ève ne sont séparés de Dieu que pour être avec Dieu de visage à visage, de parole à parole. « La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle » (E. Lévinas, *Éthique et infini,* Paris, 1982).

Tel est le sens que revêt, dans la lumière de la Création, la solitude de condition : elle s'appelle désormais solitude de vocation. En sa singularité incommensurable au monde des choses, en son ipséité de sujet, l'homme est à l'image du Dieu unique, incommensurable à sa créature : en sa solitude inviolable à autrui, en son intériorité, l'homme est la demeure du Dieu unique. Son acte d'être, incommunicable – « on peut tout partager entre les êtres, sauf l'exister », écrit encore Lévinas (p. 60), – s'ouvre en abîme vers Celui qui le fonde, le Dieu « en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (*Actes* 17,28).

Sur le fond de cette confession biblique de la Création, la foi chrétienne accentue tout à la fois vertigineusement la solitude métaphysique de l'homme, et la surmonte définitivement : en effet, elle arrache l'individu à l'existence sociale indistincte et aux solidarités cosmiques païennes, pour lui donner un nom propre, une vocation singulière, une destination pour toujours. D'autre part, elle creuse l'homme intérieur jusqu'à l'indicible de son rapport avec le Dieu vivant : « secretum meum mihi », disait Édith Stein à qui l'interrogeait sur sa conversion.

Mais cette solitude n'est creusée que pour être définitivement comblée. « Où fuirai-je loin de Ta face, où irai-je loin de Ton esprit », interroge le Psalmiste (139,7). La solitude de vocation n'est pas le désert de l'abandon, mais le lieu de la rencontre, l'arche de l'Alliance : un Sinaï intérieur. Dans l'existence chrétienne, ce Sinaï intérieur devient la demeure du Père, du Fils et de l'Esprit au cœur des baptisés : « L'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.* 8,16). Seul l'Esprit peut se joindre ainsi à l'esprit, sans en violer l'identité ni l'intimité, en une union si respectueuse et si profonde qu'elle transforme la solitude d'ipséité de l'ego en solitude d'allocution : « Abba, Père ».

En même temps, la solidarité des deux commandements préserve la solitude chrétienne de tout retranchement solipsiste vis-à-vis d'autrui : le même mouvement qui met l'homme en communion avec Dieu le met en communion avec autrui, qui reçoit alors le beau nom significatif de prochain. Si le Dieu unique se révèle dans l'ipséité métaphysique, en sa singularité, le Dieu de la communion trinitaire se révèle dans la proximité spirituelle du prochain.

Toute la tradition biblique et chrétienne témoigne en faveur de ce double abîme d'une solitude creusée et comblée, de ce double mouvement vers le visage unique du Dieu unique, et vers la proximité innombrable des prochains. Le rythme mystique des « voies » traditionnelles s'inscrit aussi dans l'expérience chrétienne de la solitude : il y a la solitude purgative de l'âme que Dieu arrache au commerce avec les créatures, vide de tout objet créé, pour la purifier de ses attachements, et lui révéler, en creux, la plénitude à laquelle il l'appelle. Il y a la solitude illuminative où l'âme, séparée de tout ce qui n'est pas Dieu, apprend à goûter Dieu en Dieu, et où elle découvre qu'il est Dieu, c'est-à-dire libre de se donner et de se retirer. Il y a enfin la solitude unitive de l'âme seule avec le Seul, et retrouvant en lui toutes choses : « Miens sont les cieux, et mienne est la terre » (Jean de la Croix, *Avisos y sentencias espirituales*). Les *Exercices Spirituels* de saint Ignace de Loyola ne séparent le retraitant de tout le créé que pour lui permettre, au terme de son itinéraire, dans la « contemplation pour obtenir l'amour », de « regarder comment Dieu habite dans les créatures, dans les éléments par le don de l'être, dans les plantes par la croissance, dans les animaux par la sensation, dans les hommes par le don de l'intelligence, et donc en moi, par la vie, par la sensation et par l'intelligence. Comment aussi il fait de moi son temple, m'ayant créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté » (n. 235).

Seul un cœur assez solitaire pour reconnaître, au-dedans de lui-même, la présence du Tout-Autre, devient en vérité un lieu de communion. Dans l'espace élargi de sa tente, n'étant point encombré de lui-même, il peut accueillir les êtres et les choses, le monde et l'histoire. Dès lors, ceux-ci ne sont plus simplement les matériaux de nos savoirs et de nos pouvoirs. Ils redeviennent ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être, les témoins de la première et inoubliable alliance, l'alliance de création.

6. De la solitude de raison à la solitude de rédemption. – Il ne faut rien moins que tout cet héritage spirituel pour aller au-devant de l'expérience contemporaine de la solitude ontologique durcie en solitude de raison. Nous l'avons vu : l'athéisme n'est pas seulement une position théorique ou une situation culturelle. Il est un drame spirituel. Il n'est pas indifférent que ses formes les plus conscientes et les plus systématiques soient nées en climat chrétien : le lieu par excellence de ce drame spirituel est le lieu de la Croix. C'est là en effet que la volonté d'autosuffisance de l'homme va jusqu'à la mort de Dieu, mais c'est là aussi que l'amour de Dieu pour l'homme, en se déployant jusqu'à l'extrême – la mort sur une croix –, vient briser définitivement la mauvaise solitude où Adam est prisonnier. Cette solitude avoue alors, dans le pardon qu'elle reçoit, son véritable nom : elle n'est solitude de raison que parce qu'elle est d'abord et plus secrètement solitude de refus et de rebellion, volonté délibérée d'autosuffisance. Il y a une séparation qui donne d'exister, et c'est la séparation créatrice. Il y a une séparation qui tarit l'existence à sa source, qui casse la solitude d'avec la communion, et c'est la séparation du péché. Satan, le *dia-bolos*, sépare la parole du Verbe, car il est menteur et père du mensonge. Il sépare l'homme des sources de la vie, car il est homicide depuis le commencement. Alors l'homme connaît le goût amer du nihilisme, et descend dans l'abîme d'une solitude sans visage et sans vis-à-vis, où ne retentit plus que l'écho de son propre cri.

Mais un Autre y est descendu avant lui. Aussi loin que l'homme s'aventure dans les déserts de ses solitudes, Jésus Christ l'y a précédé. Jésus Christ, l'Élu de Dieu, le Fils que le Père n'a pas laissé seul, parce qu'il fait toujours sa volonté, a connu toutes les formes des

solitudes humaines, excepté le péché. Il a connu la solitude de situation, la séparation d'avec sa mère, l'exclusion des villages de Samarie car il n'était pas samaritain, l'exclusion des synagogues de son peuple car il enseignait des choses trop dures à entendre, l'exclusion de la cité sainte de Jérusalem car il n'était pas permis d'exécuter un condamné dans l'enceinte de la ville. A l'heure de Gethsémani, « Jésus cherche du soulagement et de la compagnie de la part des hommes, ...mais il n'en reçoit point, car ses disciples dorment... Jésus est seul sur la terre, non seulement qui ressente et partage sa peine, mais qui la sache : le ciel et lui sont dans cette connaissance » (Bl. Pascal, *Le Mystère de Jésus*). A cette heure-là et à celle de la croix, Jésus a connu la solitude de condition, celle du corps dans l'écrasement de la souffrance, celle de la conscience dans le déchaînement des faux témoins, celle de l'âme devant le silence de Dieu : « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Mais cette solitude de condition, Jésus Christ ne l'a pas vécue comme un destin de résignation ou de révolte. Il est allé, l'heure venue, au-devant d'elle, et il en a fait l'épiphanie de l'amour jusqu'à l'extrême : « Voyant sa mère, et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère : ' Femme, voici ton fils '. Il dit ensuite au disciple : ' voici ta mère '... Après quoi, sachant que tout était achevé... inclinant la tête, il remit l'esprit » (*Jean* 19,26.30) : après avoir remis sa mère au disciple, et son esprit au Père, Jésus meurt seul. Par cette solitude, nous sommes tous guéris. Car « il est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine... Et c'est grâce à lui que, les uns et les autres, nous avons, dans un seul Esprit, accès auprès du Père » (*Éph.* 2,14-16). Aucune solitude humaine, fût-elle solitude de raison ou fruit amer de rébellion, n'est étrangère à la croix.

7. Des solitudes de situation aux solitudes de communion. – Dans la lumière pascale, les solitudes de situation entrent à leur tour dans la secrète fécondité de la croix. Elles deviennent les signes d'une réalité plus profonde encore que la solitude de condition : familles brisées et personnes déplacées, marginaux et exclus, exilés et prisonniers, tous sont les témoins visibles d'un drame spirituel qui les déborde de toutes parts : l'échec de l'homme à sauver l'homme, et la grande tristesse d'être si mal aimés, et de si mal savoir aimer. Tous sont établis comme témoins, non pour condamner, mais pour rappeler le sérieux et la vulnérabilité de l'amour, et les ravages que fait le manque d'amour, même là où fonctionne une impeccable rationalité.

Déjà, dans l'Ancien Testament, la solitude de la veuve et de l'orphelin, de la femme stérile et de l'étranger signifiait à Israël le sérieux de l'Alliance. Elle lui rappelait, dans le dénuement d'une situation précaire et douloureuse, sa propre identité spirituelle de peuple arraché à la terre d'Ur en Chaldée, né de la femme stérile, issu des servitudes de l'Égypte, façonné dans les solitudes de Madian. Contemplation non point théorique, mais appel à la mémoire spirituelle du passé et à la décision spirituelle du présent : le pauvre est celui qu'il faut vêtir, l'étranger celui qu'il faut accueillir. De ces solitaires, les prophètes ne parlent pas à l'indicatif, mais à l'impératif ; non dans le présent du constat sociologique, mais dans la rétrospection de l'aveu et le futur de la promesse : la solitude de la veuve et de l'orphelin, de la stérile et de l'étranger signifie à Israël à la fois sa propre dureté de cœur et la sollicitude gratuite du Dieu vivant. Il y trouve la mémoire de son origine – « Mon père était un araméen errant » –, le témoin à charge de son péché – « ils vendent le pauvre pour une paire de sandales » – et le signe permanent de sa vocation : il est ce peuple que l'élection divine a mis à part de tous les peuples, pour en faire son propre héritage.

Héritage du Christ glorifié, l'Église connaît à son tour, dans le mystère de l'Alliance nouvelle, la solitude de l'élection et de la mission. Pour en signifier la réalité et la fécondité, Dieu ne cesse d'appeler, de séparer, de mettre à part des consacrés : contemplatifs ou apôtres, ils livrent la solitude de leur cœur à la solitude de Dieu pour le service de leurs frères. Ils deviennent, par la grâce de cette consécration, des sourciers dans le désert. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, plongée dans la nuit de l'absence et du silence de Dieu, se sait « assise à la table des pécheurs », en une mystérieuse commensalité de salut. Cela vaut de l'Église comme telle dans le monde comme tel. L'auteur de l'*Épître à Diognète,* au second siècle, s'étonne de ce peuple qui, répandu sur toute la face de la terre comme l'âme l'est dans le corps, sans aucune différence visible d'appartenance culturelle, politique, ethnique, marque pourtant sa séparation, et s'expose par là au rejet. Parce qu'elle est dans le monde sans être du monde, l'Église porte en elle, à la suite du Christ, et communique à tous ses membres le fardeau d'une solitude parfois crucifiante : les situations de persécution, ou plus banalement l'indifférence ou le refus opposés à son message, sont, au cœur même du témoignage apostolique, la permanence du mystère de la rédemption : « Je complète dans ma chair ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Col.* 1,24).

Mais cette solitude est aussi l'espace de la plus vaste communion. Car en recevant l'Esprit du Christ ressuscité, qui la consacre et la met à part, l'Église reçoit aussi une source intarissable, eucharistique, d'amour et de pardon, capable de rejoindre et de féconder le désert des solitudes non choisies, et de purifier les eaux amères du refus et du péché. Le monde secrète, pour sa part, inexorablement, de nouvelles situations de solitude, comme s'il ne pouvait unir les uns qu'en les divisant d'avec les autres, organiser des solidarités qu'en créant du même geste des retombées de désordre, de misère et d'exclusion. Il en est tout autrement dans le Corps du Christ. Toutes ces situations de solitude, le Christ les récapitule en son Corps qui est Église. Le Tout-Puissant a choisi de se révéler dans la faiblesse, le Dieu de la communion trinitaire rejoint en leur isolement, jusqu'à s'identifier à eux, les plus délaissés des hommes. L'étranger, le malade et le prisonnier ne sont pas seulement, en *Matthieu* 25, l'incognito du Christ ; leur solitude de délaissement est l'impératif de son accueil, et c'est sur cet accueil que nous serons jugés. Car nous sommes membres du Corps du Christ, chacun pour sa part, et, comme le dit Pascal, « être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps » (*Pensées,* n. 372 Lafuma/483 Brunschvicg). La seule vraie séparation, la seule solitude définitive et mortelle, c'est celle qui exclut du Corps du Christ, de ce Royaume préparé depuis la fondation du monde.

Outre les ouvrages cités en cours d'article, on peut voir encore : P. Valéry, *Fragments d'un Narcisse,* dans *Charmes,* nouv. éd. Paris, 1926. – M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie,* Paris, 1928 ; trad. M. Lefebvre, Paris, 1971. – M. Heidegger, *Sein und Zeit,* 4e éd., Halle, 1935 (trad. E. Mar-

tineau, *Être et temps,* Paris, 1985). – N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence,* Paris, 1936. – M. Buber, *Ich und Du,* Berlin, 1936 (trad. fr., *Je et Tu,* Paris, 1938). – E. Mounier, *Introduction aux existentialismes,* Paris, 1947 ; *Le Personnalisme,* coll. Que sais-je ? 393, 13e éd., Paris, 1978. – M. de Certeau, Fr. Roustang, etc., *La solitude,* coll. Christus, Paris, 1967. – E. Lévinas, *Le temps et l'autre,* Montpellier, 1979.

Dans une perspective tout autre, on peut, pour retrouver l'histoire de la recherche et des formes traditionnelles de la vie solitaire dans le christianisme, se reporter aux art. *Déserts* (DS, t. 3, col. 534-49), *Érémitisme* (t. 4, col. 936-82), *Monachisme* (t. 10, col. 1524-1617), *Reclus* (t. 13, col. 217-28).

Ces articles citent bon nombre de traités sur la solitude extérieure et intérieure. Rappelons-en quelques-uns : Eucher de Lyon († v. 450 ; DS, t. 4, col. 1653-60), *De laude eremi* (PL 50, 701-702) ; – Jean Climaque († v. 650 ; DS, t. 8, col. 369-89), Échelle, 27e degré ; – Laurent Justinien († 1456 ; DS, t. 9, col. 393-401), *De vita solitaria* ; – Paul Giustiniani († 1528 ; DS, t. 6, col. 414-17) ; – Fl.A. Ugoni, *Dialogus de solitudine,* 1545 ; – C. Musius († 1572 ; DS, t. 10, col. 1855-56), *Solitudo, sive vita solitaria laudata* (Anvers, 1566) ; poème où se trouve la formule : « O beata solitudo ! O sola beatitudo ! », cf. A. Dimier, dans *Cîteaux,* t. 11, 1960, p. 133-36 ; – L. da Serico, *De bono solitudinis* (Padoue, 1581) ; – Charles de Paris (Le Boullanger † 1650 ; DS, t. 9, col. 454-55), *Dix solitudes* (Paris, 1645) ; – Jean de Vernières-Louvigny († 1659 ; DS, t. 1, col. 1522-27), *Le chrestien intérieur,* livre IV (Paris, 1662, p. 245-411) ; – G. Le Roy († 1684 ; DS, t. 9, col. 693-96), *De la solitude chrétienne* (3 vol., Paris, 1658-1667) ; etc.

Marguerite Lena.

SOLMINIHAC (Alain de, bienheureux), évêque, 1593-1659. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine épiscopale.*

1. Vie. – Alain de Solminihac est né le 25 novembre 1593 au château de Belet dans les environs de Périgueux. Il appartenait à une famille de noblesse rurale demeurée catholique lors des guerres de religion. Il paraît avoir été baptisé à Saint-Aquilin (actuel canton de Neuvic, Dordogne).

Vers les années 1609-1610, il prit la décision de consacrer sa vie à Dieu. Il songea d'abord à devenir chevalier de Malte, mais préféra entrer chez les Chanoines réguliers de Saint-Augustin de l'abbaye de Chancelade (près de Périgueux), où il était attiré par son oncle Arnaud qui en était l'abbé et manifestait l'intention de lui transmettre son bénéfice. Canoniquement tout se passa comme prévu. Après enquête, une bulle de Paul v (5 sept. 1614) faisait de lui un abbé régulier de Chancelade. Il entreprit immédiatement son noviciat. Le 28 juillet 1616, il émit sa profession religieuse et fut ordonné prêtre le 22 septembre 1618. Déjà bien conscient des exigences de sa vocation, il ne se laissa pas prendre au mirage d'une charge enviable, mais se préoccupa de relever de ses ruines une abbaye que les luttes civiles du 16e siècle avaient quasiment anéantie. Dès qu'il eut le pouvoir, il rétablit la vie commune et la célébration des offices canoniaux (1617-1618).

Les Jésuites du collège de Périgueux qui le dirigeaient le poussaient dans cette voie. Sur leurs conseils il se rendit à Paris pour y développer sa formation intellectuelle et spirituelle afin de mieux se préparer à la réforme de son monastère. Il y demeura quatre ans (1618-1622) avec pour compagnon un des deux chanceladais engagé avec lui dans la réforme du monastère, Pierre Lamic.

A la vie intellectuelle, il consacra quatorze heures par jour. Il suivit les cours de la Sorbonne, y étudiant la philosophie et la théologie. En théologie il bénéficia de l'enseignement d'André du Val (1564-1638 ; DS, t. 3, col. 1857-62) qui était à Paris l'un des représentants les plus qualifiés des doctrines romaines : à la suite de cet enseignement, il devint un des champions de la primauté pontificale qui marqua profondément sa vie entière. Il retira aussi beaucoup des leçons théologiques de Philippe de Gamaches (1568-1625 ; DS, t. 6, col. 86-87) qui passait pour un des théologiens thomistes les plus sûrs de son temps.

La spiritualité occupa également une grande place dans sa formation parisienne. Durant la première année de son séjour dans la capitale, il rencontra souvent François de Sales (DS, t. 5, col. 1057-97), qui séjournait à Paris pour accomplir une mission dont l'avait chargé le duc de Savoie (octobre 1618-septembre 1619). Solminihac conserva jusqu'à sa mort le souvenir de ces entretiens. On sait qu'il fréquenta divers cercles religieux de la capitale, notamment la Chartreuse de Vauvert et le noviciat des Jésuites, rue du Pot-de-Fer. Dans cette dernière maison, il lia d'étroites relations avec Antoine Le Gaudier (1572-1622 ; DS, t. 9, col. 529-39). Solminihac fit les grands exercices sous sa direction durant l'été 1619 ; au cours de cette retraite il prit conscience des exigences de la sainteté et s'achemina vers l'imitation de Jésus Christ. Enfin il noua des relations avec Charles Faure (DS, t. 5, col. 107-13), réformateur des Chanoines réguliers de Sainte-Geneviève, et le cardinal François de La Rochefoucauld (DS, t. 9, col. 304-05), grand aumônier de France.

Solminihac revint à Chancelade au début d'octobre 1622. Il reçut la bénédiction abbatiale le 6 janvier 1623 et s'entoura de conseillers choisis parmi les Jésuites du collège de Périgueux. Il accorda une confiance particulière à Jean-Jérôme Baiole (1588-1653 ; DS, t. 1, col. 1201-03), son confesseur. Celui-ci acheva d'orienter son dirigé vers une profonde union à Dieu. Avec son approbation, Alain fit en 1626, à l'exemple de Thérèse d'Avila, le vœu de « plus grande recherche de la gloire de Dieu dans la pratique des choses et affaires qui sembleront être de quelque importance ». La force intérieure qui l'animait n'allait pas tarder à imprimer à la réforme de Chancelade une vie spirituelle d'une grande qualité. Mais tout était à faire : reconstruire les bâtiments, recruter des novices, les former à la vie religieuse, donner un statut canonial et communiquer un esprit. L'abbé réussit dans ses divers projets. En 1630, il pouvait considérer la réforme de Chancelade comme réussie. Vers 1623, un nouveau règlement selon la ligne augustinienne fut adopté : office, vie fraternelle, oraison, prédication missionnaire.

Le rayonnement de Chancelade entraîna d'autres abbayes dans les environs : Angoulême (1628), Saint-Gérard de Limoges (1632), Sablonceaux près de Saintes (1633). L'abbaye de Chancelade était en passe de devenir une congrégation de Chanoines réguliers de stricte observance ; mais cette progression fut arrêtée par l'opposition des Chanoines réguliers de Sainte-Geneviève. Cependant la réforme de Chancelade subsista jusqu'à la Révolution. L'action réformatrice de l'abbé de Chancelade fut connue de Richelieu et du P. Joseph. Ce dernier le chargea de visiter les maisons de la congrégation des Bénédictines du Calvaire (1630). D'autres missions lui furent confiées par le cardinal de La Rochefoucauld, chargé par le pape de la réforme des maisons religieuses françaises. Il était pleinement engagé dans cette intense activité canoniale, quand il fut pressenti pour l'épiscopat.

C'était l'époque où Richelieu s'efforçait de renouveler le corps épiscopal du royaume en y introduisant des sujets de valeur. Déjà en 1630 on avait proposé à Alain l'évêché de Bazas en Gironde et en avril 1636 celui de Lavaur. Au mois de juin qui suivit, il fut désigné par Louis XIII pour celui de Cahors (17 juin 1636). Les bulles d'Urbain VIII arrivèrent le 22 septembre 1637. Solminihac avait obtenu de rester abbé régulier de Chancelade jusqu'à l'affermissement de sa réforme. Il reçut l'ordination épiscopale le 27 septembre 1637 en l'église des Chanoines réguliers de Sainte-Geneviève-du-Mont à Paris.

Il prit possession de son siège par procureur le 17 octobre 1637. Au début du mois de février 1638 il vint s'établir près de Cahors au manoir épiscopal de Mercuès. Il allait assurer la direction d'un des plus vastes diocèses de France. Les témoignages s'accordent pour dessiner le tableau d'une situation très obérée nécessitant une réforme profonde des institutions et une nouvelle évangélisation des populations. Le nouveau pasteur se lança immédiatement dans une action pastorale inspirée des modèles laissés par Charles Borromée pour le Milanais, François de Sales pour le Chablais et la Savoie, Pierre Fourier pour la Lorraine.

Il mourut le 31 décembre 1659 au manoir épiscopal de Mercuès et fut enterré dans la chapelle des Chanoines réguliers de Cahors. Il repose aujourd'hui dans la cathédrale. Il avait vécu et était mort en réputation de sainteté. Dès 1661, on se préoccupa de son éventuelle glorification par l'Église. Il a été béatifié par Jean-Paul II le 4 octobre 1981, seul évêque français du 17e siècle à avoir mérité cet honneur avec François de Sales. La reprise de la cause de canonisation est en cours.

2. Œuvres. – L'action pastorale de Solminihac a motivé un nombre important de textes dont tous n'ont pas fait l'objet d'une impression. Ils sont généralement conservés aux archives diocésaines de Cahors. Pour avoir une idée de l'activité épiscopale du bienheureux, on peut se reporter au volume des *Lettres et documents* publié par Eugène Sol (Cahors, 1930) qui renvoit à une foule de pièces manuscrites ou imprimées.

Parmi les publications citons : *Statuts et règlements du diocèse de Cahors publiés au synode tenu le 21 avril 1638* (Cahors, Jean Dalvy, 1639, 1645, 1648, 1651) ; – *Recueil des statuts et ordonnances de 1638 à 1652. Lettres pastorales et ordonnances : Advis pour ceux qui vacquent aux prédications et catéchismes, aux missions dans le diocèse* (Cahors, 1640) ; – *Manuale proprium parochorum cadurcensium* (Cahors, 1642, 131 p.) ; – *Catéchisme augmenté et corrigé de nouveau* (Cahors, 1644) ; – *Regula sancti Augustini et Constitutiones abbatiae B.M. de Cancelleta aliorumque monasteriorum ejusdem reformationis* (Cahors, 1655) ; – *Censure du livre intitulé : Apologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansénistes* (1657), (Cahors, 1658 ; il s'agit de la publication du jésuite Georges Pirot † 1659).

Dans le domaine proprement spirituel, Solminihac a laissé peu de textes. Il s'agit surtout des *Avis* qu'il donna aux religieux de Chancelade : 140 paragraphes assez courts qu'on peut regrouper autour d'une trentaine de thèmes ; E. Sol les a édités avec les *Lettres et documents* (1930, p. 3-43) ; Chr. Dumoulin a amélioré le texte d'après le ms avec une introduction qui étudie « l'évolution spirituelle » de l'auteur (*Avis*, Champagne-sur-Rhône, 1983).

Ajoutons que Solminihac prit l'initiative de publier (sans nom d'auteur) le *Traité pour conduire les âmes à l'estroite union d'amour avec Dieu, pour les y maintenir et faire profiter... avec une Instruction... touchant la vie intérieure, l'oraison mentale, et la conversation avec le prochain* (Paris, 1645), ouvrage de son directeur spirituel le jésuite Jean-Jérôme Baiole (DS, t. 1, col. 1201-03) ; on peut penser que l'évêque se retrouvait dans les enseignements de son directeur. Il est dommage que Solminihac ait détruit ses textes spirituels.

3. Doctrine. – 1° Les *Avis* ont été formés par la réunion en un petit cahier de 33 pages de notes prises aux conférences données par Solminihac. Ils n'offrent aucune unité de style. Les notes sont curieusement muettes sur certains thèmes importants, comme l'amour de la vocation, les vertus théologales, la liturgie ; elles ne sont pas logiquement organisées. Par contre, on y trouve de belles pensées sur l'imitation du Christ, la fidélité aux inspirations divines, l'amour de Dieu, la familiarité avec Dieu, la croix, la mortification et le détachement.

2° *Doctrine et action épiscopales.* – Solminihac, d'abord Chanoine régulier de Saint-Augustin, occupe une place importante parmi les réalisateurs de la réforme pastorale française au 17e siècle. Il a synthétisé tous les aspects de l'évêque qu'avait souhaité le concile de Trente. Pour comprendre quel type d'évêque il fut, il faut le replacer dans le rayonnement de Charles Borromée. Lors de la proclamation de l'héroïcité des vertus de Solminihac (29 juin 1927), Pie XI insista sur ce point. L'éditeur des *Actes de l'Église de Milan* considérait qu'entre l'évêque de Cahors et l'archevêque de Milan, il y avait une étroite ressemblance s'étendant à l'ensemble de leur vie. En le béatifiant le 4 octobre 1981, Jean Paul II a souligné la persistance de son titre de ' Borromée de la France ' qu'on n'a jamais cessé de lui donner.

Solminihac, dès qu'il fut proposé à l'épiscopat, se mit à l'étude de la tradition catholique dans le domaine épiscopal en s'attachant surtout aux *Actes de l'Église de Milan*, « où l'on voit la conduite du saint cardinal Borromée, vrai miroir de l'état épiscopal. Il s'appliqua à cette lecture avec tant d'assiduité qu'il semblait avoir renoncé à toutes sortes d'autres occupations, et quoiqu'il fut grandement affectionné à l'office divin, il ne s'y trouvait que les jours de fête et les dimanches pour avoir plus de temps d'y vaquer » (L. Chastenet, *Vie de Mgr Alain de Solminihac*, Saint-Brieuc, 1817, p. 169). Il correspondit aussi ou s'entretint avec quelques prélats connus pour leurs sentiments borroméens, notamment le cardinal François de la Rochefoucauld et Jean Jaubert de Barrault, archevêque d'Arles. Il considérait que Dieu avait donné saint Charles « à son Église pour être un exemple de perfection à tous les prélats » (lettre du 16 avril 1651 à Vincent de Paul). A la lumière de cette étude, il établit un plan d'action pour travailler au renouvellement du diocèse, dont il allait devoir assumer le gouvernement.

Comme saint Charles, Alain, quand il s'installa à Cahors, organisa sa maison en lui donnant la forme d'une communauté fraternelle avec l'aide de quelques Chanoines réguliers amenés de Chancelade. Quelques semaines après son entrée dans le diocèse, il convoqua un synode pour le 21 avril 1638, lequel adopta des statuts destinés à fournir au diocèse les structures dont il avait besoin. Ces statuts furent publiés avec des notes, renvoyant aux ordonnances de Borromée relatives

à l'organisation de son diocèse. D'autres synodes suivirent durant son épiscopat. Ayant pris les dispositions nécessaires à la bonne marche des institutions, il entreprit de se rendre sur le terrain. Quinze jours plus tard, le 7 mai 1638, il commença la visite pastorale. Il devait visiter neuf fois les huit cents paroisses de son diocèse. Dans ses tournées il était accompagné par des Chanoines réguliers qui l'avaient précédé prêchant des missions paroissiales. A la fin de chaque visite des ordonnances formulaient ses instructions précises destinées à la rénovation de la paroisse. Comme à Milan, l'évêque divisa les archiprêtrés en vicariats forains et suscita la création de conférences ecclésiastiques. Afin d'assurer l'animation de cet ensemble, il établit à Cahors un prieuré de Chanoines réguliers.

Le diocèse avait besoin d'un clergé bien formé. Jusqu'aux initiatives de Vincent de Paul et de J.-J. Olier en 1642, la France n'avait pas réussi à organiser de véritables séminaires. Solminihac, désireux de doter son diocèse des prêtres dont il avait besoin, appela les Lazaristes. Ils arrivèrent à Cahors au printemps de 1643. Cahors fut une des premières villes de France à posséder un séminaire. Pour cette action réformatrice, il fut aidé par la compagnie du Saint-Sacrement qu'il établit à Cahors en 1639. Il créa à Cahors un hôpital destiné aux malades pauvres, l'ancien hôpital Saint-Jacques s'avérant insuffisant (1652). Il fonda également un hôpital pour les orphelines. Sa charité se manifesta d'une manière particulièrement éclatante lors de la peste de Cahors en 1652-1653.

Étant en visite pastorale (octobre 1652) quand on lui annonça l'épidémie, il rentra immédiatement à Mercuès et se mit à l'étude du *Traité des soins des pestiférés* qui se trouve dans le 3e volume des *Actes de l'Église de Milan*. Puis il écrivit à Monsieur Vincent pour lui demander des conseils et prit les dispositions nécessaires afin de lutter contre le fléau. Cahors fut relativement épargné grâce aux mesures qu'il fit prendre. Durant le temps que dura le fléau, l'évêque se transporta sur les points les plus menacés.

Son souci doctrinal l'amena à intervenir dans les affaires théologiques du temps. Il s'éleva avec force en 1638 contre l'ouvrage des frères Dupuy, *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane avec leurs preuves*, pour en obtenir la condamnation du Saint-Siège. Il prit une part active à la condamnation du Jansénisme (bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653). Il s'employa également à faire censurer l'*Apologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansénistes* de G. Pirot par Alexandre VII.

Telle se présente l'action épiscopale de Solminihac. Elle reflète celle d'autres évêques français du 17e siècle qui ont alors réalisé la réforme pastorale et s'inspire de celle de Charles Borromée à Milan. Elle le situe dans un courant très particulier qui ne lui enlève pas ses caractéristiques propres. Son premier biographe, L. Chastenet, en témoigne :

« ... il se servit d'un moyen excellent pour se perfectionner et dans la vertu et dans l'exercice de sa charge, qui fut de prendre... Borromée pour patron et prototype pour imiter toutes ses vertus et sa conduite. Il est vrai que Jésus Christ était le grand modèle auquel il attachait principalement ses yeux, mais ce saint archevêque était une de ses plus excellentes copies, il le regardait souvent et disait que Dieu l'avait donné à son Église pour être le miroir des prélats : sa vie était un livre qui ne sortait jamais de son cabinet... ; il l'avait tellement bien étudié qu'il se souvenait de ses moindres particularités, d'autant mieux qu'il ne voyait jamais rien qu'il ne tâchât de la pratiquer, s'il était en son pouvoir... » (Chastenet, p. 187-88).

A. de Solminihac, *Lettres et documents*, éd. E. Sol, Cahors, 1930.

L. Chastenet, *La vie de Mgr A. de S.*, Cahors, 1663 ; Saint-Brieuc, 1817. – A. de Valon, *Histoire d'A. de S.*, Cahors, 1900. – Marquis de Fayolle, *La famille et les origines du V. A. de S.*, Paris, 1905. – E. Sol, *Un prélat ultramontain..., A. de S. et le Saint-Siège*, Aurillac, 1927 ; *Le V. A. de S., abbé de Chancelade et évêque de Cahors*, Cahors, 1928 (essentiel) ; *L'Église de Cahors à l'époque moderne*, Paris, 1948, p. 231-86.

L. Giray, *La vie spirituelle du V. A. de S.*, VS, 1928, p. 691-740. – P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 1, Paris, 1956, p. 53-71. – J.-B. Sèguy, *Langue, religion et société. A. de S. et l'application de la Réforme tridentine*, dans *Annales de l'Institut d'Estudis occitans*, n. 1, 1977, p. 70-110. – R. Mazeau, *A. de S.*, Périgueux, 1980.

R. Darricau, *Au cœur de l'histoire du Quercy A. de S.*, Chambray-lès-Tours, 1980 ; *L'âme d'un évêque... A. de S.*, dans *Bulletin de la Soc. des études du Lot*, avril-juin 1981, p. 121-63 ; *La posterità spirituale di S. Carlo Borromeo in Francia...*, dans *La Scuola Cattolica*, 1984, p. 733-64. – Chr. Dumoulin, *A. de S. au service de Dieu et de sa gloire*, Paris, 1981 ; introd. à son éd. des *Avis*. – C. Egger, *Il B. Alano di S., canonico regolare di S. Agostino, vescovo di Cahors*, Rome, 1981 (ouvrage de la Postulation). – *Salvador Mundi*, n. 101, 1982 (n. spécial, à l'occasion de la béatification, du bulletin des Chanoines réguliers de Saint-Augustin).

DHGE, t. 1, 1911, col. 1313-17. – *Dict. de biographie française*, t. 1, 1933, col. 1089-91. – BS, t. 11, 1969, col. 1295-1310. – DS, t. 1, col. 1690 ; t. 2, col. 473, 475, 1301 ; t. 4, col. 903 ; t. 5, col. 108, 928 ; t. 6, col. 547.

Raymond DARRICAU.

SOLOVIEV (VLADIMIR), penseur religieux russe, 1853-1900. – La création intellectuelle et spirituelle de V. Soloviev est immense : l'homme est tout à la fois un vrai philosophe et un poète influent, un polémiste redoutable et un humoriste grand amateur de parodie, enfin un théologien aussi original que classique. Son œuvre religieuse n'est pas seulement d'une grande variété, elle est d'une qualité hors de pair : le penseur russe récapitule l'ensemble de la réflexion chrétienne, et cette unité il l'explicite autant qu'il l'organise dans l'ordre du vrai, du bien et du beau. Chez lui, plus la pensée devient religieuse, plus elle devient rationnelle ; plus elle se soumet aux exigences de la raison, plus elle affirme les exigences de la foi.

Mais ce qui est peut-être le propre de Soloviev, c'est d'avoir effectué cet immense travail non à la façon d'un penseur en chambre ou d'un pur savant, mais comme un homme qui a risqué sa vie sur ses options intellectuelles et religieuses : ce philosophe de métier rompt avec l'université, ce théologien devient un apôtre incompris de l'union des Églises. C'est probablement ce trait qui donne à son œuvre un style unique : elle est certes marquée par l'universalité mais tout autant par la liberté. C'est que, paradoxalement, Soloviev n'est pas conditionné par un esprit de système, mais c'est l'unité rigoureuse de sa vision qui donne à son œuvre une cohérence systématique, qui n'a rien de formel ou d'extérieur.

Quelle est donc la clé de cette cohérence ? Le cheminement de Soloviev part de son intuition de la Sophia, mais ses recherches – et parfois ses écarts – à travers toutes les doctrines et tous les courants spirituels ou pseudo-spirituels, ceux de l'Orient comme ceux de l'Occident, aboutissent finalement à la personne et à l'œuvre du Christ. De ce fait, Soloviev offre plus qu'une synthèse intellectuelle d'une puissance exceptionnelle, il opère un discernement spirituel exemplaire.

Pour saisir exactement cette œuvre dans son ampleur et dans sa richesse, il faut évoquer d'abord la vie de cet être d'exception et son itinéraire, parfois étrange, souvent solitaire, mais toujours éclairant. – 1. *Vie.* – 2. *Les Crises.* – 3. *La source : la Sophia.* – 4. *Christologie.* – 5. *Œcuménisme.*

1. Vie. – Né à Moscou le 29 janvier 1853, il est fils d'un historien recteur de l'université de Moscou, et petit-fils d'un prêtre orthodoxe. Sa mère a des attaches ukrainiennes et même polonaises. C'est un enfant fragile et rêveur, très sensible et très personnel. Il a huit frères et sœurs ; l'atmosphère familiale est austère, studieuse et pieuse, mais pleine d'affection.

Ses études classiques une fois terminées, il oriente ses recherches vers les sciences naturelles, selon la mode du jour, mais très vite il se tourne vers la philosophie et même la théologie (à l'académie théologique Saint-Serge, près de Moscou). Il soutient très brillamment sa thèse *Crise de la philosophie occidentale. Contre les positivistes* (1874). Sa seconde thèse concernera la théorie de la connaissance : *Critique des principes abstraits* (1880).

Entre-temps il a voyagé à l'étranger (Angleterre, Égypte, Italie et France, en 1875-1876), après avoir enseigné à l'université de Moscou. Peu après son retour en Russie, il est nommé à Saint-Pétersbourg, où ses *Leçons sur la divino-humanité* connaissent un grand succès (1877-1878). Mais en 1881, il abandonne l'enseignement et commence une existence d'écrivain indépendant, à la fois chercheur et journaliste. Il publie ce qui deviendra les *Fondements spirituels de la vie* (1884-1897). Il développe sa propre conception et l'expose dans *Histoire et avenir de la théocratie* (1887) et dans son ouvrage écrit en français *La Russie et l'Église universelle* (1889).

En 1891, il devient rédacteur en chef de la section philosophique de la grande encyclopédie russe Brockhaus-Ephron. Simultanément il entreprend de rédiger une philosophie morale : *La Justification du Bien* (1887) ; une philosophie de la connaissance ou *Philosophie théorique* (1887-1889) ; une philosophie esthétique : *Le sens général de l'art* (1890), *Le sens de l'amour* (1894). Si l'exposé de la philosophie morale a été achevé, les autres restent à l'état d'ébauche ou de fragments.

Enfin Soloviev écrit, sous forme de dialogue, un ouvrage qu'il destine à un large public : *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion* (1899), où il récapitule l'ensemble de sa pensée tout en insistant sur ce qu'il considère désormais comme l'essentiel : la falsification du bien qui entraîne la perte du sens de Dieu et du sens de l'homme.

Tout au long de cette existence, tandis que la pensée n'a pas cessé de s'épurer, la santé est allée en se délabrant. Épuisé prématurément par une œuvre gigantesque et solitaire, Soloviev meurt le 31 juillet (13 août) 1900. Il avait quarante-huit ans.

2. Les crises. – Cette présentation de la vie de Soloviev à partir de ses activités principales fournit un cadre extérieur utile et simple, mais laisse dans l'ombre ce qui constitue l'essentiel : les crises de conscience qui marquent chacune des étapes de son cheminement intérieur et de la maturation de sa pensée.

La première crise majeure est précoce : elle a lieu entre treize et dix-huit ans. Le jeune Vladimir découvre tout ensemble la science et le scientisme (les sciences naturelles et le transformisme), ou pour mieux dire la religion du Progrès alors virulente. Le tourment est intellectuel autant que spirituel. Il rejette la foi chrétienne et devient athée. L'être tout entier est ébranlé, mais la vie morale reste intacte. Crise très violente et que l'on aurait tort de considérer comme une affaire puérile : en réalité, c'est par l'expérience du nihilisme intellectuel que le jeune garçon est passé et, plus tard, il en analysera le contenu dans sa thèse sur La *Crise de la philosophie occidentale.* Car il sort de cette crise, et le bilan de cette première épreuve est capital : Soloviev en tire la conviction de la vacuité absolue de la science matérialiste. Au lieu d'être voué à un processus inéluctable qui va de la foi à la science athée, Soloviev découvre que la science, dans sa totalité, ne peut être saisie qu'à l'intérieur de la foi.

La deuxième crise est intimement liée à la première : elle en est comme le complément et la confirmation, mais sur le mode positif. Autant la première expérience était sombre, autant la seconde est lumineuse. Soloviev l'a décrite en parlant de ses rencontres avec la Sophia. Il s'agit d'une découverte à la fois intellectuelle et religieuse, métaphysique et mystique qui commande toute la pensée du philosophe, surtout dans le premier temps de son développement.

Une citation de Soloviev permet de mesurer le rôle déterminant de la sophiologie : « J'ai commencé ma carrière intellectuelle avec des idées métaphysiques et des convictions mystiques qui n'ont plus changé » (Lettre à Nicolas Grot, 1890). Ainsi la sophiologie est à la fois l'expérience fondatrice de la philosophie de Soloviev comme aussi sa structure principale (même si elle s'est finalement modifiée). La question est tellement capitale qu'il faudra, par la suite, y revenir.

La troisième crise est de nature bien différente des précédentes : on pourrait dire qu'elle est d'ordre politique. Le jeune Soloviev s'engage dans la vie avec des convictions nationales qui font de lui un slavophile. Un de ses premiers essais, *Les Trois Forces* (1877), peut être regardé comme la version ultime du slavophilisme intégral : la Russie a pour mission de réaliser la synthèse de l'histoire universelle, car elle est l'avenir du monde de par sa supériorité religieuse. Mais alors qu'en est-il du monde slave ? Qu'en est-il spécialement de la Pologne ? Nationalisme ou universalisme effectif, il faut choisir. Soloviev est un ardent patriote, mais il sait que le nationalisme est un mal. On peut suivre le cheminement de sa pensée à travers *La Question nationale* (1883-1888). Le slavophilisme est définitivement écarté, tant l'exaltation du messianisme russe que la mise en accusation systématique de l'Occident. Voir *supra,* art. *Slavophilisme.*

La quatrième crise transpose dans l'ordre religieux ce qui vient d'être fait dans l'ordre politique. Non seulement le nationalisme unitaire est écarté, mais Soloviev relève dans l'histoire un double cheminement – oriental et occidental – qu'il montre également légitime : il existe deux types fondamentaux de société, deux traditions, deux systèmes différents mais complémentaires. Cette démonstration est faite, avec une ampleur et une maîtrise éblouissantes, dans *La Grande Controverse et la politique chrétienne* (1883). Mais si le monde occidental n'est plus condamné, s'il est au contraire légitimé au même titre que l'Orient, la conséquence nécessaire est un jugement nouveau sur le catholicisme. Un examen d'une extraordinaire précision de l'histoire des dogmes a pour résultat de mettre en lumière la fidélité catholique aux dogmes fondamentaux de l'orthodoxie. Cette démonstration est faite dans *Le Développement dogmatique* (1886). Les conséquences de cette découverte sont exposées dans *La Russie et l'Église universelle* (1889), où se trouve légitimée l'Église romaine et sa fonction de gar-

dienne de l'unité, comme aussi se trouve condamnée la fausse orthodoxie qui se confond avec l'anti-catholicisme. C'est le sens de l'Église indivise qui est retrouvé : le sens plénier de l'orthodoxie et du catholicisme.

La cinquième crise naît d'une étrange coïncidence entre l'ouverture de Soloviev en direction du monde juif et le constat d'échec de ses projets théocratiques. La théocratie entendait mettre en œuvre une politique chrétienne fondée sur l'action conjointe, « symphonique », du pape et de l'empereur de Russie ! Ce rêve ou cette utopie sont sans lendemain. Mais cet échec coïncide avec une découverte du rôle joué par le peuple juif. Ainsi, comme la vérité de l'orthodoxie a orienté Soloviev vers le catholicisme, la vérité du catholicisme l'oriente vers le judaïsme. La place des Juifs a été exposée par Soloviev dans son étude *Le Judaïsme et la question chrétienne* (1884). Le titre à lui seul est révélateur : c'est le judaïsme qui est premier et ce sont les chrétiens qui doivent se poser la question de leur place à l'intérieur de la révélation qui est une : « Le salut vient des Juifs ». On sait que cette place d'Israël est devenue telle dans la pensée de Soloviev qu'il mourra en priant pour les Juifs et leur conversion. Entre-temps, c'est toute la vision du monde qui est modifiée sous l'influence du judaïsme.

La sixième et dernière crise est l'exacte transposition de la précédente dans l'ordre théologique. L'attention portée sur le monde juif conduit à une conception apocalyptique de l'histoire (tout comme l'échec de la théocratie favorise la même tendance). Cette vision apocalyptique lui permet de mettre au point les grandes intuitions qui animent toute son œuvre : l'idée de progrès (qui a d'abord servi de fil conducteur au jeune homme féru de transformisme), l'idée d'incarnation (qui est la source de la sophiologie), enfin la figure du Christ (qui devient de plus en plus centrale avec le temps). Dans son ultime ouvrage, *Trois Entretiens* (1899), l'équilibre est enfin trouvé entre le progrès à l'œuvre dans l'histoire du monde et l'accomplissement qui se situe hors de cette histoire (c'est le sens du passage à l'apocalyptique) ; l'équilibre est trouvé entre l'incarnation comme principe d'intelligibilité universelle et comme réalité personnelle (c'est le sens du passage progressif de la sophiologie à la christologie) ; l'équilibre est trouvé dans la christologie elle-même entre la gloire et la croix (c'est le sens du récit sur l'Anti-Christ) ; finalement l'équilibre est trouvé entre une philosophie théorique, à la façon idéaliste, et une pensée morale, à la façon biblique : l'action et la liberté de l'homme viennent s'inscrire au cœur même du Dieu-homme. Telle est la voie de la divino-humanité, non seulement en esprit mais en vérité.

3. La source : la Sophia. – Quelle est l'intuition centrale de cette vie et de cette pensée ? Quelle est l'expérience spirituelle qui donne à ce cheminement étrange et à cette activité intense leur indéniable unité ? Elle se trouve dans la sophiologie. En fait, il est malaisé de décrire avec précision ce que fut pour Soloviev la rencontre, les rencontres, avec la Sophia (les textes où il en parle sont de natures si diverses qu'ils sont difficiles à harmoniser). En revanche, le sens général de cette expérience fondatrice affleure dans toute l'œuvre et il est simple.

La Sophia, cet « être céleste » ou cette « humanité idéale », est la révélation de l'unité du monde matériel et du monde spirituel, du créé et de l'incréé. Si l'on préfère, elle exprime l'aspect divin de toute chose. Sous l'image d'un être intermédiaire, dont une face est tournée vers l'éternité et l'autre vers notre monde, la Sophia personnifie l'unité : l'existence ou la préexistence d'une réalité idéale qui affecte tout, de façon non point seulement symbolique mais substantielle. Ainsi la Sophia peut être dite l'icône du réel, à la fois naturel et surnaturel.

Bref, derrière le vocabulaire théosophique parfois étrange, l'évocation de la Sophia ne fait que traduire en langage platonicien l'enseignement chrétien classique sur la création et l'incarnation. Si l'on voulait exprimer la même idée mais dans le langage scolastique, il faudrait parler de « causalité exemplaire », au moins à titre de première approximation.

Après avoir montré tout ce qu'il y a de classique et de traditionnel dans le principe de la Sophia, il faut noter tout aussi nettement à quel point cette expérience – fortement teintée de gnosticisme – est complexe et comment elle chevauche des ordres différents. Non sans humour, Soloviev lui-même avait parlé de son premier essai sur la *Sophia* (1876) comme d'une œuvre « mystico-théosophico-philosophico-théurgico-politique » (Lettre du 4 mars 1876, *Lettres*, t. 2, p. 23). Au risque de sembler paradoxal on peut dire que la formule de Soloviev est simplificatrice !

En effet, la sophiologie est un englobant auquel rien de réel n'échappe. Elle affecte le monde, l'homme et Dieu même (au moins dans son rapport avec l'homme). Aussi la manifestation de la Sophia est-elle triple : elle est la nature parfaite (ou la femme divinisée), elle est l'homme parfait (ou le Dieu-homme), elle est la société parfaite (ou la divinisation de l'humanité, qui est aussi achèvement de l'histoire universelle). Aussi ses trois figures essentielles sont-elles Marie, le Christ et l'Église, qu'il ne faut pas séparer.

Mais il serait insuffisant de parler de la Sophia comme d'un englobant universel. La sophiologie n'est pas seulement une vision du monde mais aussi une manière de le penser, elle n'est pas seulement une théorie mais aussi une pratique, elle n'est pas seulement une pensée 'pensée' mais une pensée pensante. Ainsi le système sophiologique implique, par exemple, sa logique propre : non pas la logique binaire du « ou bien... ou bien », *tertium non datur*, mais une logique du « à la fois... à la fois », une logique ternaire (qui n'a guère été étudiée).

Enfin, la sophiologie ne se présente pas comme une doctrine absolument immuable. Certes, ses principes fondamentaux restent constants (le dernier texte où Soloviev expose explicitement ce qu'est la Sophia dit qu'elle est « l'humanité la plus véritable, la plus pure, la plus complète, la forme supérieure, tout-englobante et l'âme vivante de la nature et de l'univers, unie éternellement à la Divinité et s'unissant à elle dans le processus temporel, et unissant à la Divinité tout ce qui est », *L'idée de l'humanité chez Auguste Comte*, dans *Œuvres*, t. 9, éd. de 1911-1914, p. 188). Mais cette parfaite constance des principes coexiste avec une modification sensible même au niveau du vocabulaire (certains thèmes gnostiques disparaissent comme le Démiurge, l'Esprit cosmique, etc.). De plus, l'importance de la sophiologie va décroître à mesure que la christologie va occuper une place plus importante comme on le verra par la suite.

Il existe encore un trait de la sophiologie qu'il ne faut pas sous-estimer : son caractère polémique et même provocateur. On peut dire que la Sophia proclame l'évidence de la fausseté du scientisme et du positivisme alors régnant. Parce que les matérialistes croyaient ruiner définitivement toutes les valeurs spirituelles, la sophiologie réagit en affirmant que le monde est plus que ce que nous pouvons en percevoir et en proclamant dans l'éblouissement que le fond de l'être est communion.

Pour mieux éclairer encore ce terme de Sophia, il faut le rapprocher des autres formules utilisées par Soloviev pour traduire son intuition. Parlant d'une façon plus théorique, il utilise les termes d'*uni-totalité* ou d'*uni-plénitude*. L'inconvénient de ces derniers termes tient à ce qu'ils se prêtent à une réduction de type organique ou vitaliste. L'intérêt du thème sophiologique tient à ce qu'il évoque une unité quasi-personnelle. De la sorte est suggéré que le plan de Dieu sur le monde est celui d'une union pas seulement organique mais de type personnel.

Ainsi la Sophia peut toujours être interprétée dans des sens opposés (selon que l'on considère les origines immédiates de la doctrine ou ses objectifs ultimes). On peut y voir un retour aux sources troubles d'un gnosticisme (Böhme, Swedenborg, Schelling et, derrière eux, Paracelse et même Valentin). On peut y voir une remontée (par l'intermédiaire de la Cabbale juive) jusqu'aux sources bibliques les plus pures : le monde œuvre de Dieu, première révélation de Dieu et ordonné à une communion avec Dieu. L'œuvre ultérieure de Soloviev montre, sans contestation possible, que seule cette seconde interprétation est la bonne, puisque c'est elle qui lui donne sa cohérence et son unité.

4. La christologie. – Si la Sophia permet de comprendre l'intuition initiale de Soloviev et d'unifier le développement ultérieur de sa pensée, on peut soutenir également qu'elle sert de première esquisse à la christologie qui finalement occupera la place la plus importante et servira de critère ultime dans ses dernières œuvres. Ainsi, Soloviev précise progressivement sa christologie, qui est très classique dans son fond, et qui se substitue à la sophiologie comme un papillon sort de sa chrysalide.

On notera d'emblée le lien établi entre sophiologie et christologie dans la pensée de Soloviev ; dès 1877 il écrit : « Ainsi la Sophia est l'humanité idéale, parfaite, incluse de toute éternité dans l'être divin intégral ou le Christ » (*Leçons sur la divino-humanité*, Leçon 8, dans *Œuvres*, t. 3, p. 121). Mais si ce lien entre la Sophia et le Christ est explicitement établi très tôt par Soloviev, il reste que c'est la Sophia qui est alors la figure centrale et non point le Christ.

Dans la toute première formulation de son système sophiologique, on doit bien remarquer que le nom même du Christ ou de Jésus ne figure que très rarement ; dans les *Dialogues de la Sophia* comme dans les *Principes de la doctrine universelle* (1876). Et encore ce Christ n'est guère celui de l'Église, mais il s'agit plutôt d'une catégorie théosophique qui vient faire nombre avec l'Âme du monde, le Démiurge ou encore l'Adam Kadmon : en somme une figure dans le processus universel de divinisation, ou au mieux une forme de la Déité.

Avec les *Leçons sur la divino-humanité* (1877-1881) un premier changement peut être relevé. Dans cet ouvrage le Christ reste d'abord et avant tout une idée, le symbole d'une théologie, même s'il est explicitement noté qu'il s'agit bien d'un être vivant, incarné dans une personne historique. Cette affirmation du caractère historique du Christ mérite d'être enregistrée, même si pareille formule semble n'être qu'un simple écho des théories du dernier Schelling : l'avenir va montrer que le Christ de Soloviev n'est pas celui de l'Idéalisme.

La référence explicitement chrétienne est incontestable dans les *Fondements spirituels de la vie* (1884-1887). Maintenant il s'agit clairement du Christ des Évangiles et de l'Église. Celui qui nous est présenté n'a pas pour fonction de nous faire accéder à une gnose supérieure, il nous invite à la conversion. La forme elle-même du livre est celle d'un traité classique de spiritualité (commentaire du Pater, etc.). Même si certaines formules semblent parfois moins traditionnelles, le fond théologique est classique.

Si un doute subsistait sur l'orientation parfaitement classique de la théologie de Soloviev, il est définitivement exclu après la publication du *Développement du dogme* (1886 ; texte qui deviendra la première partie de *Histoire et avenir de la théocratie* publiée en 1887). Le développement de l'ensemble des dogmes chrétiens se trouve exposé par Soloviev avec une rigueur dans la précision qui n'a d'égale que l'allégresse intellectuelle avec laquelle se trouvent déployées les richesses de la christologie, sa cohérence rationnelle comme sa fonction révélatrice pour chacun d'entre nous.

Avec *La Russie et l'Église universelle* (1889), on se trouve devant une œuvre qui marque et un développement de la christologie et un développement de la sophiologie. On sait que la troisième partie de cet ouvrage est consacrée à la sophiologie, tandis que les deux premières parties fournissent les éléments d'une christologie et d'une ecclésiologie fort classiques. Ainsi se trouve-t-on devant une juxtaposition de deux problématiques, l'une classique et l'autre encore quelque peu dépendante des sources plus ou moins gnostiques, mais tout est réinterprété à l'intérieur d'une théologie dont nul ne peut douter qu'elle soit orthodoxe.

Cette théologie, qui est désormais celle de Soloviev, est on ne peut plus traditionnelle, même si elle utilise le vocable de « divino-humanité ». Elle est tout entière régulée par la formule chalcédonienne : le Christ est à la fois pleinement Dieu et pleinement homme, sans séparation et sans confusion. Soloviev voit en Maxime le Confesseur le théologien et le philosophe par excellence de cette vérité dogmatique centrale de la foi chrétienne. Avec Maxime, il en voit le point cardinal dans le libre vouloir humain du Christ. Car, en définitive, le vrai problème n'est pas seulement de l'ordre d'une spéculation, mais du libre accueil de la grâce par l'homme.

Le Christ ainsi joue un double rôle : il est celui qui unit le divin et l'humain, le médiateur par qui tout est récapitulé, et en dehors de qui toute réalité tombe en ruine. Mais l'être divino-humain révèle la vérité de Dieu et la vérité de l'homme : l'acceptation ou le refus de cette vérité, le bien et le mal. Ainsi l'aspect de révélateur du mal est intérieur à l'aspect de médiateur : celui qui unit est aussi celui qui distingue.

Ce dernier aspect de la christologie sera mis en lumière explicitement dans le dernier ouvrage de Soloviev : les *Trois Entretiens* (1899). Certes, il ne s'agit pas d'un ouvrage directement centré sur le Christ mais sur l'Anti-Christ. Cependant ce texte possède l'avantage de faire sa place à une dimension essentielle de la foi chrétienne : le retour glorieux du Christ. Elle met surtout en lumière le rapport de la Gloire et de la Croix, non pas seulement dans l'ordre de la spéculation mais en montrant comment la dimension morale est incontournable au cœur même de la connaissance. Aujourd'hui le véritable obstacle à la reconnaissance du Dieu fait homme est la falsification du bien.

5. L'Œcuménisme. – Au terme de cet itinéraire se pose la question du rôle œcuménique de Soloviev et de sa place dans l'Église et les Églises. On demande

souvent : Soloviev était-il orthodoxe ou catholique ? Si l'on pose en ces termes la question, la réponse devient à la fois d'une simplicité limpide (pour celui qui veut comprendre le point de vue de Soloviev) et d'une insoluble complication (si l'on enferme Soloviev dans une mentalité qui n'est pas la sienne). Le problème essentiel et premier pour Soloviev n'est pas celui de l'appartenance à une des Églises, il est dans le sens de ce qu'est l'Église une et universelle (plurielle mais indivise).

Soloviev ne s'est pas « converti » au catholicisme parce que pour lui la chose n'a pas de sens : il est impossible à un orthodoxe de se convertir à ce qu'il est déjà. Par contre, il a tenu à faire explicitement une profession de foi catholique, c'est-à-dire qu'il a voulu affirmer que sa foi orthodoxe impliquait la ratification de la vérité catholique (comme sa vérité catholique implique la ratification de la foi orthodoxe).

Cette démarche n'a pas été faite ponctuellement, à un seul moment de la vie de Soloviev, comme s'il s'agissait d'un « passage » temporaire par le catholicisme, elle affecte l'ensemble de sa vie comme de sa pensée :

1) Il a donné une justification théologique de sa position dans son traité exposant *Le Développement dogmatique* (1886) et la cohérence de cette position au sein de l'Église indivise.

2) Il a donné ensuite une formulation dogmatique de sa profession de foi « comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-slave » (à la fin de la préface de *La Russie et l'Église universelle*, 1889).

3) Il a ratifié juridiquement sa démarche en la faisant enregistrer auprès d'un représentant de l'Église catholique et en recevant les sacrements (1896).

Pour bien comprendre le sens de la démarche faite par Soloviev il faut noter son souci de professer la foi catholique qu'il distingue soigneusement du « latinisme », c'est pourquoi le prêtre catholique qui le reçoit n'est pas un prêtre latin mais un prêtre russe de rite byzantin, le P. Nicolas Tolstoï. En faisant profession de foi catholique, il entend rester ce qu'il est.

Un autre aspect de sa démarche doit, lui aussi, être mis en lumière : son caractère polémique. Attitude qui est discutable mais qu'il faut comprendre avant de la critiquer. Soloviev a un sens aigu de l'unité de l'Église, ou de l'Église indivise, ce qui le rend extrêmement sensible à l'anti-catholicisme souvent affiché dans l'Église orthodoxe de son temps. Or, si l'Église orthodoxe n'est plus consciente de ses liens infrangibles avec le catholicisme, elle entre dans un processus qui tend à la réduire à cet anti-catholicisme. Cette situation est proprement insupportable pour l'authentique orthodoxe qu'est Soloviev. Là se trouve l'explication de ses prises de position.

Cette attitude de Soloviev a été souvent mal reçue et mal interprétée, tant chez les orthodoxes que chez les catholiques. L'œcuménisme du penseur russe dérangeait trop les habitudes, voire les préjugés établis. Au lieu d'envisager comme lui le point de vue de l'Église indivise, on a trop souvent réagi selon les clivages des appartenances confessionnelles : au lieu de s'ouvrir au sens de la Tradition, on a préféré s'en tenir aux traditions particulières.

Soloviev exige une conversion du regard orthodoxe comme du regard catholique. Seule cette conversion permet un œcuménisme authentique. C'est dire que, dans ce domaine aussi, il a ouvert une voie.

L'évocation de la pensée de Soloviev permet de prendre la mesure de son génie spéculatif, et l'évocation de sa vie met en lumière la lucidité de son discernement qui lui a permis d'éviter les pièges qu'il a trouvés sur sa route : scientisme, nationalisme, et surtout la gnose. Ainsi le théoricien de la divino-humanité n'a pas seulement énoncé une doctrine théorique ; chez lui les problèmes les plus spéculatifs conduisent à des prises de positions effectives, que l'on peut appeler politiques, tout comme les enjeux de la politique sont envisagés à la lumière des principes ultimes. En ce sens, la vie comme l'œuvre de Soloviev offrent un modèle exemplaire.

Plus exactement, Soloviev se présente à nous comme une mise en demeure, ou une épreuve au sens de « jugement de Dieu ». Épreuve pour les catholiques et pour les orthodoxes. Il oblige ces derniers à être plus fidèles à l'orthodoxie de toujours ; il oblige les catholiques à s'ouvrir effectivement à la vérité catholique. Aux uns il rappelle que la fidélité à la tradition est une « invention », aux autres que l'invention chrétienne est une fidélité. A tous il redit que la conversion urge, car nous sommes dans les derniers temps !

On le voit, l'homme comme l'œuvre sont porteurs d'une leçon aussi riche qu'actuelle.

Œuvres. – En russe : Saint-Pétersbourg, 9 vol., 1901-1903 ; nouv. éd., 10 vol., 1911-1914 (*reprint*, Tournai, 6 vol., 1966-1970) ; – Lettres : 4 vol., Saint-Pétersbourg, 1908-1923 (*reprint*, Bruxelles, 1970).

Trad. allemande, 8 vol., par W. Szylkarski et L. Müller, Fribourg/Br. puis Munich, 1953-1980. – Ont été édités ou traduits en français : *L'idée russe*, Paris, 1888 ; – *La Russie et l'Église universelle*, 1889, 1906 ; – *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, 1916, 1984 ; – *Les fondements spirituels de la vie*, 1932 ; Paris-Tournai, 1948 ; – *La justification du bien*, 1939 ; – *Le sens de l'amour*, 1946, 1985 ; – *La crise de la philosophie occidentale*, 1947 ; – *Conscience de la Russie*, textes choisis et présentés par J. Gauvain, Montreux, 1950 ; – *La grande controverse*, Paris, 1953 ; – *La Sophia et les autres écrits français*, éd. et présentation par Fr. Rouleau, 1978 ; – *Les leçons sur la divino-humanité*, 1989.

Études. – En russe : V. Velitchko, « V. S. La vie et les œuvres », Saint-Pétersbourg, 1904. – S. Boulgakof, etc., « Mélanges sur V.S. », Moscou, 1911. – E. Troubetskoi, « La conception du monde de V.S. », 2 vol., Moscou, 1913. – E. Radlov, « V. S. Vie et doctrine », Saint-Pétersbourg, 1913. – E. Skobsova, « La conception du monde de V.S. », Paris, 1929. – C. Motchoulski, « V.S., vie et doctrine », Paris, 1936. – A. Losev, « V.S. », Moscou, 1983.

En français : M. d'Herbigny, *Un Newman russe : V.S.*, Paris, 1911. – A. Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de V.S.*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 14, 1934, p. 534-54 ; t. 15, 1935, p. 110-52. – D. Strémooukhoff, *V. S. et son œuvre messianique*, Paris, 1935. – F. Muckermann, *S., Messager de la Russie à l'Occident*, Paris, 1951 (trad. de l'allemand). – A. Paplauskas-Ramunas, *Dialogue entre Rome et Moscou, V.S. porte-parole du mouvement œcuménique en Russie*, Ottawa, 1966. – H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, II. Styles, 2. De Jean de la Croix à Péguy, Paris, 1972 (sur S., p. 167-230 ; trad. de l'allemand). – J. Rupp, *Message ecclésial de S.*, Paris-Bruxelles, 1975. – S.M. Soloviev, *Vie de W.S. par son neveu*, Paris, 1982 (traduit du russe). – A. Besançon, *La falsification du Bien. V.S. et G. Orwell*, Paris, 1985.

En allemand : H. Prager, *W. Solovjeff's universalistische Lebensphilosophie*, Tübingen, 1925. – G. Sacke, *W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1929. – A. Koschewnikoff, *Die Geschichtsphilosophie W. Solowjews*, Bonn, 1930. – L. Müller, *W. Solovjev und der Protestantismus*, Fribourg/Br., 1951. – A. Maceina, *Das Geheimnis der Bosheit*, Fribourg/Br., 1955. – B. Schultze, *Die Fundamentaltheologie V. Solovievs*, OCP, t. 24, 1958, p. 17-82. – L. Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach V. S.*, Fribourg/Br.-

Munich, 1978 (bibliogr.). – Giovanna della Croce, *Die Synthese von Glauben und Wissen als Lebensaufgabe des... W. S.*, dans *Teresianum*, t. 37, 1986, p. 319-37. – M. George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken V.S.*, Göttingen, 1988.

En anglais : G. Florovsky, *Reason and Faith in the Philosophie of S.*, dans *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambridge-Harvard, 1955. – E. Munzer, *S.: Prophet of Russian-Western Unity*, New York, 1956. – H. Dahm, *V. S. and M. Scheler*, Dordrecht-Boston, 1975. – G. Sutton, *The Religious Philosophy of V.S.*, Londres, 1988.

DS, t. 2, col. 443, 1842, 1855 ; – t. 7, col. 2311 ; – t. 9, col. 107 ; – t. 10, col. 842, 1599 ; – t. 11, col. 645-46, 987-88, 991 ; – t. 13, col. 1181, 1182 ; – t. 14, col. 122-23, 125-26.

François Rouleau.

SOMMEIL D'ADAM. – Le thème du sommeil d'Adam, de la côte duquel Ève est tirée (*Gen.* 2,24), est la figure du mystère de l'Église née du côté percé du Christ (*Jean* 19,34) par les sacrements de l'eau et du sang. Il a été traité à l'article Ève, DS, t. 4, col. 1784-87.

Ajouter à la bibliographie : J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Études de théologie historique), Paris, 1950, p. 37-45. – A. Orbe, *El sueño de Adan entre los gnosticos del siglo II*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 41, 1966, p. 351-94. – A. Solignac, éd. du *De genesi ad litteram* d'Augustin, coll. Bibliothèque augustinienne 49, Paris, 1972, note complémentaire 22 c, p. 528-30. – M. Hugues, *Le sommeil d'Adam et la création d'Ève dans la littérature hexamérale des XVI^e et XVII^e s.*, dans *Revue de littérature comparée*, t. 49, 1975, p. 179-203.

Benoît Gain.

SOMMEIL ET VIE SPIRITUELLE. – 1. *Les conceptions antiques.* – 2. *Exemples et préceptes bibliques.* – 3. *Recherches d'une solution individuelle ou communautaire.* – 4. *La prière pour un sommeil paisible.*

Il est surprenant que le sommeil, qui « occupe le tiers de notre vie » (G. de Nerval, *Aurélia*, éd. La Pléiade, t. 1, Paris, 1966, p. 412), tienne si peu de place dans l'histoire de la spiritualité et des mentalités. Pourtant notre connaissance des mécanismes physiologiques a beaucoup progressé ces dernières décennies et l'essor de la psychanalyse a suscité un intérêt accru pour l'étude des rêves, y compris dans l'Antiquité. A vrai dire, il n'est guère possible de traiter du cadre (le sommeil) en faisant totalement abstraction du contenu (les rêves) ; ce dernier aspect sera traité à l'art. *Songes*. Dans cette esquisse rapide nous n'envisagerons que le sommeil nocturne. Pour le sommeil diurne, nous renvoyons à notre art. *Siesta*, DIP, t. 8, col. 1248-51.

Sur la physiologie du sommeil, voir par exemple : *Sommeil-réveil-éveil (cycle)*, dans *Encyclopedia Universalis*, t. 15, 1973, p. 148-57. – E.L. Hartmann, *The functions of sleep*, New Haven-Londres, 1973 (trad. franç. 1974). – P. Passouant et A. Rechnievski, *Le sommeil, un tiers de notre vie*, Paris, 1976.

1. Les conceptions antiques. – La pharmacologie moderne nous a donné une certaine maîtrise du sommeil, soit pour le favoriser, soit pour y résister. Si les anciens Grecs n'en ont pas été tout à fait incapables, ils ont appris avec Homère que le « doux sommeil » est un « don du dieu » ou d'une déesse qui, comme Athéna, va même jusqu'à prolonger le sommeil. Celui-ci est le temps de l'apaisement, même pour ceux qui souffrent physiquement comme Philoctète ; il « ôte tout souci » (*Iliade* XIV, 164). A ces bienfaits s'ajoute, pour Xénophon (*Cyropédie* VIII, 7,21), la libération de l'âme dans le sommeil, laquelle « révèle son caractère divin » et peut « prévoir l'avenir ». D'autres, comme Aristote dans ses *Parva naturalia*, effectuent une approche scientifique du sommeil, notamment en observant ses relations avec les activités de l'état de veille. Mais Platon avait déjà remarqué que, chez le dormeur, l'assoupissement de la partie raisonnable laisse le champ libre à tous les débordements de la partie bestiale (*République* IX, 572ab). Naturellement les premières œuvres de la littérature grecque expriment le sens commun : durant le sommeil, l'homme perd la maîtrise de ses actes et de ses pensées ; de même que Hypnos est le frère jumeau de Thanatos, le sommeil est l'image de la mort (cf. *Odyssée* XIII, 80 ; repris par Virgile, *Enéide* VI, 522). Au-delà de ces lieux communs, peut-on préciser l'influence de ces conceptions sur les premières générations chrétiennes ? Il est difficile de répondre, faute d'un inventaire précis.

En revanche, les formes de vie chrétienne se sont organisées à une époque où, à l'inverse de la nôtre, existait entre les activités du jour et celles de la nuit une certaine rupture, qu'il ne faut pas majorer. Certes, les Anciens n'avaient pas l'électricité, mais de grandes villes comme Constantinople et Césarée de Cappadoce étaient éclairées la nuit (cf. B. Gain, *Église de Cappadoce*, p. 229, n. 3). Depuis la *Lex Julia Municipalis*, promulguée peu après la mort de César, Rome connaissait une intense activité nocturne car la circulation des marchandises n'était autorisée que la nuit, sauf rares exceptions. Bien des corps de métiers devaient travailler la nuit, même à la campagne.

2. Exemples et préceptes bibliques. – Nous laissons de côté les emplois métaphoriques : la mort comparée au sommeil (*Mt.* 9,24 ; *Jean* 11,11), « s'endormir avec ses pères » (*Gen.* 47,30 ; 2 *Sam.* 7,12) pour désigner la mort du juste rassasié de jours, le sommeil désignant « l'état mortel où mène le péché » et le réveil « signe de la conversion et du retour à la vie », c'est-à-dire la résurrection (D. Sesboüé, VTB, *Sommeil*), enfin les métaphores de la conversion tout au long du *Cantique des Cantiques*. L'ensemble des textes manifeste l'ambivalence du sommeil, comme bien des réalités primordiales de la vie.

1° *Aspects positifs.* – Temps de repos par lequel l'homme refait ses forces (*Eccl.* 5,11), le sommeil est pour le juste l'occasion d'un acte de confiance et d'abandon : « En paix, je me couche, aussitôt je m'endors » (*Ps.* 4,9 ; cf. 3,6). Le sommeil du Christ dans la barque battue par les flots déchaînés (*Mt.* 8,24 ; *Marc* 4,37-41) exprime la même confiance et met celle des apôtres à l'épreuve. Il ne semble pas toutefois que, de ce point de vue, cette péricope ait alimenté les commentaires patristiques. Sans parler ici des songes que Dieu envoie pour communiquer sa volonté (voir l'art. *Songes*), il faut relever que le sommeil est parfois le temps de la visite du Seigneur, sans doute parce que le dormeur, comme on l'a dit, offre moins de résistance que le sujet à l'état de veille. C'est ainsi que Dieu fait tomber un profond sommeil sur Adam (*Gen.* 2,21. Cf. art. *Sommeil d'Adam*) et sur Abraham (*Gen.* 15,12) avant de sceller son alliance avec lui.

2° *Aspects négatifs.* – Si, à l'inverse du juste, l'homme qui a souci des richesses est sujet à l'insomnie (*Sir.* 31,1-2), il est aussi des sommeils coupables : celui du paresseux (*Prov.* 6,9-11 ; 20,13 ;

26,14) ; de l'ivrogne, dont l'état peut donner lieu à des actes inconsidérés (Noé, *Gen.* 9,21-24 ; les filles de Lot, *Gen.* 19,31-38), de l'homme licencieux (Samson, *Juges* 16,13-21). Certains, comme les prophètes Jonas et Élie, s'endorment sous l'effet d'une indifférence déplacée ou d'un profond découragement (*Jonas* 1,5 ; 1 *Rois* 19,4-8). Mais l'exemple le plus tragique est celui des apôtres terrassés de sommeil à Gethsémani quand l'Heure est venue pour leur Maître (*Marc* 14,34). A leur indigne abandon s'oppose la présence indéfectible du Seigneur auprès de celui qui l'invoque : « Non, il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël » (*Ps.* 121,4).

3° *Exhortations pauliniennes.* – Comme en écho au Psalmiste, Paul recommande aux Thessaloniciens : « Nous ne sommes pas de la nuit, des ténèbres. Alors ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres. Ceux qui dorment dorment la nuit, ceux qui s'enivrent s'enivrent la nuit... Priez sans cesse » (1 *Thes.* 5,5b-7.17 ; cf. aussi *Luc* 18,1 et *Ps.* 1,2). Malgré l'élément métaphorique des premiers versets (appel à la vigilance), la recommandation paulinienne devait être prise très au sérieux par les premières générations chrétiennes, sinon même au pied de la lettre : comment concilier une concession à la nature humaine – le sommeil quotidien – et satisfaire au précepte de la prière continuelle ? Exigences d'autant plus difficiles à tenir que Paul lui-même avait donné l'exemple d'un « travail jour et nuit » (1 *Thes.* 2,9 ; 2 *Thes.* 3,8).

3. Recherches d'une solution individuelle ou communautaire. – Notons tout d'abord que très peu d'auteurs traitent de la question comme s'il s'agissait de résoudre une contradiction (Basile, *Grandes Règles* 37,3 ; PG 31,1013a). Certains d'ailleurs interprètent la « prière continuelle » d'une manière allégorique (Origène lui-même, que nous retrouverons plus bas, dans le *De orat.* 12 ; Aphraate, *Dem.* iv, 14). Il n'est guère possible de distinguer des solutions « monastiques » et « séculières ». On verra plus loin comment cette distinction est dépassée.

Sur la « prière continuelle », d'excellents dossiers ont été rassemblés dans des articles antérieurs du DS : J. Rousse, *Lectio divina et lecture sprituelle,* t. 9, col. 470-87 ; E. von Severus et A. Solignac, *Méditation,* t. 10, col. 906-14 ; A. Solignac, *Mémoire, ibid.,* col. 992-94 (dans l'Écriture) ; H.J. Sieben, *Mnèmè Theou,* t. 10, col. 1407-14 ; M. Dupuy, *Oraison,* t. 11, col. 832 ; *Prière,* t. 12, col. 2252, Clément d'Alexandrie (A. Méhat) et 2256-71, Pères du 4e au 6e s. (A. Solignac). Voir aussi A. de Vogüé, *La Règle de s. Benoît,* t. 7, p. 222-40.

1° *Abréger le sommeil.* – Il convient ici de faire la part des besoins variables de l'organisme, des climats et des genres de vie. Il semble toutefois que nous dormons plus qu'autrefois. Pour l'abbé Pinart, « sept heures de sommeil suffisent pour donner au corps (de l'enfant) le repos dont il a besoin » (*Petite civilité de la jeunesse ou règles de la politesse et de la bienséance,* Paris, 1867, p. 29). Voir aussi des usages variés dans J. Vial, *Le sommeil...* Chez les Pères du désert, la peur des bêtes sauvages a pu les inciter à abréger leur sommeil. L'anachorète Arsène, un recordman en l'espèce, disait ne dormir qu'au moment précis où il le voulait et il n'accordait qu'une heure au sommeil (*Apophtegmes, Coll. Alphabétique* 14 et 15 ; cf. 30). Cassien préconise trois ou quatre heures (*Coll.* xii, 15,2). Évagre ne dormait que le (premier ?) tiers de la nuit (*Briefe,* éd. G. Bunge, p. 49). Cette pratique est également celle de celliotes, comme le rapporte Paschase de Dume (*Liber geronticon* 96,4 éd. J.G. Freire, Coïmbre, 1971, p. 328 ; cf. A. de Vogüé, *Homo spiritalis,* p. 251 : *Coll. Systématique grecque,* 20,14). Barsanuphe (6e s.) adopte personnellement six heures de sommeil (*Ep.* 146 ; *Correspondance,* trad. L. Regnault, Solesmes, 1972, p. 130). Au monastère du Stoudion, Théodore accordait à ses moines environ quatre heures de sommeil l'été, environ huit l'hiver (Leroy, dans *Irénikon,* 1927, p. 30).

Chez les cénobites, comme on le voit, la durée du sommeil varie suivant les saisons. Ainsi Benoît (*Règle 8*) apparaît généreux en décembre : près de neuf heures quarante, contre cinq et demie en été (cf. Viarne, *Temps du moine,* p. 114), mais A. de Vogüé relève que les anciens commentateurs de la *Règle* ont vu là une anomalie. Quelles que soient les différences, anachorètes et cénobites vont cependant dormir dès le coucher du soleil et « se lèvent de bonne heure pour devancer par la prière son lever » (A. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît,* t. 7, p. 259).

Une autre forme d'ascèse consiste à fractionner le sommeil. Clément le recommande déjà (*Pédagogue* ii, 9,79). Basile prévoit deux séquences de sommeil, séparées par l'office du *mèsonyktion* et s'achevant avant le lever du jour (*Grandes Règles* 37 ; *Ep.* 207, commentées par Gain, *Église de Cappadoce,* p. 168-79), l'ensemble représentant peut-être cinq à sept heures de sommeil. Des vierges se distinguent dans ce domaine, ainsi Macrine, sœur de Basile (Grégoire de Nysse, *Vie de M.,* SC 178, p. 150,24) et Eustochium (Jérôme, *Ep.* 22,17).

Le temps gagné sur le sommeil est consacré naturellement à la méditation ou à la *lectio divina,* la nuit, durant laquelle la vue et l'ouïe sont moins sollicitées, étant plus favorable au recueillement. A certains jours, le sommeil est abrégé à cause des vigiles liturgiques, notamment celles qui sont célébrées en l'honneur des martyrs. Ailleurs, les heures arrachées au sommeil se passent à écouter la *collatio* d'un ancien (Cassien, *Coll.* vii, 34 ; viii, 25 ; xviii, 1 ; xxiii, 1 ; etc.) au début ou au cœur de la nuit. Troisième activité nocturne, le travail – souvent de sparterie – que certains pouvaient exercer dans l'obscurité totale (Cassien, *Inst.* 2,5 et 12).

2° *Alléger le sommeil.* – Le jeûne, dit Jean Climaque, allège le sommeil (*Échelle* xix, 11). Aussi les législateurs et les ascètes ont-ils, pour cette raison également, recommandé de manger légèrement et de s'abstenir de vin, ou du moins d'en limiter strictement la consommation. Ainsi le réveil était aisé, comme le recommande Basile : « des sommeils légers, aux réveils faciles..., interrompus à dessein par le souci des grandes questions » (*Ep.* 2,6 ; éd. Courtonne, t. 1, p. 12,40).

Rendre le sommeil le moins confortable possible est aussi une forme d'ascèse répandue. Beaucoup couchent « sur la dure » (*chameunia*), c'est-à-dire probablement non pas sur la terre nue, mais sur une natte de roseaux (*psiathos*), comme les moines pachômiens ou de Basse-Égypte, ou une brassée de paille, plus rarement sur un tapis. Saint Dominique, selon des témoignages recueillis au procès de Toulouse, n'avait d'autre lit que le pavé des églises (Vicaire, *S. Dominique,* p. 248-52). Certains législateurs ou auteurs recommandent une literie sommaire : *Règle du*

Temple (1128), c. 70 (éd. F. Jacquot, Nancy, 1882, p. 65) ; saint Vincent Ferrier † 1419 écrivait : « Un serviteur de Dieu doit fuir toute mollesse dans la couche... ; ayez une paillasse que vous trouverez d'autant plus agréable qu'elle sera plus dure... Pas de coussins remplis de plumes... » (cité par A. Léonard, *L'Ascèse chrétienne,* p. 132-33). Voir encore pour François de Paule † 1507, DS, t. 10, col. 1239.

D'autres résistent de toutes leurs forces au sommeil, soit qu'ils dorment assis par terre les reins appuyés au mur, tel Arsène (*Apophtegmes, Coll. Alphabétique* 14 et 30), soit par d'autres moyens, comme Cuthbert † 687 arpentant son îlot de Farne, ou André Zoerard († vers 1034) s'étendant sur un tronc de chêne recouvert d'épines et d'aiguilles de pin (E. Mihalayi, BS, t. 1, col. 1176). Pour le vêtement de nuit, cf. DIP, art. *Sonno,* col. 1531. Sur l'unicité de la tunique chez Basile de Césarée, cf. Gain, *Église de Cappadoce,* p. 54, n. 44.

L'imitation de semblables performances, qui peuvent faire penser aux pratiques d'ascètes hindoux (cf. O. Lacombe, *Note sur l'ascèse indienne,* dans *L'ascèse chrétienne,* p. 150), n'irait pas sans dangers et le risque de somnolence, dans la prière notamment et durant l'office monastique, indique la limite à ne pas dépasser. Le sommeil doit être suffisant, écrit Cassien, « pour que la chair conserve intacte sa vigilance sans assoupissement de l'esprit ni torpeur de l'âme » (*Inst.* III, 8). Mêmes conseils de prudence de la part de Thérèse d'Avila (cf. François de Sainte-Marie, *La pénitence corporelle au Carmel,* dans *L'ascèse chrétienne,* p. 99-100). Sur l'*aridité spirituelle* causée par le manque de sommeil, voir DS, t. 1, col. 847. Les cas de somnolence, bâillements, etc., durant la prière commune ont donné lieu à tout un code pénal depuis Qumran (1QS, 10 ; trad. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* Paris, 3e éd. 1968, p. 104). Voir aussi les textes de la profession monastique (Raffin, *Rituels orientaux,* p. 42).

3° *La prière-relais ou « laus perennis ».* – On aborde ici les essais de solution communautaire (sans doute déjà adoptée par les Esséniens ; cf. Dupont-Sommer, *ibid.,* p. 101, n. 2). L'un des plus célèbres est celui de l'abbé Lucius à l'Ennaton, près d'Alexandrie, chez qui étaient venus des moines *euchites* ou « priants » (cf. art. *Messaliens,* DS, t. 10, col. 1076). Il prie tout en travaillant et conclut ainsi l'entretien : « Quand donc je reste toute une journée à travailler et à prier, je gagne plus ou moins seize deniers, j'en dépose deux à la porte et je me nourris avec le reste. Et celui qui prend les deux deniers prie à ma place pendant que je mange ou que je dors et ainsi, par la grâce de Dieu, j'accomplis le précepte de prier sans cesse » (*Apophtegmes, Coll. Alphabétique,* Lucius, PG 65, 253c ; trad. L. Regnault, Solesmes, 1981, p. 168). Voir aussi Guillaumont, *Origines,* p. 117-26.

L'Orient et l'Occident ont connu deux institutions cénobitiques conçues pour assurer la prière continuelle : à Gomôn, puis à Irénaion, sur la rive asiatique du Bosphore, celle des Acémètes (ceux qui ne dorment pas), fondée par Alexandre († vers 430) ; cf. DS, t. 1, col. 169-75 ; DIP, t. 1, col. 88. Peut-être à la suite d'influences venues de Constantinople, saint Avit de Vienne inaugure en 515 la *laus perennis* à Agaune (en aval du Lac Léman), dans le monastère Saint-Maurice reconstruit par le roi Sigismond ; cf. DACL, t. 1, col. 858-66.

4° *Prier tout en dormant.* – En ce domaine, comme en tant d'autres, Origène semble le premier à proposer la solution la plus profonde : « Médite la loi du Seigneur jour et nuit (cf. *Ps.* 1,2), non pas celui qui s'approprie de mémoire les paroles sans les œuvres qu'elles commandent, mais celui qui a pris l'habitude de les ruminer de façon à en venir aussi aux œuvres correspondantes, jusqu'à ce que par l'exercice continuel des œuvres conformes à la Loi il devienne souple à accomplir tout ce qui convient à une vie parfaite selon la Loi... Même pendant le sommeil qu'il prend par nécessité, son attention joue encore et influence même ses rêves. Ainsi se résout le problème que pose le mot de l'Apôtre : Priez sans interruption (1 *Thes.* 5,17) » (PG 12, 1088ab ; trad. I. Hausherr, *La prière perpétuelle du chrétien,* dans *Laïcat et sainteté,* t. 2, Rome, 1965 ; repris dans OCA 176, Rome, 1966, p. 271-72).

Basile de Césarée s'est peut-être souvenu de cette analyse dans un passage du panégyrique *In Iulittam* 3-4 : « N'accepte pas que la perte de conscience dans le sommeil rende inutile la moitié de la vie, mais que le temps de la nuit se partage pour toi entre le sommeil et la prière, bien mieux, que les moments de sommeil eux-mêmes soient des exercices de piété. En effet, les images qui surviennent naturellement dans le sommeil sont, d'ordinaire, en quelque sorte le *reflet* des soucis de l'état de veille. Car telles sont les occupations de notre existence, tels sont aussi, inévitablement, nos songes » (PG 31, 244cd).

Même problématique chez Jérôme (*Tractatus in ps.* 1, CCL 78, p. 5), peut-être en dépendance d'Origène. Faire du sommeil mieux qu'un sommeil ou le transformer en prière, tel est l'idéal proposé notamment par Grégoire de Nazianze (*Carmina* I, 1,32, PG 37, 513), Évagre (J. Muyldermans, *Evagriana syriaca.* Textes inédits, Louvain, 1952, p. 156), Philoxène de Mabboug (*Lettre inédite à un de ses disciples,* dans *L'Orient syrien,* t. 6, 1961, p. 252) et Isaac de Ninive (tr. A. J. Wensinck, *Mystic treatises,* c. 35, Amsterdam, 1923, p. 174 et 176). Cet enseignement ne fait qu'expliciter la constatation de Paul : « Notre Seigneur Jésus-Christ est mort pour nous afin que dans la veille ou dans le sommeil nous vivions ensemble avec lui » (1 *Thes.* 5,10 ; voir aussi une prière du *mégaloschème,* dans Raffin, *Rituels orientaux,* p. 57).

Cette conception élevée ne doit pas être confondue avec le « sommeil vigilant », caractéristique de l'extase chez Grégoire de Nysse ; cf. DS, t. 2, col. 1879-80, à propos de *Cantique* 5,3 : « Je dors, mais mon cœur veille ».

4. La prière pour un sommeil paisible. – Même les auteurs qui ont développé les conceptions les plus élevées du sommeil sont bien conscients de ses dangers. Il est remarquable que la prière avant le coucher – celle qui deviendra les complies dans le christianisme – soit non seulement si répandue, mais contienne, outre un examen de la journée écoulée (cf. art. *Examen de conscience,* DS, t. 4, col. 1789-1838), la demande de l'assistance divine pour dormir « en paix ». A côté de simples mentions de la prière au coucher (*Tradition apostolique* 41, SC 11 bis, p. 129) ou de passages exprimant une autre attitude (par ex. la louange du Créateur, comme à Qumran, 1QS 10,14), méritent une mention les textes suivants : Philon, *De vita contemplativa* 27 ; éd. F. Daumas et P. Miquel, *Œuvres de Philon,* t. 29, Paris, 1964, p. 97 (Thérapeutes) ; Basile de Césarée, *Grandes Règles* 37,5 : « Au commencement de la nuit il nous faudra prier de nouveau pour obtenir un repos tranquille et exempt de rêves » (PG 31,1016b ; cf. Gain, *Église de Cappadoce,* p. 182) ; Ambroise † 397, hymne *Deus creator omnium,* v. 9-11 (éd. W. Bulst, p. 42) ; Prudence

(† après 405), *Cathemerinon* 6, v. 129-136 (éd. M. Lavarenne, p. 36-37) ; Pseudo-Ambroise, hymne *Christe qui lux es et dies* (av. 534 ; encore en usage en Carême chez les dominicains), PL 17, 1176-77 ; Fructueux † 665, *Regula monachorum* 1 ; éd. J. Campos Ruiz, BAC 321, Madrid, 1971, p. 139 (prière achevée en silence au dortoir) ; *Antiphonaire* de Bangor (v. 680-691), oraisons *ad initium noctis*, PL 72, 597a.

A Basile, déjà cité, est attribuée cette prière de l'actuel office byzantin de l'apodeipnon : « Accordez-nous de parcourir le temps de la nuit sans reproche et sans avoir été séduits par le mal et délivrez-nous de tout trouble et de toute lâcheté de source diabolique » (trad. d'É. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, 2e éd., Chevetogne, 1937, p. 67-68 ; cf. p. 51), demandes que résume l'antienne romaine de complies *Salva nos* : « Custodi nos dormientes ».

Moines et laïcs ne redoutent pas seulement les songes déshonnêtes (voir l'art. *Songes*) que suscite, selon eux, le démon, mais parfois les agressions physiques de celui-ci (Cassien, *Coll.* VII 23 ; cf. VIII, 6 ; X, 10). Évagre, en particulier, développe toute une théorie de l'action du démon : « le corps est par lui-même une protection contre les démons (*Kephalaia gnostica* IV, 82) ; c'est pourquoi ils nous attaquent surtout pendant le sommeil (*ibid.* IV, 60), parce que nous sommes sans défense » (Guillaumont, art. *Démon*, DS, t. 3, col. 205). Cf. Columbás, *El monacato*, t. 2, p. 324-25. En sens contraire, l'assistance d'un bon ange est exceptionnelle dans les textes (*Apophtegmes, Coll. Alphabétique*, Jean Colobos, 33).

Attaché ici à la prière de demande pour le temps de sommeil, nous n'avons pas à signaler la signification de la prière au moment du coucher (cf. art. *Office*, DS, t. 11, col. 689-91), qui fait souvent défaut d'ailleurs, en particulier dans la *Tradition apostolique* et les documents dérivés.

Conclusion. – De cette simple esquisse, il ressort que dans la plupart des cas les auteurs anciens ont vu dans le sommeil sinon un temps d'épreuves parfois redoutables, du moins un temps inutile puisqu'il « réduit l'âme à n'avoir plus conscience d'elle-même » (Basile, *Petites Règles* 43 ; PG 31, 1109c), et cela même si le fidèle n'y consacre qu'une durée chichement mesurée, car les dangers d'un sommeil excessif étaient naturellement signalés aussi par leurs contemporains. Les moines reconnaissent d'ailleurs dans cet excès même un obstacle supplémentaire à la contemplation : « trop de sommeil épaissit l'âme » (Évagre, *Sententiae ad monachos*, TU 39/4, p. 157, n. 48 ; cf. Pseudo-Athanase, PG 28, 1412d).

A cette dépréciation du sommeil se sont adjoints les préceptes de la prière et, secondairement, du travail continuels, ainsi que, chez les moines, l'aspiration à devenir semblables aux anges (cf. DS, t. 10, col. 1553-54), que Clément d'Alexandrie déjà appelle les « veilleurs » (*Pédagogue* II, 9,79 ; SC 108, p. 158), parce que « toute leur vie est veille » (Augustin, *Sermo Guelferb.* 5,3). La « manière chrétienne » de dormir peut apparaître à la masse des fidèles comme un compromis difficile entre une concession à la nature, voulue par le Créateur dans sa sagesse (cf. Pseudo-Basile, PG 31, 1500bc), et la certitude paulinienne de pouvoir veiller ou dormir *avec* le Christ (1 *Thes.* 5,10). Pourtant, en prenant en compte les relations de l'activité mentale durant la veille et les pensées du dormeur, les Pères n'ont fait qu'appliquer au besoin de sommeil l'exhortation de Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10,31).

1. **Recueils de textes.** – H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen, 1933 (index, p. 195 « somnus »). – J. Rouet de Journel et J. Dutilleul, *Enchiridion asceticum*, Fribourg/Br., 1930 ; 4e éd., Barcelone, 1974 (index, p. 680 « Temperantia in Somno »). – A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952 (index, p. 462 « soir »).

2. **Conceptions antiques.** – Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, éd. R. Mugnier, Paris, 1963. – J.-Cl. Eger, *Le sommeil et la mort dans la Grèce antique*, Paris, 1966. – P.H. Schrijvers, *La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil*, dans *Études sur l'épicurisme* (Cahiers de philologie 1), éd. J. Bollack et A. Laks, Lille, 1975, p. 229-60. – J. de Romilly, *Le sommeil dans la littérature de la Grèce ancienne*, dans *Corps écrit*, t. 7, 1983, p. 17-29. – A. Wartelle, *Poèmes grecs, ibid.*, p. 87-93. – C. Marelli, *Place de la collection hippocratique dans les théories biologiques sur le sommeil*, dans *Formes de pensée dans la collection hippocratique* (Actes du IVe colloque internat. hippocratique, Lausanne, 1981), Genève, 1983, p. 331-39.

3. **Conceptions bibliques.** – Kittel, TWNT, art. *agrypnia, katheudô, hypnos.* – VTB, art. *Nuit, Sommeil, Veiller.* – D. Sesboüé, *Sommeil et rêveil*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 3, 1962, p. 39-53. – B. Rigaux, *Tradition et rédaction dans 1 Thess. 5,1-10*, dans *New Testament Studies*, t. 21, 1974-75, p. 318-40 ; *La nuit dans la Bible*, dans *Les dossiers de la Bible*, t. 11, 1986, p. 1-25.

4. **Pratiques ascétiques et horaires.** – Voir les commentaires de la *Regula Benedicti*, en particulier G.M. Colombás, Madrid, 2e éd. (BAC 406), 1979. – Ignace de Loyola † 1556, *Obras completas* (BAC 86), 3e éd., Madrid, 1977, p. 299 (*Exercices spirituels* 84) et index à « sueño ».

P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachômien...*, Louvain, 1898, (réimpr. Francfort/Main, 1962), p. 301-02, 318. – R. Génier, *Vie de S. Euthyme le Grand (377-473)*, Paris, 1909, p. 10-15, 131-35. – H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, DACL, t. 2/2, 1910-11, col. 3114-15, 3121-23, 3214-15 ; art. *Gallicinium*, t. 6/1, 1924, col. 593-96. – G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XVe s.*, t. 1, Paris, 1935, p. 288-93. – Th. Symons, *Monastic observances in the 10th century*, dans *Downside Review*, 1932, p. 137-52, 449-64. – H.G.E. White, *The Monasteries of the Wadi N'Natrun*, t. 2, *The History of... Nitria and Scetis*, New York, 1932, p. 194-216, en part. p. 204-5. – I. Hausherr, art. *Chameunie*, DS, t. 2, col. 451-54.

J. Froger, *Les origines de Prime* (Bibl. Ephemeridis Liturgicae 19), Rome, 1946. – D. Bloch-Grodzynski, *Le sommeil et la veille dans la tradition ascétique de l'Antiquité* (mémoire dactyl.), Paris, 1952. – J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, t. 27, 1954, p. 21-50. – M.-H. Vicaire, *S. Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe s.*, Paris, 1955 (index, p. 307 : « mortification du coucher »). – O. Hendriks, *La vie quotidienne du moine syrien oriental*, dans *L'Orient syrien*, t. 5, 1960, p. 293-330, 401-32. – J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, RHE, t. 57, 1962, p. 385-408, 783-812 ; *Comment vivaient les frères convers*, dans *Analecta cisterciensia*, t. 21, 1965, p. 239-58. – A. de Vogüé, *Comment les moines dormiront. Commentaire d'un ch. de la Règle de S. Benoît*, dans *Studia monastica*, t. 7, 1966, p. 26-52 (repris avec corrections dans *La Règle de S. Benoît*, t. 5 – SC 185, Paris, 1971, p. 645-97).

P. Raffin, *Les rituels orientaux de la profession monastique* (Spiritualité orientale 4), Bellefontaine, 1979. – L. Regnault, *Les Sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables*, Solesmes, 1974 (index à « dormir »). – A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien...* (Spirit. orient. 30), Bellefontaine, 1979 (recueil d'art.). – V. Desprez, *Règles monastiques d'Occident IVe-VIe s.* (Vie monastique 9), Bellefontaine, 1980. – J. Vial, *Le sommeil et les écoles*, dans *Corps écrit*, t. 7, 1983, p. 137-44. – J. Biarne, *Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IVe-VIe s.)*, dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge (IIIe-XIIIe s.)*, Paris, 1984, p. 99-128 ; *La vie quotidienne des moines en Occident du IVe au VIe s.*, dans *La vie monastique en Occident de S. Benoît à S. Bernard* (Colloque

de Sénanque 1982), Lérins, 1983 (repris dans *Collectanea cisterciensia*, t. 49, 1987, p. 3-19). – B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e s. d'après la correspondance de S. Basile...*, OCA 225, Rome, 1985 (index, p. 456 : « sommeil »). – Evagrios Pontikos, *Briefe aus der Wüste*, trad. et comm. de G. Bunge (Sophia 24), Trèves, 1986 (cf. RHE, t. 82, 1987, p. 292-96). – A. de Vogüé, *L'horaire de l'Ordo monasterii...*, dans *Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen*, Wurtzbourg, 1987, p. 240-58.

5. **Prière au coucher et Complies.** – Voir la bibliographie de l'art. *Office divin*, DS, t. 11, col. 706 (Occident), 707-08, 720 (Orient). – DACL, art. *Apodeipnon*, t. 1/2, 1906, col. 2579 (S. Pétridès) ; art. *Complies*, t. 3/2, 1914, col. 2466-70 (E. Fehrenbach). – L. Molien, *Liturgie de chaque jour. Messe et office*, Paris, 1947, p. 497-507. – J. Tabet, *Les trois prières au début des complies maronites*, dans *Parole de l'Orient*, t. 1, 1970, p. 11-26.

6. **Vie spirituelle.** – A. Gratry, *Les sources. Conseils pour la conduite de l'esprit*, Paris, 1855 : ch. 3, Le soir et le repos. – L. Drink, *Schlafentzug als Mittel der Askese...*, Inaugural Dissertation (dactyl.), Bonn, 1950. – *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, par une équipe de théologiens et de médecins psychiatres (Cahiers de la vie spirituelle), Paris, 1951. – A. et Cl. Guillaumont, art. *Démon*, DS, t. 3, col. 189-212. – G.M. Colombás, *Paraíso y vida angélica*, Montserrat, 1958 ; trad. franç., Paris, 1961, p. 167-71. – G. Thils, *La sainteté chrétienne*, 2^e éd., Paris, 1963, p. 406, 426-28 (éd. refondue : *Existence et sainteté chrétienne*, Paris, 1982). – K. Rahner, *Éléments de théologie spirituelle* (coll. Christus 15), Paris, 1963, p. 197-215 : Dialogue spirituel pour le jour finissant sur le sommeil (trad. partielle de *Schriften zur Theologie*, t. 3, Zurich-Cologne, 1957). – G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. 2, *La espiritualidad* (BAC 376), Madrid, 1975, p. 216-19. – P. Miquel, *Les veilles*, dans *Lettre de Ligugé*, n. 183, 1977, p. 3-18. – A. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît*, t. 7, *Commentaire spirituel*, Paris, 1977, p. 258-62 (trad. angl. Kalamazoo, 1983 ; allem., Hildesheim, 1963 = *Regulae Benedicti Studia* 16 ; ital., Padoue, 1984) ; cf. *Revue des Études Augustiniennes*, t. 25, 1979, p. 171-83. – H. Bacht, *Agrypnia. Die Motive des Schlafentzugs im frühen Mönchtum*, dans *Bibliothek-Buch – Geschichte. K. Köster zum 65. Geburtstag*, Francfort/Main, 1977, p. 353-69. – G. Esmenjaud, *Vivre son sommeil*, dans *Christus*, n. 107, 1980, p. 320-27. – A. Gentili, *Sonno e morte*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 37, 1983, p. 170-82. – B. Gain, *Sommeil et vie spirituelle chez S. Basile, Ninth Patristic Conference*, Oxford, sept. 1983 (Actes à paraître) ; art. *Siesta* et *Sonno*, DIP, t. 8, 1988, col. 1248-51 et 1528-34.

Benoît Gain.

SOMMEIL SPIRITUEL. – Cette expression, qui comporte des variantes comme celles de sommeil *intérieur, mystique, divin, des puissances, de l'âme*, désigne d'une manière métaphorique certains phénomènes de la vie d'oraison dont la signification et la portée ne sont pas toujours absolument identiques d'un auteur à l'autre, quand ce n'est pas dans les écrits d'un même auteur (par exemple Thérèse d'Avila ou François de Sales). Quelle est ici la part de la rhétorique mystique et la part de la description de situations réelles ? Il est difficile de répondre a priori. S'agit-il en outre d'un degré spécifique de l'expérience contemplative ou d'une modalité commune à divers états ? La question reste discutée. De toute façon, le thème apparaît assez marginal dans la littérature spirituelle.

Pour se justifier scripturairement, il fait généralement appel à deux textes du *Cantique des Cantiques* pris au sens allégorique : « Je dors, mais mon cœur veille » (5,2). « Je vous en conjure, filles de Jérusalem,... n'éveillez pas, ne réveillez pas ma bien-aimée, avant qu'elle le veuille » (2,7). Est également parfois cité le *Psaume* 4,9 : « En paix je me couche et je m'endors aussitôt. In pace in idipsum dormiam et requiescam ». Le dossier ici présenté ne vise pas à être exhaustif. Mais, parce que les descriptions et les formules tendent naturellement à se répéter, d'ultérieures recherches n'y auraient pas beaucoup apporté.

1. **L'antiquité.** – L'idée d'une activité supérieure de l'âme pendant le sommeil du corps est attestée dans la philosophie antique par une série de textes que relève l'article de R. Joly, *Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse*, dans *Byzantion*, t. 36, 1966, p. 139-140. Elle a probablement une origine pythagorico-orphique. M. Spanneut trouve chez Irénée et chez Tertullien un thème semblable sur le sommeil et le rêve, qu'il attribue à l'influence stoïcienne (*Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 217-20).

Mais c'est à la forme la plus élevée de la vie religieuse, l'extase, que l'opposition entre le sommeil du corps et l'activité de l'âme a été appliquée dans la mystique païenne du monde hellénistique. Le témoignage le plus probant en est apporté par les écrits hermétiques.

Le *Poimandrès* commence en ces termes : « Un jour que... mes sens corporels avaient été mis en ligature comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil par le fait d'un excès de nourriture ou d'une grande fatigue du corps, il me sembla que se présentait à moi un être d'une taille immense », qui est Poimandrès lui-même, « le Noûs de la Souveraineté absolue » (*Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, traité I, 1-2, trad. A.-J. Festugière, coll. Budé, t. 1, Paris, 1945, p. 7). Et vers la fin du traité on lit : « Car en moi le sommeil du corps était devenu sobre veille de l'âme, l'occlusion de mes yeux une vision véritable... » (30, p. 17). La ligature des sens est la condition indispensable de l'extase. « ... Souvent, tombant en sommeil et se détachant du corps, (ils) parviennent à la vision la plus belle... Car la connaissance qu'on en prend est divin silence, inhibition de tous nos sens » (traité X, 5, p. 115). Cette ligature est aussi la condition pour la vraie connaissance de Dieu. « Arrête l'activité des sens du corps, et alors se produira la naissance de la divinité » (traité XIII, 7, t. 2, 1945, p. 203). Commentant ces textes, A.-J. Festugière écrit : « C'est une vérité d'expérience qu'il n'est pas de contemplation possible sans recueillement... La préparation immédiate est ce que les spirituels nomment le rassemblement ou sommeil des puissances : ... être pareil au dormeur dont les facultés intérieures sont liées tandis que seul veille le noûs » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris, 1954, p. 218-19).

Chez Philon d'Alexandrie († après 39/40 P.C.), la notion de sommeil est associée à celle de contemplation au même titre que les notions de repos, calme, silence, immobilité. L'extase-sommeil d'Adam (*Gen.* 2,21) montre la mise au repos du *noûs*. « Le sommeil de l'intellect, en effet, correspond à l'éveil de la sensibilité et, inversement, l'éveil de l'intelligence correspond à l'inaction de la sensibilité » (*Quis rerum divinarum heres sit* 257, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 15, Paris, 1966, trad. M. Harl, p. 995 ; cf. p. 39 et note 4). L'extase est conçue ici comme quiétude (ἡσυχία), allant jusqu'à l'inactivité (ἀπραξία) de la sensibilité ; c'est cette inactivité qui est désignée par l'image du sommeil (ὕπνος).

Grégoire de Nysse († après 394) n'invente donc pas l'opposition du sommeil des sens et de l'activité de l'âme (R. Joly, *art. cit.*, p. 143). Il dépend sans doute directement de Philon, mais en même temps il ne fait qu'accueillir dans la mystique chrétienne un thème déjà élaboré par la mystique païenne lorsqu'il déclare :

« Le sommeil succède normalement à l'ivresse... Mais il s'agit d'un sommeil inhabituel et étranger à la vie ordinaire. En effet, dans le sommeil ordinaire, celui qui dort n'est pas éveillé et celui qui est éveillé ne dort pas... Or ici, on constate un mélange et un concours nouveaux et paradoxaux des contraires. En effet, l'Épouse dit : ' Je dors, mais mon cœur veille... ' Quand (les sens) sont tous vaincus par la non-activité comme par une sorte de sommeil, l'activité du cœur s'exerce toute pure et l'esprit contemple les choses d'en haut sans qu'aucune sensation ne vienne par son mouvement le troubler dans son repos... Ainsi l'âme qui jouit de la seule contemplation..., laissant dormir toute activité corporelle, dans la nudité et la pureté de la pensée,... reçoit dans une divine vigile la manifestation de Dieu » (*Commentarius in Canticum Canticorum,* homilia X, PG 44, 992c-993d ; Langerbeck, p. 311, 8-314,7 ; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre.* Extraits des « Homélies sur le Cantique des Cantiques » de Grégoire de Nysse, Paris, 1967, p. 145-47). Le texte décrit une paradoxale coïncidence du sommeil et de la veille, consistant dans un recueillement de l'esprit en Dieu, qui va jusqu'à la cessation de l'activité des sens corporels. L'esprit jouit alors d'un entier repos. Ce « vigilant sommeil » est précisément ce qui constitue l'extase (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1944, p. 294-302). Cf. DS, t. 2, col. 1879-1880.

2. **Le moyen âge.** – Saint Bernard † 1153 a-t-il lu les *Homélies sur le Cantique* de Grégoire de Nysse ? La réponse est habituellement négative (cf. J. Daniélou, *Saint Bernard et les Pères Grecs,* dans *Analecta S. Ord. cisterciensis,* t. 9, 1953, fasc. 3-4, p. 52). On trouve néanmoins une certaine rencontre d'idées et même d'expressions chez les deux grands commentateurs du *Cantique* quand il s'agit du sommeil spirituel.

« Le sommeil de l'Épouse n'est point ce sommeil tranquille du corps, qui plonge les sens dans un doux assoupissement... Il est encore bien plus éloigné de cet autre sommeil, qui fait qu'on s'endort dans la mort, en persévérant dans le péché mortel. Au contraire celui-ci, qu'on peut appeler un sommeil de vie et un sommeil vigilant (*vitalis vigilque sopor*), illumine les sens intérieurs, bannit la mort, et communique une vie éternelle » (*Sermones super Cantica Canticorum,* Sermo 52, 3, dans *Opera,* t. 2, Rome, 1958, p. 91-92 ; PL 183, 1030-1031). L'Épouse dort entre les bras de son Époux, c'est-à-dire qu'elle est ravie en esprit (*in spiritu excessisse*). Le sommeil de la Bien-Aimée est donc une sorte d'extase. Voilà pourquoi on défend aux jeunes filles de la réveiller, jusqu'à ce qu'elle s'éveille d'elle-même. Car il ne faut pas interrompre sans motif le doux repos des âmes contemplatives (6, p. 93-94 ; col. 1032).

Guillaume de Saint-Thierry † 1148, ami de saint Bernard, parle de la contemplation comme d'un sommeil (*somnus contemplationis*). Durant la quiétude de ce sommeil (*somni quietudo*), l'Épouse goûte seul « l'amour de la vérité » (*caritas veritatis*), d'où ne peut l'arracher que « la vérité de l'amour » (*veritas caritatis*), c'est-à-dire les exigences de la charité envers Dieu et le prochain (*Exposé sur le Cantique des Cantiques,* chant I, finale, n. 139, SC 82, 1962, p. 296). Le reposant sommeil (*somnus quietis*), dont on parle, est « transport » ou « extase » de l'esprit (*excessus seu extasis*) ; le Seigneur, pour sa bien-aimée, y « éclaircit les obscurités épaisses de ses mystères et de ses sacrements » (n. 140, p. 296).

Le nom de Gilbert de Hoyland † 1172 est aussi associé à celui de saint Bernard parce qu'il fut le continuateur du commentaire sur le *Cantique* que l'abbé de Clairvaux laissa inachevé à sa mort. « L'amour unit et enivre. Amor unit, et amor inebriat ». Il ravit hors d'elle-même l'âme qu'il enivre. Mais merveille ! « De l'ivresse sort le sommeil, et le sommeil produit la veille... Excellent sommeil que le ravissement d'esprit (*mentis excessus*), et l'éloignement (*alienatio*) des affections de la chair, et (pour ainsi parler) des sens du corps ! L'amour spirituel n'est jamais plus fort ou plus vigilant que lorsque toute passion ou affection animale est entièrement assoupie » (*In Cantica,* sermo 42, 1, PL, 184, 220).

Commentant le *Psaume* 4,9, Richard de Saint-Victor † 1173 parle d'une paix qui surpasse toute intelligence, comme dit l'Apôtre (*Phil.* 4,7), qu'on peut appeler un silence (*Apoc.* 8,7), et mieux encore un sommeil. Ce que fait le sommeil extérieur par rapport à l'homme extérieur, ce genre de sommeil le réalise en effet par rapport à l'homme intérieur. De même que le premier assoupit les organes extérieurs et suspend l'exercice des sens corporels, ainsi celui-ci subjugue les sens intérieurs et toutes les puissances mentales : l'imagination, la mémoire, l'intelligence, la réflexion, le raisonnement. L'âme le goûte lorsque, au milieu des étreintes du véritable Époux, elle repose dans son sein (*Mysticae adnotationes in psalmos* XXX, PL 196, 276). Il ne s'agit certainement pas d'un état d'inconscience, mais d'une adhésion affective à Dieu, caractérisée par le repos et l'absence de connaissance réflexe.

David d'Augsbourg † 1272, dans le *De septem processionibus religiosorum,* qui constitue le 3e livre du *De exterioris et interioris hominis compositione,* attribué autrefois à saint Bonaventure, décrit aussi un sommeil de l'âme dévote qui adhère avec avidité aux embrassements de l'Époux divin, et s'endort en quelque manière entre ses bras comme tombe dans la torpeur celui qui a bu un vin de noble qualité, mais c'est plutôt un assoupissement, une somnolence, où l'âme n'est pas complètement oublieuse d'elle-même ni consciente de soi, comme le demi sommeil de ceux qui commencent à s'endormir et se rendent compte d'une certaine façon de ce qui se passe autour d'eux sans toutefois y prêter attention (c. 63, n. 6, Quaracchi, 1899, p. 344). Cet état de contemplation semble avoir des alternances, des hauts et des bas (n. 7, p. 344-45). Il se situe comme un degré, entre une délectation que l'on quitte à regret et l'union où l'âme, recueillie en Dieu avec toutes ses puissances et ses forces, ne se souvient que de lui, ne sent que lui, ne pense qu'à lui, reposant suavement dans son unique fruition (n. 5 et 9, p. 343 et 346).

Le traité connu sous le nom de *Divinae institutiones,* compilation publiée par Pierre Canisius à Cologne en 1543, comprenant des passages tirés d'un pseudo-Ruusbroec, d'Eckhart, de Tauler, etc. (cf. A. Ampe, *Een kritisch onderzoek van de « Institutiones Taulerianae »,* OGE, t. 40, 1966, p. 166-240), exhorte l'homme spirituel à rentrer dans son cœur et à se comporter « de telle sorte que toute son âme avec toutes ses puissances et ses facultés, recueillie en Dieu, ne fasse plus qu'un esprit avec lui. Et ainsi, portée par l'amour, que cette âme s'endorme doucement dans la suavité divine ; puis, dans ce repos intime, qu'elle écoute ce que Dieu lui dit au fond d'elle-même ». Cet état n'est cependant pas le terme ultime. Il y a des profondeurs plus intérieures ; l'âme y est entraînée par un transport de l'esprit (*per excessum mentis*) jusque dans l'obscurité d'un silence éloquent et la lumière où Dieu lui-même vraiment se trouve : c'est « l'union essentielle » (cap. XXV, dans *D. Joannis Thauleri... tam de tempore quam de Sanctis conciones... caeteraque... opera omnia in latinum transfusa sermonem... interprete Laurentio Surio,* Cologne, 1548, p. LII ; trad. fr., E.-P. Noël, *Œuvres complètes de Jean Tauler,* t. 8, Paris, 1913, p. 274-78).

Autre témoignage médiéval, mais quelque peu différent, celui de Brigitte de Suède † 1373 : « O Dieu très

cher,... quand il te plaît, tu endors mon corps, non pas d'un sommeil corporel, mais d'une quiétude spirituelle. Tu éveilles alors mon âme comme du sommeil pour voir, entendre et sentir spirituellement » (*Revelationes, olim a card. Turrecremata recognitae,* lib. IV, cap. 77, Rome, 1606, p. 231). Et encore : « O Dieu très doux, ce que tu fais avec moi est admirable : tu endors mon corps d'un sommeil spirituel, tandis que tu éveilles mon âme pour voir, entendre et sentir les choses spirituelles » (lib. VI, cap. 52, p. 550-51). Ici l'extase est décrite en des termes qui rappellent la mystique antique : opposition entre le sommeil des sens et l'activité de l'âme. Mais c'est un effet de la grâce divine, non de l'effort humain.

3. **Les 16e et 17e siècles.** – Le franciscain Bernardin de Laredo † 1540, qui doit être rangé parmi les fondateurs de la grande spiritualité espagnole, est un de ceux qui ont contribué à introduire la notion de quiétude dans la psychologie et la théologie de la mystique (DS, t. 9, col. 277-81). Chez lui, la quiétude désigne globalement toutes les oraisons passives où prédomine l'amour. Il la désigne de divers noms, qui semblent synonymes, par exemple « silence des puissances », ou encore « sommeil des puissances », parce que celles-ci paraissent toutes endormies, sauf la partie affective supérieure (Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le Frère Bernardin de Laredo,* Paris, 1948, p. 291-93). Il écrit dans la *Subida del monte Sión* que « le sommeil spirituel » vient du détachement qu'a l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu. Les puissances de l'âme, endormies, se fondent et se transforment dans l'amour de Dieu, de telle manière que l'âme, qui dort ainsi dans la quiétude intérieure, ne reçoit aucune opération de ses puissances ni ne connaît aucune chose créée. « Sommeil reposé », « endormissement des puissances », « repos de l'âme », « contemplation quiète », « c'est ce sommeil pacifique, ce béni dormir, qui unit l'âme à Dieu » (III, c. 19, dans *Místicos franciscanos españoles,* t. 2, Madrid, BAC, 1948, p. 346-47).

Avec Laredo, figure parmi les lectures de Thérèse d'Avila le frère mineur François d'Osuna † 1541 qui, parlant du recueillement des parfaits, explique que le troisième degré, le plus élevé, du silence de l'entendement se réalise lorsque l'âme tout entière se transforme en Dieu et goûte abondamment sa suavité ; elle s'y endort comme dans la chambre du vin et se tait, car elle ne désire rien plus et se trouve satisfaite. Bien mieux, elle dort à elle-même et oublie la faiblesse de sa condition, en se voyant divinisée (*endiosada*) et parfaitement unie à Dieu, revêtue de sa splendeur, tel Moïse, quand il eut pénétré dans la nuée, au sommet de la montagne ; tel encore saint Jean, reposant après la Cène sur la poitrine du Sauveur. L'entendement est alors en plein repos (*Tercer Abecedario espiritual,* tr. 21, c. 4, Madrid, BAC, 1972, p. 593-94 ; cf. Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, le Père François d'Osuna,* Paris, 1936, p. 516).

Confesseur pendant 6 ans (1560-1566) de sainte Thérèse et l'un de ses principaux directeurs, le jésuite Balthasar Alvarez † 1580 pratique, lui aussi, l'oraison de recueillement, de silence, de repos, qui lui vaut bien des difficultés auprès de ses supérieurs (DS, t. 1, col. 405-06). Dans sa relation au Général de la Compagnie de Jésus sur son mode d'oraison, il écrit que « ce repos semble être le sommeil que Dieu commande de ne pas troubler dans les âmes selon le *Cantique,* ch. 2 » (Luis de la Puente, *Vida del P. Baltasar Alvarez...,* c. 13, Madrid, 1615, p. 54r ; trad. J.-B. Couderc, Paris, 1912, p. 122). La Puente † 1624 commente ainsi ce mode d'oraison : « dans le livre des Cantiques, on l'appelle sommeil spirituel, parce que le cœur a une manière de veiller, d'être en possession de lui-même pour connaître et aimer Dieu, pour traiter avec lui, qui laisse l'âme comme endormie pour l'extérieur » (c. 14, p. 57v ; trad., p. 130). Et il explique dans sa *Guia espiritual* que, si la quiétude de la contemplation est nommée sommeil spirituel, ce n'est pas que soient endormies les puissances supérieures de l'âme, mais c'est que dorment les sens et les puissances inférieures, qui cessent d'agir, tandis que veille le cœur avec les puissances spirituelles. L'âme demeure bien éveillée pour les choses intérieures. « Ce sommeil n'engourdit pas *el sentido,* mais le rend plus vif » (III, c. 1, n. 2, t. 2, Valladolid, 1609 ; 1675, p. 513-14 ; trad. franç. J.-B. Couderc, t. 2, Bruges, 1896, p. 363-64).

Avec sainte Thérèse d'Avila † 1582, certaines notions vont se préciser, car la quiétude désigne à présent un degré de la contemplation inférieur à l'union pleine et à l'extase. Mais la notion de sommeil spirituel, à laquelle elle fait allusion plusieurs fois brièvement, reste néanmoins plutôt imprécise. Tantôt ce sommeil paraît identique à la quiétude quand on la voit mentionner « une oraison de quiétude par manière de sommeil spirituel (una oración de quietud, a manera de sueño espiritual) » (*Libro de las Fundaciones,* c. 6, n. 1, dans *Obras completas,* 8e éd., Madrid, BAC, 1986, p. 693), tantôt il se distingue de la quiétude, qui est « un recueillement des puissances au-dedans de nous », mais celles-ci « ne sont ni suspendues, ni endormies (non se pierden ni se duermen) ; la volonté seule est occupée » (*Libro de la Vida,* c. 14, n. 2, p. 84). Le sommeil qu'on appelle spirituel est quelque chose qui va un peu au-delà de la quiétude (*Moradas* IV, c. 3, n. 11, p. 506). Nommé aussi sommeil des puissances, c'est un état qui se situe entre la quiétude et l'union pleine. Les puissances « ne sont ni absorbées ni tellement suspendues qu'on puisse donner à cet état le nom de ravissement (*arrobamiento*). Mais ce n'est pas non plus tout à fait l'union ». La volonté est seule unie, tandis que les deux autres puissances, l'intelligence et la mémoire, sont libres, à la différence de ce qui se produit dans l'union pleine (*Cuentas de Conciencia* 58ª, n. 5, p. 625). Décrivant toutefois « la troisième eau », c'est-à-dire l'union pleine, Thérèse dit que cette eau « est un sommeil des puissances, qui, sans être entièrement suspendues, ne comprennent point cependant comment elles opèrent (es un sueño de las potencias que ni del toto se pierden ni entienden cómo obran) » (*Libro de la Vida,* c. 16, n. 1, p. 93). Alors que dans la quiétude « l'âme semble comme assoupie (*adormizada*), sans toutefois paraître endormie, ni se sentir éveillée », dans l'union pleine « toutes nos puissances sont endormies, et bien endormies par rapport à toutes les choses du monde et à nous-mêmes » (*Moradas* V, c. 1, n. 4, p. 509). Ailleurs encore le mot « sommeil » est employé dans un contexte qui fait penser à l'union pleine (*Meditaciones sobre los Cantares,* c. 4, n. 4, p. 451). Il pourrait s'agir dans tout cela d'une question d'intensité : la quiétude est un assoupissement, l'union pleine un sommeil complet, avec une forme intermédiaire qui n'est pas encore union pleine et sommeil complet parce qu'il n'y a pas recueillement de toutes les puissances (*Cuentas de Conciencia* 58ª, n. 6, p. 625). De toute manière, Thérèse dénonce comme assez commune parmi les personnes qui pratiquent l'oraison la confusion du sommeil contemplatif avec la somnolence naturelle. Elles doivent savoir y résister

(*Moradas* IV, c. 3, n. 11-12, p. 506 ; *Libro de las Fundaciones,* c. 6, n. 1-3, p. 693-94).

Saint Jean de la Croix † 1591, qui ne songe pas à distinguer des degrés dans l'itinéraire vers l'union transformante, fait état cependant dans *La montée du Carmel* d'un sommeil dû, non pas à l'absorption par l'amour, mais à l'investissement de l'âme par la lumière d'une connaissance générale très pure qui la dégage de toutes les connaissances transmises par les sens ou par la mémoire, la mettant dans un si profond oubli d'elle-même qu'elle devient comme étrangère au temps. Si l'opération des puissances est suspendue, l'intelligence subsiste en elle, mais dans les ténèbres et l'obscurité.

« Aussi l'épouse des *Cantiques,* qui était fort sage, répond-elle au doute qui s'était élevé dans son esprit. *Ego dormio et cor meum vigilat...* Comme si elle disait : *Je dors,* il est vrai, quant à mes facultés naturelles qui n'opèrent plus, *mais cependant mon cœur veille,* surnaturellement élevé à une connaissance surnaturelle » (*Subida del Monte Carmelo* II, c. 14, n. 11, dans *Obras completas,* 11e éd., Madrid BAC, 1982, p. 167). Le *Cantique spirituel* (B) mentionne de son côté un « sommeil spirituel dont l'âme jouit sur le sein de son Bien-Aimé », et pendant lequel « elle goûte et possède tout le calme, tout le repos, toute la quiétude d'une paisible nuit. En même temps, elle reçoit en Dieu même une intelligence divine, abyssale et obscure, ce qui lui fait dire que son Bien-Aimé est pour elle *la nuit tranquille* » (*Cantico espiritual* B, Canc. 15, n. 22, p. 631). Il s'agit ici d'une connaissance infuse, savoureuse et sereine, caractérisée par son obscurité, son caractère nocturne.

Le franciscain Jean des Anges † 1609, considéré par les historiens comme l'un des classiques du siècle d'or de la langue espagnole, voit dans le sommeil spirituel de l'Épouse du Cantique une extase ou un transport de l'esprit (*excesso mental*), que les contemplatifs disent être une espèce de rapt produit par l'amour appelé extatique, grâce auquel l'âme perçoit par expérience et goûte la douceur infinie émanant de l'union avec Dieu qui lui est donnée, bien que transitoirement, en sa partie la plus noble et élevée. Jean des Anges se réclame ici de saint Bernard (*Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares* VII, art. 2, dans *Obras místicas,* éd. J. Sala et G. Fuentes, Madrid, 1917, p. 397-98).

« L'exercice du sommeil ou repos spirituel » que le jeune François de Sales † 1622, encore étudiant à Padoue, se prescrit dans son règlement de vie, en 1592, n'a rien en soi de mystique (*Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 22, 1925, p. 28-37). Ce « vigilant sommeil » (p. 29) est, dit Fr. Trochu, « un sommeil bien actif et qui tient l'âme bien éveillée » (*Saint François de Sales,* Paris, 1946, t. 1, p. 170). Tout compte fait, cet exercice « ne différera guère de l'oraison traditionnelle ; et comme elle il se terminera par une résolution pratique » (p. 171). Autres sont les textes de la maturité épars en divers endroits. Traitant « du repos de l'ame recueillie en son Bien aymé », François écrit que « c'est cet aymable repos de l'ame que la bienheureuse vierge Therese de Jesus appelle ' orayson de quietude ', non guere differente de ce qu'elle mesme nomme ' sommeil des puissances ', si toutefois je l'entends bien » (*Traitté de l'amour de Dieu* VI, ch. 8, t. 4, 1894, p. 330). Ce « si je l'entends bien » vaut la peine d'être noté. Parfois d'ailleurs il s'agira plutôt d'une espèce de somnolence de l'âme que d'un vrai sommeil, car, dans cet état, « elle veille et parle à son Bien aymé, cœur à cœur, avec autant de suave tranquillité et de gracieux repos comme si elle sommeilloit doucement » (VI, ch. 11, p. 339-40 : « Suite des degrés de la sainte quietude »).

Étrangère au monde extérieur, l'âme garde cependant une conscience non réflexe de ce qui se passe en elle. « Que si on incommode cette pauvre petite pouponne et qu'on lui veuille oster la poupette, d'autant qu'elle semble endormie, elle monstre bien alhors, qu'encor qu'elle dorme pour tout le reste des choses, elle ne dort pas neanmoins pour celle la ; car elle apperçoit le mal de cette separation et s'en fasche, monstrant par la le playsir qu'elle prenoit, quoy que sans y penser, au bien qu'elle possedoit » (VI, ch. 9, p. 334 : « Comme ce repos sacré se pratique »). François encourage la Mère de Chantal à s'abandonner à cette forme d'oraison. « Vostre façon d'orayson est bonne ; soyés seulement bien fidelle a demeurer aupres de Dieu en cette douce et tranquille attention de cœur, et en ce doux endormissement entre les bras de sa providence... » (*Lettre* 838, t. 15, p. 320). « Cet amour simple de confiance et cet endormissement amoureux de vostre esprit entre les bras de ce Sauveur comprend excellement tout ce que vous alles cherchant ça et la pour vostre goust » (*Opuscule* XXIV, Fragments de conseils à la Mère de Chantal, t. 26, 1932, p. 277). Dans cet « endormissement », on ne s'aperçoit pas de ses propres progrès, sans qu'ils soient moins réels pour autant, « car ceste ame qui s'est embarquée dans la nef de la providence de Dieu se laisse aller et vogue doucement, comme une personne qui dormant dans un vaisseau sur une mer tranquille ne laisse pas d'avancer » (*Les vrays Entretiens spirituels,* Second entretien, t. 6, 1895, p. 29-30).

Commentatrice du *Cantique des Cantiques,* Mme Guyon † 1717 ne pouvait pas ne pas rencontrer le thème du sommeil spirituel. Elle distingue « trois sortes de sommeils intérieurs », dont l'âme est gratifiée. « Le premier sommeil est dans l'union des puissances, où elle a un sommeil d'extase violente, qui se répand beaucoup sur les sens » ; il aide à les détacher « de leurs objets, auxquels ils s'attachaient impurement, et par là même à les purifier ». « Le second est le sommeil de la mort mystique, où elle expire entre les bras de l'amour ». « Le troisième est le sommeil du repos en Dieu, permanent et durable : c'est un repos d'extase, mais d'extase douce et continuelle, qui ne cause plus d'altération au sens, l'âme étant passée en son Dieu par l'heureuse sortie d'elle-même. C'est un repos dont elle ne sera jamais divertie ». Absolument parlant, il peut être cependant interrompu, car « la liberté subsiste » (*La Sainte Bible avec des explications et réflexions qui regardent la vie intérieure,* t. 10, *Le Cantique des Cantiques,* ch. 8, v. 4, Paris, 1790, p. 234-36 ; cf. ch. 2, v. 7, p. 158 ; ch. 3, v. 5, p. 172). D'autre part, Mme Guyon note que « les âmes fort avancées éprouvent souvent une chose surprenante, qui est, qu'elles n'ont la nuit qu'un demi-sommeil, et que Dieu opère plus, ce semble, en elles durant la nuit et durant le sommeil que pendant le jour » (ch. 5, v. 2, p. 194).

Le jésuite Jacques Nouet † 1680 rapporte les textes du pseudo-Bonaventure, de Richard de Saint-Victor, de François de Sales, et en donne un intéressant commentaire (*L'Homme d'oraison,* livre V, entretien 9, Du sommeil des puissances, t. 2, Paris, 1674, p. 379-88).

4. **Les traités systématiques.** – Rédigés par des théologiens qui visent à présenter organiquement la tradition mystique en vue principalement de la direction, certains ouvrages font une place non négligeable au sommeil spirituel.

1° Aux 17e et 18e siècles, quatre de ces traités, qui ont beaucoup d'affinités entre eux, sont particulièrement à signaler.

Le jésuite D. Alvarez de Paz † 1620, que son départ pour le Pérou a empêché de prendre suffisamment contact avec les écrivains espagnols de la seconde partie du 16e siècle, sainte Thérèse par exemple (DS, t. 1, col. 407-09), distingue 15 degrés successifs de la contemplation qui, dans sa pensée, sont spécifiquement distincts. Le 7e degré est le sommeil spirituel (*De inquisitione pacis sive studio orationis,* liv. v, part. iii, cap. 7, dans *Opera,* t. 3, Lyon, 1617, col. 1419-23 ; éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 574-77). Ce sommeil, comme le sommeil corporel, provient de l'ivresse, mais de la sobre ivresse de l'esprit. L'âme dort au monde et à elle-même, mais veille de toute son attention dans une amoureuse adhésion à Dieu (p. 574), si véhémente qu'elle ne se rend pas compte de l'opération de l'intelligence (p. 575). A un premier sommeil, qui est un commencement d'extase (*quaedam ecstasis inchoatio*), dans lequel, comme dans un demi-sommeil, on n'est pas encore tout-à-fait privé de l'usage des sens externes (p. 574), succède un second où on en est entièrement dégagé par l'attention croissante à Dieu de l'intelligence et de l'affection. C'est l'extase proprement dite, qui constitue le 8e degré de la contemplation ; l'âme y dort parfaitement, et repose d'un profond sommeil, « perfecte dormit, et alto somno quiescit » (cap. 8, p. 577-79).

Maximilien Sandaeus † 1650 ne paraît pas non plus s'être servi de Thérèse et de Jean de la Croix, bien qu'ils figurent dans son index bibliographique, mais semble avoir été influencé par Alvarez ; il enseigne que le sommeil mystique, par analogie avec le sommeil corporel, naît de l'ivresse spirituelle et fait que l'âme dort à elle-même et au monde, mais veille à Dieu seul (*Pro theologia mystica clavis,* Cologne, 1640, « Somnus », p. 329). Il y a un sommeil imparfait, qui est plutôt une somnolence, un demi-sommeil, et qui convient à la contemplation acquise, c'est-à-dire exercée par le propre effort avec l'aide de la grâce divine. Le sommeil parfait, profond, est celui des vrais contemplatifs ; il exclut tout discours de la raison en même temps que l'usage des sens intérieurs et extérieurs (« Sopor », p. 329-30). Le sommeil mystique n'est pas le silence mystique. Celui-ci concerne l'intelligence, qui se repose dans une simple intuition écartant tous concepts distincts, quelque excellents qu'ils soient ; le sommeil au contraire relève de la partie affective de l'âme, qui assoupit l'intelligence pour que prédomine l'amour (*Theologia mystica,* Mayence, 1627, Exercitatio XXX, « Somnus mysticus », p. 537-46 ; spécialement Prima disquisitio, p. 538).

Selon J. López Ezquerra (pseudonyme du chartreux Augustin Nagore † 1706), le « sommeil divin » est une espèce d'extase qui ne diffère de l'extase proprement dite que par le fait que l'âme qui s'éveille de son endormissement se souvient de tout ce qu'elle a connu dans l'extase, tandis qu'elle ne garde aucun souvenir de ce qu'elle a éprouvé dans le sommeil divin (*Lucerna mystica pro directoribus animarum,* Valence, 1690 ; Venise, 1722, tract. v, cap. 22, n. 230, p. 164). Si elle connaît quelque chose de distinct, ce n'est pas le sommeil qu'elle a expérimenté, mais l'extase (n. 233, p. 165). Ce sommeil, qui est dépourvu de toute sensation, réflexion, vision, locution, est mieux dit « mort » que sommeil. Et c'est de fait une « mort mystique » (n. 234, p. 165). Quand l'âme se réveille, elle croirait n'avoir rien fait si elle ne reconnaissait par les merveilleux effets de son sommeil qu'elle a en réalité beaucoup agi (n. 235, p. 165). Il y a divers types de sommeil. L'un est tel qu'on ne peut ni se le procurer ni l'empêcher (n. 236, p. 165). D'un autre, bien que surnaturel et infus, l'âme peut, quand elle le veut, comme l'Épouse du *Cantique,* se réveiller et s'arracher par le moyen de réflexions discursives. Il ne s'agit pas alors proprement de mort mystique, mais d'un sommeil extatique (n. 237-238, p. 165-66). Le sommeil divin est un degré spécial de la contemplation, « specialis gradus mysticae Theologiae ». Ce phénomène se produit dans d'autres états et degrés d'oraison, mais passagèrement, et non pas, comme ici, habituellement (n. 240, p. 166).

Le jésuite Jean-Baptiste Scaramelli † 1732, qui compte 12 degrés de contemplation et fait du sommeil spirituel le cinquième, offre certainement la doctrine la plus complète (*Il direttorio mistico, indirizzato a' direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione,* Venise, 1754 ; 2e éd., 1756, tr. iii, c. 9-10, n. 76-90, p. 179-84). Il y a deux espèces d'oraisons surnaturelles et infuses qui assoupissent l'âme en Dieu, et qui par conséquent s'appellent sommeil spirituel de l'âme.

La première naît de l'ivresse de l'esprit, comme le sommeil corporel naît de l'ivresse corporelle (n. 76, p. 179). Elle consiste en un amour très fervent et très suave, par lequel la volonté, quittant toutes les connaissances, s'abandonne et s'assoupit entre les bras de son époux divin. Dans l'ivresse, en effet, la suave chaleur de l'amour, en augmentant, ôte à l'intelligence son attention ou sa réflexion sur sa connaissance même, la rend si simple et si subtile, que l'âme ne l'aperçoit plus : elle aime sans savoir comment elle aime, en tenant pour ainsi dire l'œil de son intelligence fermé par une sorte de somnolence. Sainte Thérèse parle de ce degré d'oraison quand elle dit que « c'est un sommeil des puissances qui ne se perdent pas tout à fait, il est vrai, mais qui ne comprennent pas non plus comment elles opèrent » (*Vie,* ch. 16). Voilà pourquoi l'âme répète : « Ego dormio et cor meum vigilat ». Je dors parce qu'il me semble que pour comprendre, j'ai l'œil de l'esprit fermé ; et cependant je sens que mon cœur veille dans l'amour (n. 79, p. 180). Grande est la différence entre ce sommeil et l'union d'amour, qui est un degré d'oraison plus élevé, et ne peut s'appeler sommeil de l'âme parce que l'intelligence, dans l'union, est parfaitement éveillée pour comprendre les divines grandeurs (n. 81, p. 181).

L'autre sorte de sommeil, qui est décrite cette fois par saint Jean de la Croix (*Subida* II, ch. 14), ne naît pas de l'ivresse parfaite d'amour, mais consiste en un oubli de toutes choses, issu d'une lumière très simple et très pure, infuse de Dieu dans l'âme, et qui ne permet pas à celle-ci d'apercevoir ce qu'elle fait, ni d'y réfléchir, ni de se souvenir ensuite de ce qu'elle a fait (n. 82, p. 181). Malgré cela l'âme, après une telle oraison, peut fort bien connaître par les effets qu'elle ne s'est point entretenue dans un grossier sommeil du corps, mais bien dans un sommeil divin (n. 83, p. 182). Cette seconde oraison, plus que la première, semble mériter le nom de sommeil : l'homme perd complètement les sens comme dans l'extase ; parfois il demeure immobile dans la position où il se trouve, et parfois il tombe sur le sol, alors que cela n'arrive pas dans la première oraison, qui est plutôt somnolence ou assoupissement d'esprit, et suave repos de l'âme (n. 84, p. 182). Le second sommeil est toutefois fort différent de l'extase parce que dans celle-ci il reste à l'âme une réflexion suffisante pour observer la communication que Dieu établit avec elle ; le souvenir lui en reste et elle peut le redire. Mais dans le sommeil spirituel l'âme perd toute réflexion et toute attention aux opérations sublimes qu'elle accomplit par l'intelligence et la volonté ; de là vient ce total oubli, et cette impossibilité de rien redire ensuite de ce qui s'est passé ; et c'est précisément en cela que consiste le sommeil en question (n. 85, p. 182).

Le *Directoire mystique* de Scaramelli est sans doute le meilleur ouvrage du genre au 18e siècle. Il aura une grande influence.

2° L'ÉCOLE CARMÉLITAINE des 17e-18e siècles n'ignore pas le thème, mais sans lui donner un relief comparable aux auteurs précédents.

Thomas de Jésus † 1627 traite du sommeil spirituel à l'occasion de la contemplation « caligineuse », dans les ténèbres ou négative (contemplatio Dei in caligine), qui est le second degré de la « théologie mystique », auquel se ramène le sommeil que mentionnent certains mystiques, et « qui n'est rien d'autre qu'une espèce d'endormissement plein de félicité en Dieu (quaedam in Deo felicissima obdormitio) » (*De contemplatione divina libri sex* v, cap. 5, Anvers, 1620, p. 372). Ce genre de sommeil, que décrit Bonaventure (en réalité David d'Augsbourg, voir *supra*), et où l'âme n'est pas complètement dégagée des sens externes, se distingue d'un sommeil plus profond, dont parle Richard de Saint-Victor à propos du *Ps.* 4, et où l'âme est entièrement endormie ; celui-ci relève de l'« union fruitive » (p. 374).

Pour Joseph du Saint-Esprit (l'andalou † 1736) l'extase est un « sommeil mystique », qu'il compare longuement sous divers aspects au sommeil naturel (*Cursus theologiae mystico-scholasticae,* t. 3, disp. XVIII, n. 2, 77, 96-99, Séville, 1730, p. 463, 495, 505-07 ; Bruges, 1928, p. 532, 574, 588-90).

Considéré par Bossuet comme « le plus savant interprète » de Jean de la Croix (*Instruction sur les états d'oraison,* tr. I, liv. I, n. 9, dans *Œuvres,* éd. F. Lachat, t. 18, Paris, 1864, p. 524), Nicolas de Jésus-Marie (Centurioni † 1655) s'efforce de prouver, dans sa *Phrasium mysticae theologiae V. F. P. Joannis a Cruce... elucidatio,* que « le nom de Sommeil... est confirmé par le témoignage de l'Écriture et des Pères » (II, c. 4, paragr. 7, à la suite des œuvres de Jean de la Croix en latin, Cologne, 1639, p. 127-28, et en français par Cyprien de la Nativité, Paris, 1652, p. 168-70).

Le plus intéressant est probablement Honoré de Sainte-Marie † 1729. « Sainte Thérèse, saint François de Sales et les autres mystiques remarquent qu'avant l'union parfaite Dieu fait aux âmes contemplatives une autre grâce, qu'ils appellent *sommeil spirituel des puissances* » (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation,* t. 1, I Part., ch. 7, art. 8, Paris, 1708, p. 145). A dire vrai, les termes de quiétude et de sommeil sont pratiquement équivalents (II Part., dissert. 1, art. 5, paragr. 4, p. 304). « Il y a des mystiques qui mettent une grande différence entre le sommeil mystique et le repos, et qui en font deux degrés de contemplation : mais les spirituels les plus exacts n'en font qu'un, avec la différence du plus et du moins. La quiétude, prise dans toute son étendue, renferme le sommeil qui en est la partie la plus parfaite » (II Part., dissert. 8, art. 3, p. 483). Donc, il y aurait « un seul degré de contemplation, qui commence par le repos ou la quiétude, et qui est suivi du sommeil des puissances qui en fait toute la perfection » (p. 484).

C'est ainsi que François de Sales comprend sainte Thérèse ; lui-même ne distingue pas quiétude et sommeil (p. 484-85). On objecte que Thérèse, dans sa *Vie,* fait deux degrés différents de l'oraison de quiétude et du sommeil des puissances, alors que dans ses autres livres elle les confond et n'en fait qu'un degré. Mais il faut considérer son intention pour voir qu'elle ne se contredit pas. Car dans sa *Vie,* « elle ne prétend parler de l'oraison de quiétude qu'à l'égard de ses premiers degrés, qui sont moins parfaits que le sommeil des puissances, qui approche de l'union », tandis que, ailleurs, « elle traite de la quiétude dans toute son étendue, et selon les degrés les plus parfaits ; elle renferme le sommeil des puissances sous l'oraison de quiétude, et les met dans la même demeure, quoique le sommeil soit le degré le plus parfait de la quiétude » (p. 487-88). L'idée d'Honoré, dont l'exégèse thérésienne demanderait à être discutée, est par conséquent que le sommeil spirituel constitue, non pas un degré spécifique de la contemplation mystique, mais une gradation, la plus haute, à l'intérieur de la quiétude même.

3° AU 19e SIÈCLE ET AU DÉBUT DU 20e, les auteurs qui imitent, recopient ou abrègent Scaramelli, adopteront sa classification, et feront immanquablement du sommeil spirituel le 5e degré de la contemplation mystique.

Ainsi, F. V. Voss, *Scaramelli directorium mysticum... in compendium ac meliorem ordinem redactum,* lib. II, pars I, cap. 5, Louvain, 1857 et 1881, p. 267-72. – Séraphin du Cœur de Jésus, passioniste, *Principes de théologie mystique à l'usage des confesseurs et des directeurs des âmes,* 2e partie, ch. 7, n. 126-38, Tournai, 1873, p. 99-111. – C. Verhaege, *Manuel de théologie mystique à l'usage des confesseurs,* liv. II, 1e sect., ch. 6, Paris, 1897, p. 170-78. – A. Devine, *A Manual of mystical theology,* Londres, 1903 ; trad. fr., *Manuel de théologie mystique ou les grâces extraordinaires de la vie surnaturelle,* 3e partie, ch. 3, Avignon, 1912, p. 460-67.

Jérôme Ribet † 1909, dont la description s'inspire d'Alvarez de Paz, López Ezquerra, Scaramelli, place le sommeil mystique parmi les « transports » ou 3e degré, selon ses catégories, de la contemplation, avec l'ivresse spirituelle, les touches divines, la blessure d'amour, entre la quiétude et l'« union simple » (*La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines,* t. 1, 2e éd., Paris, 1895, p. 221-35), mais remarque toutefois « qu'il en est du sommeil comme du silence ; il se rencontre avec une intensité diverse dans plusieurs états mystiques » (p. 196).

Albert Farges † 1926 rattache le sommeil mystique à ce qu'il appelle l'« oraison d'union », expression empruntée à sainte Thérèse et désignant l'union pleine (*Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques,* 2e éd., Paris, 1923, p. 191-95).

Le carme Crisógono de Jésús Sacramentado † 1945 fait du sommeil des puissances un degré de la contemplation infuse supérieur à la quiétude parce que, outre l'union de la volonté, existe dans ce sommeil l'union de l'entendement, mais inférieur à l'union pleine car y manque l'union de la mémoire et de l'imagination (*Compendio de ascética y mística,* 3a parte, cap. 1, art. 3, Madrid-Avila, 1933, p. 178-80).

Dans son volumineux ouvrage *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique* (Paris, 1901 ; 11e éd., 1931), Augustin Poulain † 1919 n'accorde au sommeil spirituel que fort peu d'espace, et par là sans doute ramène les choses à leurs justes proportions. Le sens que sainte Thérèse attribue à cette expression de sommeil spirituel est « une question sur laquelle il n'est point facile de donner une solution bien nette ». La seule conclusion à tirer des oppositions qu'on trouve chez elle, c'est « qu'il ne s'agit pas ici d'un état très défini » (ch. 29, n. 10, p. 568-69). « On ne doit pas faire de l'oraison de silence ou du sommeil des puissances, des degrés particuliers d'oraison, ni... leur chercher une place déterminée dans les étapes de la vie mystique. Ce sont des noms donnés à des manières d'être que l'union mystique peut avoir à certains

moments » (ch. 9, n. 26, p. 137). En les traitant comme des degrés successifs, « on complique la mystique » (ch. 3, n. 10, p. 80).

Conclusion. – Les données recueillies sont trop disparates et parfois apparemment inconciliables pour permettre une véritable synthèse. Si on laisse de côté ce qu'il y a de littérature conventionnelle dans les textes, il semble que la métaphore du sommeil soit en fait appliquée à une variété d'expériences spirituelles qui peuvent être reconduites à trois schémas principaux :

– un recueillement intérieur où les sens corporels et les facultés inférieures ont leur exercice suspendu ou au moins atténué, tandis que l'esprit et les facultés supérieures sont lucidement actives et concentrées sur la saisie invisible du divin ;

– une oraison où prédomine l'amour et l'adhésion affective à Dieu, tandis que l'entendement se tait comme s'il était assoupi ;

– une oraison, au contraire, où l'activité de l'intelligence persiste, mais exclut tout discours de la raison, toute connaissance distincte et réflexe, les autres facultés étant liées, inactives.

L'absorption peut être plus ou moins profonde et intense. Il n'est pas évident qu'il faille y voir nécessairement, malgré de nombreuses affirmations en sens opposé, un degré bien particularisé de la contemplation, doté d'un lieu nettement assignable dans l'échelle de la mystique. Le fait, sous ses diverses formes, paraît pouvoir se vérifier à plusieurs niveaux, quiétude, union pleine, et même extase, dans la mesure où celle-ci est aliénation des sens.

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article. Voir aussi les art. *Extase* et *Ligature des puissances* dans le DS.

Pierre Adnès.

SOMMI (Thomas), théatin, 1615-1699. – Tommaso Sommi naquit à Crémone en 1615. Il entra chez les Théatins de la même ville, au couvent de S. Abbondio, et y fit profession le 9 mars 1633. Pendant cinquante ans, il demeura à Rome, au couvent de S. Silvestro a Montecavallo ; il y remplit les charges de préposé et de maître des novices pendant de longues années. C'est là aussi qu'il mourut le 12 février 1699. Religieux exemplaire, adonné à l'étude et au service pastoral, il enrichit la bibliothèque de son couvent par de nombreux ouvrages, parmi lesquels les siens propres.

Il publia : *Il Mondo Nuovo e Guerriere nuovamente scoperto in onore della Maternità di Maria Vergine, e dell'Espettazione del suo Divino Parto, con l'aggiunta della Nave Vittoria, e di due Tavole* (Rome, 1656 ; augmentée, 1667) ; il s'agit de sermons prêchés pour la neuvaine de Noël et pour les Quarante-Heures, qui se célébraient tous les ans dans l'église de S. Silvestro ; leur thème est marial et eucharistique. Sommi cède évidemment à la mode baroque de son temps, comme le montrent le titre et les symbolismes mythiques attribués au Christ, à la Vierge et aux mystères dont il traite (cf. les prémisses didactiques de chacun des discours données dans l'index, même si elles ne sont pas insérées dans le texte).

Il publia encore à Rome : *Prediche Annuali* (2 vol., 1656 et 1658) et *L'Avvento del Signore* (1660). Ces livres ont été par la suite réunis en un seul ouvrage (Rome, 1685, 2 vol.) sous le titre *Prediche Annuali*. On y trouve des prédications pour tous les dimanches de l'année. Tous ces sermons n'ont pas été donnés en chaire ; la plupart semblent avoir été seulement rédigés par l'auteur. On y remarque le soin avec lequel Sommi rassemble des faits et des expressions tirés de la Bible, ainsi que des témoignages de Pères et des meilleurs auteurs. Son style est calme et contenu, sans les élans rhétoriques que le style de l'époque pouvait inspirer. Sa doctrine est solide, sûre et facilement recevable.

Le Sette Trombe overo Sette Prediche... per la pubblicatione delle singolari, e sovrane Prerogative di Maria, nelle sette principali Festività della stessa Vergine (Rome, 1682) : traité sur les mystères de la vie et des prérogatives de Marie, contemplés au cours de l'année liturgique. Plus que dans les autres œuvres, l'inspiration biblique et patristique est ici évidente. Il est intéressant de noter, entre autres, le dernier discours sur la Vierge « coopératrice à l'institution de l'Eucharistie » que Sommi, baroquement, considère comme la « Nave Vittoria *de longe portans panem suum* » (*Prov.* 31,14), qui fait venir des confins de l'éternel les provisions de vie pour l'Église et pour l'humanité.

Autre écrit à thème marial : *Panegirici recitati in varie solennità di Maria Vergine Santissima* (Rome, 1685).

D'une autre veine est *Il divoto Assistente all'Infermi et a Moribondi per ben disporsi a passare da questa Temporale, all'Eterna Vita. Sotto la Protectione del gloriosissimo Patriarca San Giuseppe...* (Rome, 1691), pour assister les malades. Doctrine, témoignages et exemples sont tirés de l'Écriture Sainte, de la vie des saints et de l'expérience personnelle de l'auteur. En effet, Sommi appartenait à la congrégation des Clercs Réguliers de saint Gaëtan qui avait institué, dans presque toutes les églises de la congrégation, des associations des deux sexes pour l'assistance et le soulagement des malades et des agonisants. Il est intéressant de noter la partie consacrée à l'interprétation des signes cliniques qui accompagnent habituellement la phase terminale de la vie (p. 365-94).

J. Silos, *Historiarum congregationis clericorum regularium... a congregatione condita, Pars Tertia*, Palerme, 1666, p. 662. – Fr. Arisi, *Cremona literata*, t. 3, Parme, 1740, p. 307-08. – Antonio F. Vezzosi, *I scrittori de' chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, p. 316-18. – DS, t. 6, col. 46.

Francesco Andreu.

SONGES-RÊVES. – 1. *Écriture sainte.* – 2. *Époque patristique.*

I. ÉCRITURE SAINTE

Dans les populations du Proche et du Moyen-Orient que côtoie l'ancien Israël, comme en bien d'autres parties de l'humanité, le rêve est censé mettre le dormeur en contact avec le monde surnaturel et l'introduire dans une connaissance inaccessible à l'état de veille. Mais encore faut-il savoir déchiffrer un langage dont les signes ne sont pas nécessairement obvies. La science, – avant tout celle de l'avenir –, qu'on suppose procurée à l'homme par ce moyen est elle-même souvent médiatisée : les « clés des songes » fleurissent dans l'Égypte et la Mésopotamie anciennes, selon un formulaire constant étoffé par des spécialistes en la matière.

Plus tard, vers le milieu du 2e siècle de notre ère, Artémidore composera cinq livres sur l'interprétation des songes (éd. R. Herscher, Leipzig, 1984 ; trad. par R.J. White, *The Interpretation of Dreams: The Oneirocritica of Artemidorus*, Park Ridge, New Jersey, 1975 ; par A.-J. Festugière, *La Clef*

des songes, Paris, 1975). Mais il arrive aussi qu'une personne, désireuse de consulter une divinité, aille dormir dans le temple de celle-ci en vue de provoquer le songe qui l'éclairera. Cette pratique de l'incubation est le plus sûrement attestée à l'ère hellénistique, dédoublée du reste en deux types de « consultation », quand à l'espoir d'être informé s'ajoute celui d'être guéri, comme dans les sanctuaires-sanatoriums d'Asclépios.

1. **Ancien Testament.** – Le songe (hébreu *ḥalom*, araméen *ḥélèm, ḥelma*, à l'étymologie discutée) est surtout attesté dans les livres de la Genèse et de Daniel. Il ne se présente qu'occasionnellement dans les autres livres. Son récit est le plus souvent stéréotypé, avec des formules telles que « il s'endormit » (*Gen.* 41,5), « il se coucha » (*Gen.* 28,12), « il s'éveilla, et voici que c'était un rêve » (*Gen.* 41,7 ; 1 *Rois* 3,15). Le songe lui-même est régulièrement introduit par « Et voici... » (*wehinneh*) (*Gen.* 28,12 ; 37,7 ; *Juges* 7,13 etc.). Le comportement du songeur est généralement passif, Dieu jouant en l'occurrence le rôle actif (*Gen.* 20,3 ; 28,13 ; 31,11.24 ; *Nomb.* 12,6 ; 1 *Rois* 3,5 ; 2 *Chron.* 1,7).

On s'est interrogé sur le caractère incubatoire de certains songes bibliques, comme à propos de Saül (1 *Sam.* 28,6) ou quand le cadre d'un sanctuaire évoque la pratique en question. Au dire de E.L. Ehrlich (*Der Traum im Alten Testament*, p. 55), le seul cas sûr d'incubation figure en 1 *Rois* 3,5-15 (par. 2 *Chron.* 1,6-12). Mais, quelle que soit la préhistoire de l'épisode du songe de Salomon, « la tradition n'établit pas de liaison entre les holocaustes » (en tant que sacrifice d'incubation) « et la visite nocturne de Yahwé : l'initiative de la révélation appartient pleinement à la divinité » (A. Caquot, dans *Les songes et leur interprétation*, p. 107). Une remarque analogue peut être faite au sujet de la vision nocturne de Jacob à Bershéba (*Gen.* 46,1-4). En *Gen.* 28,10-29, le même Jacob a beau rêver dans un lieu saint, il y est arrivé par hasard, ignorant que Dieu y séjournât (*Gen.* 28,16). Abraham n'a pas l'initiative du partage des animaux et la localisation de l'épisode au sanctuaire d'Hébron n'est pas exprimée en *Gen.* 15,1-21.

L'Ancien Testament ignore les « clés des songes ». Il est cependant assez vraisemblable que la chose a existé en marge de la religion officielle avec un arsenal d'autres superstitions (noter toutefois que les textes cananéens d'Ugarit, – 14e siècle avant J.C. –, ignorent ces recueils). En tout cas l'oniromancie n'était pas absente des pratiques d'Israël. Le courant prophétique l'atteste quand il s'en prend aux songes en les assimilant à la fausse prophétie (*Deut.* 13,1-6 ; *Jér.* 23,25-32 ; 27,9-10 ; 29,8 ; *Deutéro-Zach.* 10,2. Une exception post-exilique, *Joël* 3,1 = *Actes* 2,17, se place dans la perspective eschatologique). Ici la communication par la parole (*dabar*) directe est la voie normale et sûre que Dieu emprunte pour s'adresser aux prophètes classiques, lesquels n'en appellent jamais à leurs songes. Mais ailleurs le rêve est un moyen orthodoxe de révélation divine. Aucune condamnation n'est formulée contre Saül pour avoir interrogé Yahweh par les songes, les sorts et les prophètes (1 *Sam.* 28,6). Du reste Dieu a souvent l'initiative du songe. S'il est vrai que ce dernier ne saurait concourir avec la communication directe dont bénéficia Moïse (*Nomb.* 12,6-8), il demeure, avec la vision, la voie normale des révélations divines.

Plusieurs types se vérifient dans la Bible. Certains songes ne contiennent pas d'allégorie. Ainsi, quand Jacob reçoit l'ordre de retourner en Canaan (*Gen.* 31,10-13) et que son beau-père est averti de le laisser tranquille (*Gen.* 31,24). Abimelek dans l'affaire de Sara (*Gen.* 20,3-7) et Salomon au temple de Gabaon (1 *Rois* 3,5-15 ; 2 *Chron.* 1,6-12 ; cf. 2 *Chron.* 7,12) ont avec Dieu un dialogue qui se passe d'interprétation. Faut-il parler d'allégorie à propos du songe de Jacob (*Gen.* 28,12) ? Même si, d'après l'hébreu, on ne saurait considérer YHWH en personne tout au haut de l'escalier où montent et descendent les anges, la vision qui comprend ceux-ci est à peine symbolique et Jacob, à son réveil, interprète moins qu'il ne confesse : Dieu peut être atteint au lieu qui deviendra le sanctuaire de Béthel (*Gen.* 28,16-19). D'autres songes sont allégoriques mais sans faire mystère à quiconque, du moins si l'on en croit les premiers auditeurs de leur récit. Les deux songes de Joseph adolescent sont immédiatement compris par ses frères comme annonçant l'élévation du patriarche et l'hommage de sa famille (*Gen.* 37,5-11). Mais le plus souvent les symboles, n'étant pas obvies, appellent l'action d'un interprète. Le même Joseph excelle dans un art divinatoire où figure l'oniromancie, le tout don de Dieu (*Gen.* 40,8 ; 41,16). Il peut aussi donner le sens des rêves de l'échanson et du pannetier incarcérés avec lui (*Gen.* 40), puis expliquer à Pharaon la vision des vaches et des épis (*Gen.* 41). L'interprète est d'ordinaire un Israélite (*Juges* 7,13-14 fait exception). Dans ces exemples l'ambiguïté est à peine plus grande que dans les premiers songes de Joseph en *Gen.* 37,5-11 et le rôle de l'oniromancien ajoute peu à ce qu'un lecteur moyennement doué est capable de percevoir par ses propres moyens. On peut en déduire que « l'oniromancie n'avait pas atteint en Israël des sommets bien élevés. Quel mérite aurait eu un aussi pauvre devin au goût d'un public habitué à tirer ou à entendre tirer des présages subtils de toute la richesse fantastique des rêves ? » (A. Caquot, dans *Les songes et leur interprétation*, p. 114).

La littérature sapientielle considère à l'occasion le rêve comme le symbole du transitoire ou de l'illusion. Ainsi pour le méchant : « Il s'envole comme un songe, et on ne le trouve plus ; il s'efface comme une vision de la nuit » (*Job* 20,8 ; voir aussi *Isaïe* 29,7 ; *Ps.* 73,20 ; 126,1). On cherche aussi parfois à expliquer le rêve du point de vue psychologique : « de la foule des occupations naissent les songes » (*Qoh.* 5,2). Mais on continue aussi d'y voir une intervention de Dieu (*Job* 33,14-16), ne serait-ce que sous forme de cauchemar (*Job* 4,12-16 ; 7,13-14). Le livre de la Sagesse poursuit dans le même sens en affectant le songe de la note de modération qui caractérise les rapports de Dieu avec les ennemis d'Israël : les « visions de songes effrayants » ont pour but de révéler aux Égyptiens, avant de mourir, « pourquoi ils étaient si rudement frappés » (18,17-18).

Avec le livre de Daniel, la littérature apocalyptique fait revivre dans le cadre babylonien la fonction d'interprète des songes des anciennes légendes d'Israël : l'auteur s'inspire à l'évidence de l'histoire de Joseph. Les deux visions de Nabuchodonosor, celle de la statue (ch. 2) et celle de l'arbre (ch. 4), sont l'occasion de faire ressortir l'incapacité des *ḥartummîm* et autres devins païens en la matière et la science surnaturelle de Daniel l'Israélite, inspiré par Dieu pour lire à travers les symboles oniriques du monarque le « mystère » du dessein divin jusqu'à sa conclusion (*Dan.* 2,18-19.21-23 ; 4,5-6). Dans le premier de ces

récits le songe, pour satisfaire le roi, doit d'abord être raconté par l'exégète comme épreuve supplémentaire. Plus loin, au ch. 7, le songeur est Daniel lui-même : c'est à son tour d'être troublé et incapable de comprendre sa propre vision, et il est nécessaire de recourir à un ange interprète (cf. *Zach.* 1,9-11).

Également inspirés par Dieu sont les autres auteurs d'apocalypses par le truchement de leurs pseudonymes (cf. A. Piñero-Saenz, *Les conceptions de l'inspiration dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament,* dans *La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg [17-19 octobre 1983].* Paris, 1985, p. 29-41). A plusieurs reprises la vision est censée vécue dans le rêve. Auprès du jeune Hénoch terrorisé par un cauchemar symbolique, son grand-père joue le rôle de l'interprète dans le « Livre des songes » incorporé à l'Hénoch éthiopien (1 *Hen.* 83-90) : « La vision de ton rêve concerne les secrets de tout le péché de la terre ; elle est sur le point de sombrer dans l'abîme et d'être entièrement détruite » (83,7 ; voir aussi 85,1). De même en 4 *Esdras* 10,59 : « Le Très-Haut te révélera par le songe ce qu'il fera aux derniers jours à ceux qui habitent la terre ». D'après Josèphe (*Ant.* XVII, 345-348 ; *Bell.* II, 112-116), Archelaüs, devant les exégèses contradictoires d'un de ses rêves, eut recours à un Essénien du nom de Simon. La littérature qumranienne fait état des songes et de leur interprétation (1QGenAp 19,14-21 ; 4QEnGiants : K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer,* Göttingen, 1984, p. 172-73, 261, 264-65 ; voir aussi M.M. Brayer, *Psychosomatics, Hermetic Medicine, and Dream Interpretation in the Qumran Literature,* dans *Jewish Quarterly Review,* t. 60, 1969-70, p. 112-27, 213-30 ; B. Dehandschutter, *Le rêve dans l'Apocryphe de la Genèse,* dans *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes,* Leiden, 1974, p. 48-55). Josèphe accordait une grande valeur aux songes et vante son propre art de les interpréter (*Bell.* III, 351-354 ; *Vita* 208-210).

Les rabbins ne négligent pas les songes, tout en notant qu'« il ne doit pas y avoir de songe sans interprétation » (*Sifrê Deut.* 119 : Friedmann, 39b) et qu'« un songe qui n'est pas interprété est comme une lettre qui n'est pas lue » (*b. Ber.* 55a-b ; *Gen. rabba* 68,12). Le Talmud et ses maîtres n'ont pas toujours résisté à l'ambiance extérieure qui les incitait à fournir des outils permettant de percer les secrets des songes. La plupart sont rassemblés dans le traité *Berakhot* du Talmud babylonien (56a-56b). Si certains sont présentés comme provenant de tel charlatan vénal (56a-b), il ne manque pas d'augustes personnages pour fournir l'interprétation désirée, souvent en recourant à l'Écriture : « Rab Hanan a dit : Il y a trois sortes de rêves qui signifient la paix, à savoir si l'on rêve à un fleuve, à un oiseau et à une marmite. A un fleuve, car il écrit : ' voici que je vais faire couler sur elle la paix comme une fleuve ' (*Isaïe* 66,12). A un oiseau, car il écrit : ' Comme des oiseaux qui planent [sur leur couvée], ainsi YHWH des armées couvrira Jérusalem ' (*Isaïe* 31,5)... Si quelqu'un voit une marmite dans ses rêves, il doit se lever de bonne heure et dire : ' Seigneur, tu établis (*tishpot,* verbe employé aussi pour mettre un récipient sur le feu) la paix sur nous ' (*Isaïe* 26,12)... » (*b. Ber.* 56b). On remarque que les jeux de mots sont ici mis à contribution, comme encore dans la « clé » suivante : « Si l'on voit un roseau (*qaneh*) en rêve, on peut espérer la sagesse, car il est dit : ' Acquiers (*qeneh*) la sagesse ' » (*Prov.* 4,5) (*ibid.*). L'absence de scrupules dans la pratique de l'oniromancie nous est confirmée par ce renseignement, au terme d'une série de six maîtres : « Il y avait vingt-quatre interprètes de rêves à Jérusalem. Une fois j'ai fait un rêve et je suis allé les trouver tous. Chacun d'entre eux m'a donné une interprétation différente, mais toutes [leurs prédictions] se sont accomplies à mon sujet » (*ibid.,* 55b). On aurait tort cependant de ne recueillir que cet aspect dans le témoignage rabbinique sur les songes où, à côté de considérations sur leur origine, la façon de les provoquer ou d'en conjurer les présages, un certain nombre de jugements sont loin d'être entièrement positifs en ce qui les concerne : « De même qu'il n'y a pas de blé sans paille, de même il n'y a pas de rêve sans inepties » (*b. Ber.* 55a ; *Ned.* 8a). Pour plus de détail, voir E.L. Ehrlich, *Der Traum im Talmud* ; B. Stemberger, *Der Traum in der rabbinischen Literatur* (cf. bibliographie *infra*).

Dans la Bible et dans la plupart des écrits de l'ancien judaïsme le témoignage sur les songes n'est pas l'écho direct d'une expérience. Ce sont là, en général, des « songes littéraires » au symbolisme fonctionnel dans le cadre d'un récit donné. Il n'empêche que la présentation qui en est faite nous instruit sur l'idée que les anciens Israélites se faisaient du rêve. Ce que l'auteur du livre de Daniel appelle des « visions de la tête » (2,28 ; 4,2 ; 7,1), montrant par là qu'il considère le songe comme intérieur, psychologique, n'en est pas moins quelque chose de réel (cf. J. Pedersen, *Israel...,* p. 134-40). Si Jérémie s'insurge contre les prophètes de mensonges en arguant de leurs rêves faux (le critère étant ici ce que lui, Jérémie, tient pour vrai), les récits des livres historiques sont significatifs. La formule « et voici que c'était un rêve » (*Gen.* 41,7 ; 1 *Rois* 3,15) n'a pas le sens restrictif de « et voici que ce n'était qu'un rêve », mais au contraire souligne l'importance de ce qui vient de se passer dans l'âme du dormeur. Le rêve non seulement prélude à la réalité mais encore fait apparaître à l'individu ce qui est réellement latent au fond de lui-même. C'est pourquoi il est d'ordinaire pris très au sérieux.

De même qu'il arrive qu'un Babylonien dans la misère demande à Dieu un rêve heureux (cf. J. Pedersen, *Israel...,* p. 514, n. 135), de même Salomon, ayant reçu en songe toutes les assurances divines touchant son règne, offre des sacrifices et régale ses serviteurs, dans la certitude d'avoir déjà touché à la réalité. Mais celle-ci peut être également dangereuse, et c'est pourquoi les frères de Joseph cherchent à le tuer ou du moins à l'éloigner, non parce qu'ils redoutent que ses rêves ne viennent à s'accomplir mais du fait que ceux-ci manifestent en Joseph une nature de chef déjà présente et qui destine nécessairement ses frères à lui obéir s'ils ne l'écartent pas de leur chemin. On doit en dire autant des autres rêves des livres historiques de l'Ancien Testament, auxquels on ajoutera, par mode de confirmation, l'exemple beaucoup plus tardif du grand prêtre Matthias (Josèphe, *Ant.* XVII, 165-167) qui, ayant rêvé qu'il couchait avec sa femme, céda sa place le lendemain à un certain Joseph pour l'exercice des fonctions sacrées, vu que celles-ci requéraient l'abstention des rapports sexuels. Telles étaient à n'en pas douter les convictions courantes dans le peuple au sujet des rêves.

Une difficulté classique réside dans la distinction entre songe et vision. Alors qu'en hébreu l'expression est « rêver un rêve » (*ḥalam ḥalom*), l'araméen biblique dit « voir un rêve » (*ḥelem ḥazah* : *Dan.* 4,2). Ce dernier exemple n'est pas tellement significatif étant donné que le verbe « voir », tant en hébreu qu'en araméen, peut être employé pour des perceptions intérieures étrangères à la vue (*Amos* 1,1 ; *Is.* 2,1 ; *Jér.* 38,21 ; et DS, t. 12, col. 2413). Il en va différemment là où songe et vision sont associés en un étroit parallélisme, présentés tous deux comme nocturnes, portant les mêmes caractères et produisant les mêmes effets (*Job* 7,14 ; 20,8 ; 33,15 ; *Is.* 29,7 ; *Joël* 3,1 ; comparer aussi *Gen.* 28,16 et 46,1-4). Déclarer sans plus qu'à la différence du songe, le propre de la vision est de se dérouler à l'état de veille (J. Pedersen, *Israel...,* p. 140) ou encore que, d'après l'Ancien Testament, la vision n'est pas une expérience visuelle interne sont des généralisations qui ne concordent pas avec les exemples cités. On est bien obligé d'admettre que dans l'esprit

des auteurs bibliques la distinction, quand il s'agit de vision *nocturne,* n'est pas nette. Le recours aux observations psychologiques, surtout psychopathologiques, telles qu'elles sont pratiquées à notre époque ne peut être en l'occurrence qu'effectué avec d'extrêmes précautions, car nous ne disposons pas, à travers les anciens textes, de relations suffisamment précises sur les expériences en question.

2. **Nouveau Testament.** – Dans le Nouveau Testament le songe en tant que véhicule de révélation divine occupe une place somme toute réduite, puisque seuls Matthieu et l'auteur des *Actes des Apôtres* lui attribuent un rôle dans l'ordre du salut. Paul, qui fait état de ses « visions et révélations » (2 *Cor.* 12,1), ne parle jamais de ses songes et l'Épître de Jude (v. 8) recourt au vocabulaire du rêve pour traduire l'illusion et l'aveuglement des hérétiques.

Le même vocabulaire acquiert par contre des titres de noblesse quand, en *Actes* 2,17, Pierre, lors du discours de la Pentecôte, cite *Joël* 3,1-5. Ici « songes » est parallèle à « visions » et les deux ne font qu'un en tant que signes de l'irruption de l'Esprit de Dieu aux derniers temps. Mais ils annoncent aussi la série des manifestations du même genre dont l'auteur ponctue son récit pour signaler l'ordonnance divine des événements : visions diurnes (*Actes* 9,10 ; 10,10-16 ; 11,5-10) et nocturnes (16,9-10 ; 18,9-10 ; 23,11 ; 27,23), ces dernières s'effectuant très certainement en songe, quoique le terme lui-même ne soit pas employé.

Matthieu en revanche est explicite quand il coordonne les épisodes de l'enfance de Jésus (1,20 ; 2,12.13.19.22) par une suite d'interventions surnaturelles « en songe » (*kat'onar*). Le goût de l'évangéliste pour le motif en question se confirme grâce à la femme de Pilate (27,19), dont toutefois la démarche fait exception : nulle part en effet dans le Nouveau Testament le songe n'offre un aspect effrayant (en *Actes* 18,9, « ne crains pas » ne porte pas sur l'aspect de la vision), à l'inverse de plusieurs exemples de l'Ancien Testament ; bien plutôt, il apporte direction et réconfort. Autre caractéristique : dans le Nouveau Testament, Dieu lui-même ne parle jamais directement en songe, mais il délègue le plus souvent un ange (*Mt.* 1,20 ; 2,12.13.19.22) ou le Seigneur Jésus (*Actes* 9,10 ; 18,9 ; 23,11). Enfin ici tous les songes, étant dépourvus d'allégorie, n'ont pas besoin d'interprétation. A l'ère de l'accomplissement, sans préjudice du mystère divin (*Rom.* 11,33-35 ; 1 *Tim.* 6,16), Dieu ne s'adresse plus aux siens en métaphores (cf. *Jean* 16,29) et l'ambiguïté ne convient pas aux paroles de l'ultime révélation. Sans renoncer à ce mode traditionnel, susceptible en outre d'être agréé de leurs lecteurs juifs ou grecs, Luc et Matthieu le manient en tenant compte des conditions théologiques propres au christianisme naissant.

J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture,* t. 1, Copenhague, 1926, p. 134-40. – A. Wikenhauser, *Religionsgeschichtliche Parallelen zu Apg 16,9,* dans *Biblische Zeitschrift,* t. 23, 1935-36, p. 180-86 ; *Doppelträume,* dans *Biblica,* t. 29, 1948, p. 100-11. – A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites,* tr. fr., Paris, 1950. – E.L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament,* Berlin, 1953 ; *Der Traum im Talmud,* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* t. 47, 1956, p. 133-45 ; art. *Traum,* RGG, 3e éd., t. 6, 1962, col. 1001-05. – W. Michaelis, art. *oraô,* dans Kittel, TWNT, t. 5, 1954, p. 329 et 350-51. – A. Oepke, art. *onar, ibidem,* p. 220-38. – A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East,* Philadelphie, 1956. – *Les songes et leur interprétation* (coll. Sources orientales 2), Paris, 1959. – A. Caquot, *Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël,* dans *Les songes et leur interprétation,* p. 106-24.

A. Taffin, *Comment on rêvait dans les temples d'Esculape,* dans *Bulletin de l'Association G. Budé,* 1960, p. 325-66. – W. Richter, *Traum und Traumdeutung im Alten Testament,* dans *Biblische Zeitschrift,* N.F., t. 7, 1963, p. 202-20. – A. Resch, *Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traumes im Alten Testament,* Fribourg/Br., 1964. – H. Baltz, art. *hypnos,* dans Kittel, TWNT, t. 8, 1969, p. 553. – A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V,* Paris, 1970, p. 64-72. – K. Kerényi, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten,* 3e éd., Darmstadt, 1975. – S. Zeitlin, *Dreams and Their Interpretation from the Biblical Period to the Tannaitic Times: A Historical Study,* dans *Jewish Quarterly Review,* t. 66, 1975, p. 1-18. – Br. Stemberger, *Der Traum in der rabbinischen Literatur,* dans *Kairos,* t. 18, 1976, p. 1-43. – J. Bergman, M. Ottosson, G.J. Botterweck, art. *ḥalam, ḥalom,* dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* t. 2, 1977, col. 986-98. – J.S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity,* dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II, t. 23/2, 1980, p. 1395-1427. – R.K. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel. Its Structure in Relation to the Ancient Near Eastern Dreams and its Theological Significance,* Lanham MD, New York et Londres, University Press of America, 1984. – J.S. Cooper, *Sargon and Joseph: Dreams Come True,* dans *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry,* Winona Lake, 1985, p. 33-39.

Simon Légasse.

II. ÉPOQUE PATRISTIQUE

1. *Les Latins avant Augustin.* – 2. *Augustin.* – 3. *Les Grecs : Évagre et Synésius.*

Dans le monde romain, l'oniromancie était une des branches de la « divination naturelle », et l'on était attentif, aux 2e-4e siècles notamment, aux présages que pouvaient fournir les rêves. Si le christianisme ancien récuse la divination, le discours de Pierre à la Pentecôte affirme que la prophétie de Joël est désormais accomplie. « Vos fils et vos filles seront prophètes, vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards auront des songes » (*Actes* 2,17, cf. *Joël* 3,1-5). Jusqu'au 4e siècle au moins, le problème du rêve n'est pas distingué de celui des visions de l'extase : songes et visions ressortissent au domaine de la prophétie et méritent à ce titre attention et discernement.

1. **Les Latins avant Augustin.** – Cette importance accordée aux songes transparaît dans nos textes, lors des crises gnostique et montaniste, et au moment des persécutions. Dans les *Homélies clémentines,* les gnostiques dont les idées sont attribuées à Simon le Magicien prétendent que la connaissance acquise par l'homme en songe est supérieure à la connaissance diurne. Simon disait avoir connu le Christ et sa doctrine à travers rêves et visions, et se flattait ainsi, selon une curieuse théorie de l'illumination, de la connaître mieux que Pierre (M. Dulaey, *Le rêve...,* p. 38 ; cité Dulaey).

Quant aux Montanistes, ils collationnaient soigneusement les rêves et visions de leurs adeptes, qui, de leur point de vue, complétaient la Révélation, laquelle n'était pas totale tant que le Paraclet (Montan en l'occurrence) n'était pas venu. Pour Tertullien, le rêve est un moyen de révélation privilégié, un charisme universel qui manifeste aujourd'hui encore l'accomplissement de la prophétie de Joël : « La majeure partie

des hommes apprend à connaître Dieu dans ses rêves » (Dulaey, p. 40-41 ; J. Amat, *Songes et visions...*, p. 45-57).

La caution douteuse des hérétiques n'a pourtant pas suffi à discréditer le rêve dans l'Église ancienne, peut-être à cause du rôle qu'il joue dans les persécutions, où l'on voit se multiplier les mentions ou récits de songes, écho de l'expérience des martyrs (voir C. Mertens, *Les premiers martyrs et leurs rêves*). L'histoire des martyrs de Lyon, la *Passion de Félicité et Perpétue*, l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, ainsi que les Passions africaines ultérieures en contiennent plusieurs (Amat, p. 117-58). Lors des persécutions de Dèce et Valérien, l'évêque Cyprien de Carthage fait souvent allusion aux visions et songes dont lui-même ou d'autres chrétiens étaient gratifiés, et qui l'ont aidé à se diriger et à guider sa communauté en ces temps difficiles (Dulaey, p. 42-44). Les situations critiques sollicitent toujours le psychisme humain, qui engendre alors des rêves significatifs, c'est un fait d'expérience relevé par les psychanalystes.

On croit de manière universelle que Dieu peut se servir du rêve pour parler à l'homme. Encore faut-il distinguer les songes inspirés des rêves banals et discerner si le songe vient de Dieu ou des puissances mauvaises. On trouve dans les *Homélies clémentines* bien des observations à ce sujet, avec la nette affirmation que la Révélation est de loin supérieure à toutes les révélations particulières (Dulaey, p. 36-37). Tertullien, quant à lui, élaborant une réflexion sur le rêve qui doit beaucoup aux connaissances de l'époque (stoïcisme et médecine), répartit les rêves en quatre catégories : inspirés par Dieu ; suggérés par le démon ; reflet des occupations diurnes ; dus au mouvement perpétuel de l'âme, « qui est la raison de sa divinité et de son immortalité » (p. 55-56).

Ceci se simplifie par la suite en une classification tripartite (rêves vains, divins, démoniaques), qu'on retrouve chez Jérôme, Ambroise, Prudence et Cassien (Dulaey, p. 89 ; 57-65). Pour Lactance, les rêves vains eux-mêmes ont leur place dans le plan de Dieu : le rêve étant le gardien du sommeil (p. 58). Si Jérôme paraît assez méfiant vis-à-vis des phénomènes oniriques, Prudence ne recule devant aucune simplification en déclarant qu'aux impies Dieu envoie des cauchemars, et aux justes des révélations (p. 65). Quant à Ambroise, influencé par la conception platonicienne du rêve, il croit que, la nuit, l'âme est partiellement libérée des liens du corps et peut ainsi accéder à la contemplation des réalités divines (p. 66-68 ; 104).

Qu'elle soit marquée par le Stoïcisme ou le Platonisme, la pensée ancienne admet aisément qu'en rêve l'homme puisse être en contact avec des êtres spirituels, démoniaques ou divins, parce que, d'une manière ou d'une autre, elle affirme que, dans le sommeil, l'âme se dégage du corps qui l'alourdit. La seule question qui se pose vraiment est le discernement, dont le critère est à chercher dans le contenu du songe : au dire de Tertullien, sont divins les rêves qui mènent l'homme à Dieu (« honesta sancta prophetica reuelatoria aedificatoria uocatoria », *De anima* 47,2, CCL 2, p. 853,9) ; sont démoniaques les rêves qui troublent l'homme (« uana et frustratoria et turbida et ludibriosa et immunda » ; *ibid.* 47,1).

2. **Augustin.** – 1° *Classification des rêves.* – L'évêque d'Hippone, peut-être à la suite de Porphyre, range les rêves en deux catégories : *phantasiae*, les rêves banals (le mot appartient au langage courant de l'époque), et *ostensiones* (terme tiré de la tradition chrétienne africaine, semble-t-il), les rêves inspirés, eux-mêmes subdivisés en rêves clairs et rêves symboliques (Dulaey, p. 89-96, 111-13). Mais le rêve ordinaire ne retient pas moins l'attention d'Augustin que l'autre ; il fait partie de ces phénomènes auxquels l'homme s'habitue en raison de leur quotidienneté, qui toutefois demeurent profondément mystérieux et révèlent la grandeur de l'âme humaine : cette dernière étant à l'image de Dieu, comprendre le fonctionnement de l'esprit humain signifie pour Augustin pénétrer plus avant dans cet espace intérieur où l'homme rencontre son Seigneur (p. 230).

2° *Le mécanisme du rêve.* – La réflexion d'Augustin l'amène à constater qu'aucune des théories anciennes sur le rêve n'est vraiment satisfaisante. Tout d'abord, le rêve ne libère pas l'âme du corps, comme le veut la tradition platonicienne. Il y a des rêves « suggérés d'une certaine façon » à l'âme par le corps (Dulaey, p. 105-07). Du reste, certaines puissances de l'âme sont engourdies dans le sommeil : il en va ainsi du jugement, de la raison, de la volonté, encore qu'il y ait des exceptions, puisque Augustin remarque qu'il nous arrive de raisonner très exactement en rêve et même de résister à la tentation ; mais cela ne va pas sans quelque grâce divine (p. 105,75, 136). Le rêve est caractéristique de l'âme dans le corps.

La faculté de l'âme responsable des rêves est l'imagination ; toutefois, la théorie aristotélicienne, selon laquelle le rêve s'expliquerait par le seul jeu de l'imagination reproductrice, ne suffit pas non plus à rendre compte du rêve. Les rêves humains ne se contentent pas de reproduire les souvenirs de la vie diurne : la nuit, quand le regard de l'âme se détourne du monde sensible vers les images emmagasinées dans la mémoire, l'âme garde sa force créatrice (p. 102, 227). L'imagination créatrice, qui est la faculté de créer des représentations imaginaires (*phantasmata*) à partir des images réelles fournies par les sens (*phantasiae*) et engrangées dans la mémoire, est à l'origine des rêves (l'influence de Porphyre sur ces réflexions est probable). Cette faculté extraordinaire distingue aux yeux d'Augustin l'homme de l'animal (p. 103-04 ; 93).

Augustin ne croit pas, à l'instar des Stoïciens et de Tertullien, que l'activité nocturne de l'esprit soit « une agitation vaine » totalement dépourvue de sens. L'imagination elle-même est mise en branle par quelque chose de plus profond et de plus mystérieux. Pourquoi, en effet, l'imagination reproduit-elle une image de nos occupations diurnes et non une autre ? Quel est le principe de choix ? Augustin pose la question sans trouver de réponse. Quel est le moteur de l'imagination créatrice ? L'évêque d'Hippone admet ici plusieurs explications. D'une part, il y a « des suggestions du corps à l'esprit » (ce qui ne va pas sans poser de questions dans l'anthropologie antique) : ils expliquent, par exemple, que l'on rêve de festin quand on a faim ; d'autre part, nos passions engendrent des rêves : « en dormant, les hommes rêvent souvent de ce qui leur manque ; leur cupidité fait qu'ils s'occupent de leurs affaires... ». Enfin, les rêves peuvent aussi traduire les aspirations les plus élevées de l'homme (c'est ainsi que Salomon demanda la sagesse à Dieu dans un rêve), et peuvent donc être révélateurs de ses progrès spirituels (p. 101,136-37).

Les rêves apparaissent à Augustin comme le reflet d'un moi profond inconnu ; à ce titre, leur contenu n'est pas indif-

férent, contrairement à ce que pensait Tertullien, qui affirmait qu'« en rêve, nos bonnes actions sont inutiles, et on peut commettre un méfait en toute tranquillité », et que l'« on ne nous damnera pas plus pour un rêve sexuel que nous ne recevrons la couronne pour un rêve de martyre » (*De anima* 45,4). Réfléchissant sur les rêves érotiques qui continuent à l'assaillir après sa conversion, sans qu'il puisse y déceler aucune faute de sa part, Augustin conclut que le rêve dévoile le fait que sa conversion n'a pas encore atteint son être dans toutes ses dimensions ; une part de cet abîme qu'est l'homme échappe à l'emprise directe de la volonté (*Conf.* X, 30,41-42 ; cf. Dulacy, p. 136-37).

3° *Les songes inspirés.* – Le mécanisme des songes inspirés n'est pas, pour Augustin, fondamentalement différent de celui du rêve banal. Une fois le réseau qui relie les sens au réel coupé par le sommeil, « l'âme est contrainte de diriger sa force intentionnelle vers les images qui se présentent à elle, *qu'elles soient issues de la mémoire ou causées par une autre force mystérieuse* par l'intermédiaire de mélanges spirituels avec une substance semblablement spirituelle » (*De Trin.* XI, 4,7). A la suite des Néoplatoniciens, Augustin a déployé quelque subtilité pour essayer d'expliquer comment les anges pouvaient susciter des rêves en l'homme, un fait qu'il ne récuse pas, mais dont il ne semble traiter qu'à propos des songes bibliques (Dulacy, p. 115-16, 121-25). Il ne nie pas davantage la possibilité de rêves démoniaques, qui lui permet notamment d'expliquer les apparitions en rêve des dieux du paganisme, ou encore les rêves prémonitoires véridiques des Païens ; mais, dans les faits, il est extrêmement réservé quand il s'agit d'attribuer des rêves aux démons. Il est significatif que, lorsqu'il s'interroge sur la cause de ses rêves sexuels, une pareille explication ne lui vient pas à l'esprit, alors qu'elle est répandue à l'époque (p. 117-21).

Devant tous les rêves, naturels ou non, Augustin ne se départit jamais d'une attitude rationnelle empreinte de bon sens. Il inventorie trois sortes de visions, corporelle (« selon les yeux du corps »), spirituelle (par laquelle on voit « les images des choses qui se perçoivent par le corps »), et enfin, intellectuelle (qui « utilise le regard de l'intelligence ») (*Contra Adimantum* 28,1 ; *De Genesi ad litteram* XII, 6,15). Rêves et visions appartiennent selon lui à la seconde catégorie, celle des visions imaginatives, et ne sauraient donc en aucune façon être un mode supérieur de connaissance de Dieu, dont la nature n'est en rien corporelle ; ils sont au mieux, quand ils sont véridiques, vision en énigme, sans commune mesure avec la vision face à face (Dulaey, p. 85-88, 228).

De plus, le rêve ou la vision n'ont pas de valeur en soi et ne sauraient prouver quoi que ce soit : les fous ont des visions ; Païens et Donatistes peuvent à l'occasion avoir des rêves véridiques : « une chose n'est pas vraie, dit Augustin, parce que tel de nos frères ou telle de nos sœurs a eu telle vision à l'état de veille ou tel rêve dans son sommeil » (*De unitate ecclesiae* 19,49 ; Bibl. August., t. 28, 1963, p. 642 ; cf. Dulaey, p. 147, 119, 90). C'est dans l'Écriture et dans la doctrine de l'Église qu'on trouve la vérité et non dans les visions ou les songes, qui doivent toujours être soumis au contrôle ecclésial (Dulaey, p. 147).

Les rêves qui inclinent l'homme à la transformation intérieure (rêves poussant à la conversion, rêves rendant la sérénité ou balayant le doute) viennent, en dernière analyse, de Dieu, mais l'évêque d'Hippone a la sagesse de ne pas s'enfermer dans le dilemne : rêve naturel/rêve divin (Dulaey, p. 164-65, 152, 154, 158, 174, 210), et il considère en tout état de cause qu'il y a plus de sécurité à s'attacher « à la voie plus solide et aux oracles plus certains des Écritures » (*De catechizandis rudibus* 6,10 ; Bibl. Aug. t. 11, 1949, p. 40-41). Il admet que Dieu peut se servir du rêve pour amener l'homme à lui, de la même façon qu'il se sert des événements de sa vie et de son intelligence ; mais la foi et l'étude des Écritures sont des voies plus sûres pour la connaissance de Dieu.

3. **Chez les Grecs :** *Évagre et Synésius de Cyrène.* – 1° *Évagre le Pontique.* – Il est d'expérience courante que certains rêves influent sur l'humeur diurne ; aussi, le moine s'engageant dans la lutte contre les pensées, qui, pour mener à bien ce combat, cherche à dévoiler les mouvements de son cœur à l'abba qui le dirige, est-il souvent conduit à lui parler de ses rêves. Son expérience de la direction spirituelle a amené Évagre à d'intéressantes considérations sur le rêve.

Le songe a, selon lui, une fonction révélatrice : il est le miroir de l'état présent de l'âme ; le rêve, souvent, révélera au rêveur tel péché, tel mouvement d'orgueil, dont il n'a pas conscience à l'état de veille. Aussi est-ce plus encore la réaction du dormeur devant les images de ses rêves que les fantasmes nocturnes eux-mêmes qui sont révélateurs (F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle...*, p. 494-97 ; 512-16). Quand l'âme commence à demeurer calme devant les songes, c'est que le rêveur n'est pas loin de l'*apatheia* qui est l'apanage des saints. Évagre croit que la lutte contre les passions (au moyen notamment des pratiques ascétiques traditionnelles) est en mesure de transformer peu à peu le contenu des rêves ; il remarque notamment que la pollution nocturne non accompagnée d'images oniriques est un signe de la bonne santé de l'âme et un indice de progrès spirituel (*ibid.*, p. 504 ; 493).

Le rêve a également une fonction dynamique, et peut apporter au moine acédie ou vitalité spirituelle. C'est pourquoi, bien qu'Évagre n'ignore pas qu'il existe des rêves anodins, il est convaincu que la plupart des rêves relèvent des anges ou des démons. Les songes inspirés par les anges inclinent l'homme au bien (il faut toutefois discerner en chaque cas si les actions vertueuses auxquelles le rêveur se sent parfois poussé par de tels rêves ne sont pas plutôt suggérées par l'orgueil, et donc par le démon). En fait, Évagre parle surtout des rêves d'origine démoniaque, qu'il classe en huit catégories correspondant aux huit péchés capitaux qu'il reconnaît (*ibid.*, p. 498, 485-88).

Pour lui, c'est en effet par l'intermédiaire des passions mettant en branle la mémoire que les démons produisent ainsi des rêves ; par eux, ils troublent en l'homme le concupiscible et l'irascible, afin d'affaiblir la résistance de l'âme. Ils sont puissants si le moine auquel ils s'attaquent a éteint en lui le feu des passions ; mais ils réveillent ces passions quand elles ne sont qu'endormies, ce qui est le cas le plus fréquent (*ibid.*, p. 500-03). Le critère utilisé pour savoir si un songe vient d'un ange ou d'un démon est toujours l'effet produit sur le rêveur : un songe d'origine angélique apporte la paix, tandis qu'un songe démoniaque jette le trouble dans l'âme (p. 476-77).

Évagre traite donc du rêve en spirituel et en moraliste. Le rêve banal ne l'intéresse pas, et c'est probablement la raison pour laquelle il laisse l'impression que l'esprit humain n'a guère d'activité spécifique et se réduit à être le champ clos de l'affrontement entre les anges et les démons. Il a toutefois le mérite d'insister sur le fait que les passions sont un des facteurs de formation des rêves et que notre activité onirique dévoile nos pensées cachées.

2° Avec *Synésius de Cyrène,* on quitte la sagesse empirique des moines pour revenir aux réflexions théoriques sur le rôle de l'imagination. Son traité *Sur les songes,* écrit vers 403-404, est profondément marqué par le Néoplatonisme, celui de Porphyre notamment (Lacombrade, *Synésios...,* p. 166). Le rêve est défini comme le produit de la *phantasia,* ou faculté représentative de l'âme, « intermédiaire entre le corporel et l'incorporel », qui possède des sens supérieurs aux sens physiques (dont elle est toutefois la souveraine), et qui est exaltée pendant le sommeil (*op. cit.,* p. 151 ; 153-55). Elle est aussi le char de l'âme et l'accompagne dans sa remontée vers la sphère divine ; c'est pour ainsi dire la conscience individuelle, constituée d'un conglomérat des images propres à une âme donnée, et c'est cet esquif de l'âme qui, devenu *eidôlon,* est appelé à expier les fautes de l'homme dans l'autre vie (*op. cit.,* p. 155-57 ; 161).

Synésius donc souligne combien les rêves sont personnels ; la vie onirique, loin d'être négligeable, doit être connue de l'individu qui prétend à la connaissance de soi. Il faut à la fois enregistrer les actions de ses journées et consigner les visions de ses nuits pour écrire son autobiographie complète. Cela entraîne pour cet auteur l'impossibilité d'une science de l'interprétation des rêves (il raille les auteurs de clés des songes), auxquels il dénie du reste tout symbolisme latent.

Nos rêves doivent en effet aller toujours vers plus de limpidité. Notre érudit croit en effet qu'à ceux qui purifient leur âme par la tempérance et la continence, les songes offrent des visions limpides de l'avenir ; l'oniromancie est pour lui la seule divination ouverte à tous, la seule qui ne soit pas ridicule (*op. cit.,* p. 153 ; 157-59).

On le voit, il n'y a pas grand-chose de chrétien dans ce traité, et il n'est d'ailleurs pas certain que celui qui, quelques années après, serait appelé à être évêque de Cyrène, fût dès alors converti au christianisme.

Voir la bibliographie donnée dans M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de S. Augustin,* Paris, 1973, p. 253-59 ; on pourra la compléter par les indications figurant dans les notes de J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe s.),* dans *I Sogni nel Medioevo,* Rome, 1985 (cf. *infra*) ; art. repris dans *L'imaginaire médiéval,* Paris, 1985, p. 265-316. Nous signalons ici les études plus importantes.

H. Kenner, art. *Oneiros,* dans *Pauly-Wissowa,* t. 18/1, 1933, col. 448-59. – A. Oepke, art. *onar.,* dans *Kittel,* TWNT, t. 5, 1954, p. 220-38. – A. Wikenhauser, *Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht,* dans *Pisciculi* (Mélanges F.J. Dölger), Münster, 1939, p. 320-33.

F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle chez Évagre le Pontique,* VSS, t. 14, 1961, p. 470-516. – W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlage,* Tübingen, 1926. – Chr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* Paris, 1951. – N. Aujoulat, *Les avatars de la phantasia dans le Traité des Songes de S. de C.,* dans *Koinonia,* t. 7, 1983, p. 157-77. – P. Antin, *Autour du songe de S. Jérôme,* dans *Revue des Études Latines,* t. 41, 1963, p. 350-77 (repris dans *Recueil sur S. Jérôme,* Bruxelles, 1968, p. 71-100).

E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt,* Leyde, 1969. – J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive,* Paris, 1985. – C. Mertens, *Les premiers martyrs et leurs rêves,* RHE, t. 81, 1986, p. 5-46. – *Sogni, Visioni, Profezie nell' Antico Cristianesimo* (Atti del XVII Incontro di Studiosi dell' Antichità cristiana), dans *Augustinianum,* t. 29, 1989/4.

Sur les songes au Moyen Âge : P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter,* Stuttgart, 1981, p. 39-45. – *I Sogni nel Medioevo,* Seminario internazionale, Rome, 2-4 ott. 1983, éd. T. Gregory, Rome, 1985 (recension dans *Studi medievali,* t. 26, 1985, p. 799-808). – Voir aussi l'essai de A. Gentili, *I Sogni. Messaggeri dell'anima, portavoce di Dio?,* dans *Rivista di vita spirituale,* à paraître.

Martine DULAEY.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM (SAINT), moine, patriarche de Jérusalem, † 639. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** – Sophrone est né à Damas vers l'an 550, vraisemblablement de famille « melkite ». Toute sa vie durant il sera un patient défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne. Il fait ses études à Damas même, où il a dû acquérir le titre de « sophiste » (lettré, professeur de rhétorique). Il est probable qu'il ait été familier avec les deux cultures, syriaque et grecque. Nous trouvons ensuite Sophrone en compagnie du moine Jean Moschus, son compatriote, de qui il restera inséparable pendant quarante ans, jusqu'à la mort de ce dernier en 619 (DS, t. 8, col. 632-40), d'abord laïc, plus tard moine lui aussi. Le *Pré spirituel* de Jean Moschus, que Sophrone éditera après la mort de celui-ci, est riche en témoignages de l'amitié profonde qui les unissait.

« Jean sera pour Sophrone le maître (*didascalos*), le Père spirituel (*Pater pneumatikos*), son frère et son compagnon (*hetairos*) ; il sera son serviteur puisqu'il appelle Sophrone son seigneur ; mais Sophrone est aussi appelé son ' saint et fidèle enfant ', son ' cher frère dans le Christ '. Sophrone se dénomme lui-même disciple et enfant (*mathètès, pais*) de Jean. Autant de titres qui suggèrent la mystérieuse ' réciprocité ' des noms de paternité et de filiation en ce régime de vie pneumatique qui est la marque excellente de la création nouvelle » (Schönborn, *Sophrone...,* p. 57).

Pendant de longues années, les deux amis passeront par les monastères de Palestine, du Sinaï, de l'Égypte et finalement de Rome, tantôt pour y demeurer un certain temps et même des années durant, tantôt en pèlerins qui ne s'arrêtent que pour recueillir l'expérience des saints hommes et pour la transmettre à la postérité.

Pendant un premier séjour en Égypte (environ 578-584), Sophrone semble avoir continué sa formation de « sophiste ». Il fréquente Étienne d'Alexandrie, le commentateur d'Aristote, et d'autres savants alexandrins. Sophrone « renonce au monde » et devient moine de Saint-Théodose en Palestine, monastère auquel appartient déjà Jean Moschus. Bientôt ils repartent ensemble pour s'installer pour 10 ans dans un monastère du Sinaï, puis retournent en Palestine pour repartir bientôt vers l'Asie mineure, allant de monastère en monastère, pour revenir pour un deuxième séjour, plus long, en Égypte. On les y verra pleinement engagés pour la cause de l'orthodoxie chalcédonienne aux côtés du patriarche melkite de l'époque, saint Jean l'Aumônier (610-620) dont Sophrone rédigera une biographie (perdue) (DS, t. 8, col. 267-69 ; signalons la version longue de la vie de Jean l'Aumônier par Léonce de Néapolis, publiée et commentée par A.-J. Festugière, Paris, 1974, et qui contient des données nouvelles sur Sophrone que l'on ne trouve pas dans la version publiée par H. Gelzer en 1893). C'est pendant cette période que Sophrone a été guéri miraculeusement d'une grave maladie oculaire. Son grand recueil des *Miracles des Saints Cyr et Jean* en sera le fruit, signe de gratitude envers les saints guérisseurs.

Après la terrible invasion perse de la Terre Sainte en 614, Sophrone, avec Jean Moschus, quitte Alexandrie pour s'établir à Rome, probablement dans le monastère grec de Saint Sabas.

Jean Moschus étant mort en 619, Sophrone retourne avec la dépouille de son ami, dans son monastère de Saint-Théodose, en Palestine. Il y restera jusqu'en 629 environ. Est-ce pendant cette période (ou déjà plus tôt) qu'il se lie d'amitié avec un autre moine, de trente ans son cadet, saint Maxime le Confesseur (DS, t. 10, col. 836) ? Les dix dernières années de sa vie seront marquées par cette amitié, par le combat qu'ils vont mener ensemble contre la nouvelle politique religieuse de l'empereur et de ses patriarches, contre le monoénergisme et le monothélisme.

Vers 628 Sophrone semble avoir de nouveau quitté la Palestine, pour l'Afrique du Nord cette fois. C'est là que Maxime le rejoint. Ils seront dans le même monastère, et il semble bien que Sophrone en ait été l'higoumène, puisque Maxime l'appelle : « Mon seigneur béni, mon père et maître, le seigneur abbé Sophrone » (PG 91, 533a). C'est de là que les deux vont engager leur lutte contre la nouvelle hérésie impériale. En 633 Sophrone est à Alexandrie, puis à Constantinople pour supplier les patriarches d'abandonner leur plan politico-religieux ; sans succès. Sophrone commence à gêner les plans de l'empereur.

Or, c'est en revenant en Palestine que Sophrone, déjà plus qu'octogénaire, est élu patriarche de Jérusalem, « à cause de l'intégrité de sa foi » (PG 111, 1096a). Dans sa lettre de communion, sa *Synodique*, il lance un vibrant appel à l'orthodoxie chalcédonienne que la politique impériale est en train de trahir. Mais le patriarche Serge de Constantinople, la cheville ouvrière du monoénergisme, puis du monothélisme, refuse de la recevoir, scellant ainsi la rupture de communion entre les deux Églises. Par contre, le pape Honorius l'accepte, et ce sera à Rome que trouveront refuge tous ceux qui n'acceptent pas l'hérésie impériale.

Des bouleversements tragiques attendent la Palestine. De la péninsule arabique, tel un torrent subit dans le désert, les « sarrasins » se déversent sur tout le Proche Orient, sous le signe victorieux de la nouvelle religion. En quelques années, la domination séculaire des « romains » est balayée de Syrie, de Palestine, d'Égypte. En 637, c'est la ville natale de Sophrone qui tombe aux mains des musulmans. Début 638, ils sont devant Jérusalem, et c'est au vieux patriarche de rendre la ville au calife Omar. Sophrone meurt, presque nonagenaire, le 11 mars 639 (pour la justification de cette date, cf. Schönborn, *Sophrone...*, p. 97). L'Église byzantine fête la mémoire du saint patriarche le 11 mars.

L'identité entre Sophrone le Sophiste, ami de Jean Moschus, et Sophrone le Patriarche a été mise en doute par certains. Les témoignages externes aussi bien que les critères internes convergent suffisamment pour exclure dorénavant ces doutes (cf. Schönborn, *Sophrone*, p. 239-42).

2. **Œuvres.** – Sophrone a laissé un héritage littéraire assez composite dont les contours sont loin d'être clairement délimités, mais dont l'unité doctrinale n'est pas moins manifeste : textes hagiographiques, sermons, lettres dogmatiques, poèmes, textes liturgiques, dont certains sont encore en usage dans la liturgie byzantine.

La *Lettre synodale* ou *Synodique* (634) est le texte dogmatique le plus connu de Sophrone. Lue au VI^e^ concile œcuménique (681), elle est le premier grand témoin de la résistance orthodoxe à l'hérésie monoénergiste. Sophrone y suit l'ordre du Credo en exposant la foi trinitaire, le dogme de l'incarnation et, comme conséquence des deux natures du Christ, leur opération propre et leur coopération dans l'unique hypostase du Verbe. De la *Lettre à Arcadius de Chypre* (entre 634 et 636) ne nous est parvenu qu'un fragment, en traduction syriaque. Elle traite du problème du *Trisagion* que certains chantent avec l'ajout « qui a été crucifié pour nous ». Pour Sophrone, c'est une expression monophysite qui attribue la souffrance de la croix à la divinité. Il veut maintenir une compréhension trinitaire du *Trisagion*.

Sophrone est rhéteur de formation. Comme évêque, il est prédicateur de profession. Bon nombre de ses *sermons* subsistent. Leurs lieux sont les fêtes liturgiques, leur style est à la fois dogmatique et rhétorique, avec cette particularité que Sophrone s'évertue à parler et à écrire en une prose rythmée en laquelle chaque phrase doit se terminer sur un double dactyle. Sophrone est même le principal représentant de cet artifice oratoire auquel il se tient avec une rigueur parfois lassante. D'après W. Meyer (*Der accentuierte Schlussatz in der griechischen Prosa*, Göttingen, 1891, p. 4), cette prose poétique serait reprise de la tradition chrétienne syriaque.

Le *Sermon sur l'Annonciation* est le plus long, imprégné d'esprit liturgique, avec ce goût pour la « dramatisation » des récits bibliques que l'on trouve dans la liturgie syro-palestinienne : longs dialogues entre l'ange Gabriel et la Vierge Marie, entrecoupés des élévations du prédicateur. Autres sermons : *Sur l'Exaltation de la Sainte Croix*, *Sur l'Hypapante* (2 février), *Sur les Apôtres Pierre et Paul*, *Sur Jean-Baptiste*. Les sermons *Sur la Nativité* et *Sur la Théophanie* contiennent des témoignages poignants sur l'avancée effrayante des musulmans.

Parmi les *œuvres hagiographiques* nous avons déjà mentionné une *Vie de saint Jean l'Aumônier* (perdue), écrite avec Jean Moschus. L'imposant recueil de *Soixante-dix miracles des saints Cyr et Jean* (BHG 477-479), rédigé vers 610, est une mine d'informations sur la pratique de l'« incubation » chrétienne à cette époque, une fresque colorée de la religion populaire pratiquée dans un grand sanctuaire. Un *Panégyrique des saints Cyr et Jean* (BHG 475-476) complète cette œuvre. Par contre, la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* n'est pas de Sophrone, même si elle vient d'un milieu qui n'est pas trop éloigné de lui.

L'*œuvre poétique* de Sophrone comporte 22 *hymnes anacréontiques*. On a cru pouvoir y discerner l'influence de modèles syriaques. Ces hymnes fournissent d'importants renseignements sur les lieux saints au temps de l'invasion perse. Parmi les *compositions liturgiques* attribuées à Sophrone, ont des chances d'être authentiques les *tropaires des grandes heures de Noël* et de *la Théophanie*, ainsi que les *tropaires des heures du Vendredi Saint*, qui pourraient être la source des Impropères de la liturgie romaine. Le texte liturgique le plus célèbre de Sophrone est la grande prière pour *la bénédiction des eaux* le jour de la Théophanie.

Les autres œuvres qui figurent sous le nom de Sophrone sont d'authenticité contestée ou inauthentiques (cf. Schönborn, *Sophrone*, p. 109-17 ; CPG 7656-7681).

3. **Spiritualité.** – 1° Le lieu spirituel : moine de Saint-Théodose, patriarche de Jérusalem, Sophrone est l'homme des lieux saints. Ses sermons sont marqués par les lieux où il les prononce : Jérusalem, Bethléem ; ses hymnes chantent les lieux saints, et son amour pour cette terre que le Verbe de Vie a foulée de ses pieds sera d'autant plus grand qu'il en verra la désolation, d'abord par les ravages des Perses, ensuite par la conquête musulmane. La sagesse de Dieu qui s'est révélée dans la pauvreté de ces lieux lui est plus précieuse que celle d'Athènes avec ses écoles de philosophie :

« Ici, c'est *Nazareth* qui est prêchée, où la Bonne Nouvelle de Dieu a été annoncée. Ici, c'est *Bethléem* qui est proclamée, où Dieu est né selon la chair. (Ici, c'est *Jérusalem* qui est célébrée), où Dieu a habité en œuvrant des miracles. Ici, c'est le *Golgotha* qui est désigné, où Dieu a subi la Croix. Ici, c'est l'*Anastasis* qui est chantée, où Dieu est ressuscité du tombeau. Ici, c'est la *Sion* qui est prophétisée, et ' le cœur de l'Aquilon ' (*Ps.* 47,3), où le Christ, ressuscité d'entre les morts, est apparu. Ici, c'est *le Mont des Oliviers* qui est glorifié, d'où Dieu est monté au ciel en tant qu'homme » (*Hypapante*, PG 87/3, 3289a ; éd. Usener, p. 9).

Spiritualité marquée par les mystères de la vie du Christ, célébrés sur les lieux où, une fois pour toutes, ils ont été accomplis. Fidèle à la tradition d'un saint Éphrem et des grands mélodes de sa patrie syrienne, Sophrone aime méditer sans se lasser le mystère de la divino-humanité du Verbe fait chair. Toute la vie chrétienne sera participation à ce mystère.

2° ' Theologia ' et ' oikonomia '. – Sophrone est un défenseur infatigable du concile de Chalcédoine. Ses sermons sont riches en développements doctrinaux, et le souci de rappeler « la voie royale » de l'orthodoxie se fait sentir constamment. Tout en méditant les mystères de la vie de Jésus, il ne cesse de rappeler que Jésus est *Un de la très sainte Trinité*, selon la formule consacrée par le 5e concile œcuménique (553). Sans les confondre ni les séparer il faut toujours annoncer ensemble la *theologia*, c'est-à-dire ce qui concerne la sainte Trinité, avec l'*oikonomia*, « puisque c'est Un de la Trinité, le Verbe, qui a pris sur lui l'économie en faveur des hommes et qui a sauvé toute la pâte (*phyrama*) humaine » (*Annonciation*, PG 87/3, 3221bc). L'Incarnation concerne à la fois la *theologia* et l'*oikonomia*. Parler des lieux saints, ce sera toujours parler de « ce que Dieu a fait dans la chair ». Ainsi, Sophrone pourra dire que « Dieu a assumé une naissance charnelle », que « Dieu a été allaité par le sein d'une femme », que « Dieu est mort pour les hommes » (*ibid.*, 3269c). Il refuse cependant d'attribuer à Dieu souffrances, passion et mort. A plusieurs reprises (*Annonciation* 3224ab ; *Lettre à Arcadius de Chypre*), Sophrone récuse ce qu'il appelle l'hérésie de la *theopatheia* qui confond justement le plan de la vie trinitaire de Dieu avec celui de l'économie et attribue à la vie divine ce qui relève de l'économie du salut.

Dans sa *Synodique*, le patriarche confesse sa foi : « Je crois, vénérables frères, que Dieu le Verbe, le Fils unique du Père, qui est né impassiblement de ce même Dieu et Père avant tous les temps et tous les siècles, pris de pitié et de miséricorde philanthropique devant la chute de l'humanité, est descendu jusqu'à notre misère sans quitter le sein de son Père. Et il a réalisé cela par sa volonté libre et selon le dessein de Dieu son Père et avec le divin agrément de l'Esprit. Car il n'a qu'un dessein avec le Père et l'Esprit, comme il est de même essence et nature infinie » (*Synodique*, 3160c).

Conformément à l'usage liturgique, Sophrone aime faire mémoire de ce dessein unique du Dieu trois fois Saint : dessein de création et de rédemption, dessein de divinisation. Créateur de tout, Dieu l'est aussi de l'homme. Que l'homme soit créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », Sophrone en voit le signe surtout dans la *liberté* de l'homme. La chute de l'homme est vue comme désir « de se saisir de l'identité avec Dieu... Maintenant celui qui s'était enhardi jusqu'à saisir comme butin l'honneur de Dieu, se trouve dominé par la mort, corrompu par la corruption et, provenant de la terre, il se dissout de nouveau dans la terre » (*Annonciation*, 3229c). « Cette peine fut infligée à notre nature en raison de notre désobéissance. Et par là ne se montra pas seulement la misère de la vie humaine, mais la négation même de Dieu (*to atheon*) se trouva mélangée à elle. Car nous avions quitté le Créateur, le Seigneur, pour adorer des créatures qui sont esclaves comme nous » (*Jean-Baptiste*, 3328a). Par la chute, Adam est devenu *antitheos* (*Cyr et Jean*, 3397d). Le péché a imprimé en l'homme « une inclination vers les passions » (*ibid.*, 3396d). D'où l'importance de la lutte contre les passions. Comme Maxime, Sophrone distingue cependant clairement les « passions involontaires » qui ne tombent sous aucun blâme, et les « passions volontaires et non nécessaires » qui sont coupables et dont seul le Christ peut vraiment nous libérer (cf. *Miracles* 16, 3472bc).

3° Le Mystère de l'Incarnation. – Toute la prédication de Sophrone tourne autour du Mystère de l'Incarnation. Les lieux saints l'y invitent particulièrement. Sophrone voit le mystère de Noël en lien étroit avec tous les mystères de la vie du Christ. Ainsi, nous lisons dans le *Sermon sur Jean-Baptiste* un dialogue entre l'ange et Zacharie :

« J'ai à te dire de grands mystères (Zacharie). Il ne convient pas que tu sois saisi de tremblement et de crainte en les entendant, mais que tu te réjouisses avec moi. Car ils apportent l'allégresse et la joie : La rédemption de l'homme est là ! La fin de la Loi est venue ! Le temps de la Grâce a surgi ! » (col. 3332a).

C'est surtout dans le long *Sermon sur l'Annonciation* que Sophrone développe, en de véritables hymnes, l'importance de l'Incarnation salutaire du Verbe. A ceux qui doutent de la conception virginale il oppose le mystère bien plus étonnant de l'Incarnation elle-même. C'est l'ange Gabriel qui converse avec Marie :

« Si tu cherches à savoir si jamais une vierge a enfanté, moi aussi je te demanderais et je t'interrogerais : Quand Dieu s'est-il jamais fait homme ? Quand Dieu s'est-il jamais fait chair ? Quand Dieu est-il jamais devenu homme ? Quand Dieu fut-il jamais conçu sans semence ? Quand Dieu fut-il jamais porté dans le sein d'une femme ? Quand Dieu a-t-il jamais pris sur lui de naître charnellement d'une femme ? Quand Dieu fut-il jamais allaité par le sein d'une femme ? Quand Dieu émit-il jamais des vagissements ? Quand Dieu a-t-il jamais pris sur lui de croître en âge ? Quand Dieu a-t-il jamais pris sa demeure parmi vous, les hommes ? Quand Dieu fut-il jamais mort pour les hommes ? Quand Dieu a-t-il jamais subi d'être cloué sur une croix ? Quand Dieu fut-il jamais transpercé d'une lance ? Quand Dieu subit-il jamais une sépulture de trois jours ? Quand a-t-on vu Dieu souffrir

tout cela pour libérer l'homme de toutes les passions, pour briser les assauts de la mort et de la corruption et pour ressusciter incorruptible et immortel l'homme, sa propre image ? » (3269b-3272a).

Nulle opposition entre Incarnation et Pâque, entre le Mystère de Noël et le Mystère pascal : c'est un seul et unique mouvement rédempteur. Chaque mystère de la vie du Christ est en ce sens rédempteur. Ainsi, Sophrone célèbre le mystère de la présentation au temple comme celui de l'hypapante, de la rencontre entre « le Béthléemite céleste qui s'avance » et nous qui venons à sa rencontre : « Qui sera le premier à voir Dieu de ses yeux ? Qui accueillera le premier Dieu ? Qui portera Dieu le premier sur ses bras ? » (*Hypapante*, p. 10b). Rencontre avec la Lumière, symbolisée par les luminaires que portent les fidèles en cette fête : « Allons tous ensemble au-devant, illuminés de lumière, et recevons la lumière éclatante et éternelle avec Siméon, le vieillard, dansons avec lui dans l'Esprit, chantons l'action de grâces au Père de la Lumière, au géniteur qui nous a envoyé la Lumière véritable » (*Hypapante*, p. 11b). Ce thème de la rencontre entre Dieu et l'homme est comme le « leitmotiv » de tous les sermons de Sophrone. Il n'est pas fortuit que Sophrone insiste tant sur la « synergie » entre l'énergie divine et l'énergie humaine dans le Christ (dans sa *Synodique*, 3169d). Les lieux saints l'invitent sans cesse à méditer ce « concours », cette rencontre entre Dieu et l'homme.

L'*Homélie sur la Théophanie*, prononcée sous le signe dramatique de l'avancée des Musulmans (p. 167 svv), fournit une nouvelle occasion pour développer le paradoxe de cet *occursus*. Parlant de la venue du Christ vers le Jourdain, Sophrone dit : « Pour cela la lumière va vers la lampe, faisant sienne mon illumination, afin de rendre la lampe plus lumineuse qu'elle n'avait été ; et le Verbe vient vers la Voix, voulant me rendre raisonnable (*logôsai*) et sage (*sophôsai*), moi qui m'étais moi-même rendu déraisonné (*alogothenta*) par les désirs charnels et les passions ; et le Seigneur descend auprès de l'esclave, relâchant libre l'esclave que je suis ; et le roi s'incline vers le soldat, me promouvant dans son royaume qui est céleste puisqu'il est lui-même le roi céleste » (p. 153).

Le baptême de Jésus dans le Jourdain, cette « immersion du feu dans l'eau » (p. 158), sera la purification et la sanctification de l'eau du Jourdain (cf. p. 159). Ensemble avec la descente du Saint Esprit il constitue le Mystère du baptême : « Ainsi il purifie la nature de l'eau en la brûlant et en la purifiant par le feu divin qui, mystiquement, purifie tout, et en lui insufflant l'Esprit qui, spirituellement, sanctifie tout » (p. 160). Ce thème de la sanctification du Jourdain revient dans la grande prière pour la bénédiction des eaux le jour de la Théophanie (cf. PG 87/3, 4001c-04d).

Or, cette venue de Dieu se heurte à la résistance du péché. A l'occasion de la fuite en Égypte, Sophrone s'écrie : « La stupeur transperce mon cœur, car Dieu est en fuite devant la haine des terrestres » (*Anacréontique* III, 3748d). Cette kénose bouleversante qui va jusqu'aux extrémités de la *Synkatabasis* de l'Incarnation, Sophrone va la méditer surtout dans les célèbres *Tropaires des heures du Vendredi Saint* :

« O mon peuple, que t'ai-je fait, ou en quoi t'ai-je contristé ? J'ai rendu la lumière aux aveugles, j'ai purifié les lépreux, j'ai relevé l'homme qui gisait sur son grabat.

O mon peuple, en quoi t'ai-je attristé, et que m'as-tu accordé en retour ? Pour la manne, tu m'as donné du fiel, pour l'eau du vinaigre ; pour mon amour, tu m'as cloué à la croix » (*Triodion*, Rome, 1879, p. 680).

Dans les textes qui nous restent de Sophrone, il n'est que rarement question des sacrements de l'Église et de ses structures. Tout semble se concentrer sur le mystère du Christ. C'est la foi inaltérée au Christ, vrai Dieu et vrai homme que Sophrone propose, médite, défend dans ses œuvres. Par les circonstances de sa vie il a été amené à une confession de plus en plus exposée de cette foi. Si elle n'est pas allée jusqu'au martyre, elle s'en approche par les souffrances qu'elle a causées au vieux moine et patriarche. Deux scènes, au seuil et à la fin de son patriarcat, illustrent bien le sens de cette vie toute donnée aux lieux saints de la vie de Jésus.

En 645, dans sa célèbre dispute avec Pyrrhus, Maxime le Confesseur rappelle les événements qui ont donné naissance à l'hérésie du monothélisme. Il évoque alors le souvenir de Sophrone, son maître et ami qui, voyant la propagande active du monoénergisme par le patriarche Serge de Constantinople, va auprès de lui et lui rappelle, « avec l'humilité qui sied à son habit (de moine) » le caractère hérétique de ses formules, « en se jetant à ses pieds et en invoquant, au lieu de toute autre supplication, *les vivifiantes souffrances du Christ-Dieu* » (PG 91, 333b).

En 649, un autre disciple de Sophrone, l'évêque Étienne de Dora, devant le synode du Latran, évoque un souvenir tout semblable, dramatique, et qui laisse entrevoir toute la personnalité spirituelle de Sophrone. C'est le temps où le patriarche voit la foi menacée à la fois du dehors (les musulmans) et du dedans (agitation des monothélites) :

« Plein de zèle divin et de confiance, Sophrone me conduisit au saint Calvaire où notre Seigneur Jésus, Dieu par nature au-dessus de nous, a daigné être délibérément crucifié pour nous. Et en ce lieu, il me lia de liens indissolubles en me disant : ' Tu rendras compte à celui qui, étant Dieu, a été délibérément crucifié pour nous en ce lieu, lorsqu'il jugera les vivants et les morts dans la gloire de son redoutable avènement, si tu as négligé ou méprisé sa foi qui est en péril. Moi-même, comme tu le sais, je suis empêché de faire ce voyage par l'incursion des Sarrasins survenue à cause de nos péchés. Tu iras promptement d'une extrémité de la terre à une autre, jusqu'à ce que tu parviennes au siège apostolique, là où sont les fondements des doctrines orthodoxes. Et tu instruiras les saints hommes qui y sont, non pas une fois, non pas deux fois, mais beaucoup de fois, selon la vérité exacte de tout ce qui se passe ici. Tu ne te reposeras pas, mais tu leur demanderas, tu les supplieras avec instance, jusqu'à ce que, par leur sagesse apostolique donnée par Dieu, ils jugent victorieusement et détruisent entièrement, selon les canons, les enseignements récemment introduits... ' Effrayé par cette conjuration que Sophrone m'avait imposée en ce lieu redoutable et vénérable, ... je suis venu ici (à Rome) sans hésiter » (Mansi, t. 10, 896ad).

1. **Éditions.** – *Lettre synodale* de 634, PG 87/3, 3148-3200 = Mansi, t. 11, 461-510 ; édition critique préparée par R. Riedinger pour les Actes du VI^e^ concile œcuménique dans la coll. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. – *Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*. Version syriaque inédite du texte grec perdu, Introd. et trad. fr. par M. Albert avec la collab. de Chr. Schönborn, PO 39/2, Turnhout, 1978. – Homélies *Sur l'Annonciation, Sur l'Exaltation de la Croix, Sur les ss. Apôtres Pierre et Paul, Sur Jean Baptiste* et *Sur les ss. Cyr et Jean*, PG 87/3 ; – *Sur la Nativité*, dans H. Usener, *Kleine Schriften*, t. 4, Leipzig, 1913, p. 162-77 ; – *Sur l'Hypapante*, dans H. Usener, *Sophronii de Praesentatione Domini sermo*, Progr. Univ. Bonn, Aug. 1889, p. 8-18 ; – *Sur la Théophanie*, dans A. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta Hieroso-*

lymitikès Stachyologias, t. 5, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 151-68.

Les miracles des ss. Cyr et Jean ont fait l'objet d'une édition critique : N. Fernández Marcos, *Los « Thaumata de Sophronio ». Contribución al estudio de la « incubatio » cristiana*, Madrid, 1975. A.-J. Festugière a donné une traduction commentée de quelques miracles (12, 31, 33, 34) dans son livre *Collections grecques de miracles*, Paris, 1971 ; sur le miracle 28, voir U. Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck, 1956, p. 81-86.

Hymnes anacréontiques : éd. critique de M. Gigante, *Sophronii Anacreontica* (Opuscula. Testi per esercitazioni accademiche, 10-12), Rome, 1957. – *Prière pour la bénédiction des eaux* (inc. *Trias hyperousie*) : PG 87/3, 4001c-04d ; texte complet dans le Ménologe grec (t. 3, Rome, 1896, p. 138-41) ; – dans le même volume, p. 98-116, *Tropaires des grandes heures de la Théophanie. Tropaires pour les grandes heures de Noël*, PG 87/3, 4005a-09a. Pour les fragments et les *opera dubia et spuria*, voir Schönborn, *Sophrone...*, p. 105-17.

2. **Études.** – Les études anciennes sont recensées dans Chr. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie historique 20), Paris, 1972 ; *La primauté romaine vue d'Orient pendant la querelle du monoénergisme et du monothélisme (VII^e siècle)*, dans *Istina*, 1975, p. 476-90. – Études depuis 1960 jusqu'en 1980 dans C. Renoux, *Hierosolymitana. Aperçu bibliographique des publications depuis 1960*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 23, 1981, p. 149-75. – E. Mioni, art. *Jean Moschus*, DS, t. 8, col. 632-40. – H. Chadwick, *John Moschus and his friend Sophronius the Sophist*, dans *Journal of Theological Studies*, N.S., t. 25, 1974, p. 41-74. – A.M. Orselli, *Modelli di cultura cittadina tardoantica : l'esempio di Sophronio di Gerusalemme*, dans *Tempo, città e simbolo. Fra tardoantico e alto medioevo*, Ravenne, 1984, p. 7-47. – A.I. Sidorov, « Quelques remarques sur la biographie de Maxime le Confesseur » (en russe), dans *Visantinskii Vremennik*, t. 47, 1986, p. 109-23 (sur le rapport entre Maxime et Sophrone).

Christoph SCHÖNBORN.

SORAZU AIZPURÚA (MARÍA DE LOS ANGELES), franciscaine conceptionniste, 1873-1921. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Spiritualité*.

1. VIE. – Florencia Sorazu naquit à Zumaya (Guipúzcoa) le 22 février 1873, et mourut à Valladolid le 28 août 1921.

Son père Mariano † 1900 et sa mère Antonia † 1920 étaient pauvres, humbles et honnêtes ; ils eurent sept enfants, dont Florencia était la troisième ; elle fut baptisée le lendemain de sa naissance (ce qu'elle considéra comme la plus grande fête de sa vie) ; le second, José, devint franciscain et missionnaire en Terre Sainte. De 1876 à 1879, Florencia étudia chez les Carmélites de la Charité en sa ville natale, puis elle partit avec sa famille à Saint-Sébastien où, en 1881, elle dut interrompre ses études à cause de la maladie. En 1883, toute la famille se transporta à Tolosa ; Florencia y fit sa première communion (1884) ; de 1886 à 1887, elle fut placée comme servante à Saint-Sébastien, puis y travailla dans une fabrique de bérets. Après une période de tiédeur (1888), elle revint en 1889 à une vie chrétienne fervente, encouragée par sa mère ; elle s'adonna au travail et à la piété (deux messes par jour, Rosaire, etc.). En 1890, elle entra dans le tiers ordre séculier franciscain à Tolosa.

Le 26 août 1891, Florencia entra chez les Conceptionnistes de Valladolid, au monastère de la Purísima ; elle changea son nom de baptême pour celui de María de los Angeles, le 29 septembre, jour de sa prise d'habit (ce jour-là il lui est révélé qu'elle serait abbesse de son monastère jusqu'à sa mort). Elle fit profession le 6 octobre 1892 et choisit Marie pour Mère (*Autobiografía*, p. 48-49). La période de 1893 à 1894 fut la plus terrible de sa vie, avec sa nuit mystique qu'elle décrit dans les pages les plus pathétiques et les plus émouvantes de son *Autobiographie* ; se sentant repoussée par Dieu, elle trouve refuge en Marie ; le 25 septembre 1894, elle parvient à l'union avec Dieu, laquelle dura trois mois (*Autobiografía*, p. 102-11). De 1895 à 1898, à cause de l'état délabré de leur monastère, toute la communauté de la Purísima fut abritée au monastère de Jesús María des Conceptionnistes de la même ville (Valladolid). En 1896, María découvre les évangiles qui, avec le Catéchisme et la *Mística ciudad de Dios* de Marie d'Agreda, deviendront ses principales lectures ; elle disait : « Yo leer no leo, no tengo tiempo, pero escucho ... los libros me cansan » (*Autobiografía*, p. 184). En 1898 elle fut postulée comme abbesse, mais n'ayant pas l'âge canonique, l'élection fut annulée (il en fut de même en 1900 et 1903). En 1899 elle est nommée maîtresse des novices ; le 21 février 1904, elle est élue abbesse, charge qu'elle gardera 17 ans, jusqu'à sa mort, ayant été réélue en 1907 (avec dispense), 1910, 1914 et 1918.

En 1905, Marie l'invite à aller vers son Fils Jésus, mais elle résiste (elle confesse que la Vierge l'attire davantage, *Autobiografía*, p. 280). De 1907 à 1911, la sœur Sorazu vit une deuxième purification, purification quasi passive la préparant au mariage spirituel (qu'elle-même n'appelle pas ainsi), et à partir duquel sa vie fut vécue en union avec la Sainte Trinité ; ceci advint les 10-11 juin 1911, et elle le décrit sept années plus tard (*Itinerario*, t. 2, p. 87-89). Entre-temps, le 2 décembre 1908, elle avait fait la connaissance de celui qui deviendra son principal directeur, Mariano de Vega, capucin. En juillet 1910, elle commence à recevoir des révélations privées. Après une douloureuse agonie, elle mourut dans son couvent le 28 août 1921.

Angeles Sorazu était pourvue de nombreux dons naturels (mémoire solide, imagination fertile) et d'une psychologie complexe (cf. *Itinerario*, t. 2, p. 268-70). Elle était intuitive, intelligente, timide et respectueuse, sincère et impartiale, modeste ; joyeuse, expansive, elle peignait, chantait, jouait de l'orgue (elle était entrée au monastère sans dot, parce qu'elle était musicienne). Elle avait une vie intérieure profonde, où abondèrent prodiges, souffrances, douceurs et consolations, visions intellectuelles (rarement imaginaires ou sensibles). Son rayonnement fut tel que l'archevêque de Valladolid lui imposa presque la direction de ses moniales (*Itinerario*, t. 1, p. 78-80). Elle se distingua par son amour de la pauvreté et de l'humilité ; elle ne tira aucune fierté de ses écrits, comme d'autres écrivains, mais plutôt « sufría escribiendo »..., « detestaba sus escritos » (*Autobiografía*, p. 114 ; *Itinerario*, t. 2, p. 253-54) ; elle aimait la pénitence (elle dormait trois heures par nuit), l'Eucharistie et l'obéissance à la volonté de Dieu.

Elle eut 5 directeurs spirituels : après le franciscain Andrés Ocerín-Jáuregui (1904-1905) qui ne laissa pas une grande empreinte sur elle, ce fut le doyen José Hospital Frago (1905-1910), le premier à qui elle fit part de ses expériences mystiques. Le capucin Mariano de Vega de Espinareda la guida de juillet 1910 à 1913 et de 1920 à sa mort ; il est celui qui la comprit le mieux, qu'elle appelait son « vice-Dieu » (*Itinerario*, t. 1, p. 34) ; elle lui fit vœu d'obéissance (*Itinerario*, t. 1, p. 40-44) ; il eut le mérite de lui faire écrire son expérience mystique (6 janvier 1911-17 mai 1913). Séparée

de lui (*La Vida espiritual,* 1956, p. 248-49 ; *Itinerario,* t. 1, p. 275-78), elle s'adressa à un autre franciscain, Narciso Nieto (1916-1917), mais sans bien s'entendre avec lui (*Itinerario,* t. 3, p. 125). Sur le conseil de Mariano de Vega, entre en scène le cinquième directeur, le dominicain Alfonso A. Vega, qui la comprit, mais qui prétendit la mener par des voies thérésiennes (*La Vida espiritual,* 1956, Appendice, p. 343-44) ; ce fut le meilleur après Mariano (*Itinerario,* t. 3, p. 18) ; il eut le mérite de lui faire écrire *La Vida espiritual, La Vida divina del Verbo encarnado* et le *Diario místico* (*Itinerario,* t. 3, p. 131). Le 20 avril 1920, l'archevêque permit le retour du Père Mariano, éloigné injustement et calomnieusement (*Itinerario,* t. 3, p. 82-83,108).

Angeles Sorazu eut quelques contacts avec le fameux dominicain Juan González Arintero († 1928 ; DS, t. 1, col. 855-59), trop intellectuel pour elle (*Itinerario,* t. 3, p. 136-37), et avec le jésuite Nazario Pérez † 1952 qui, ayant reçu quelques-uns de ses manuscrits, refusa de les restituer quand Mariano de Vega les lui demanda (*Itinerario,* t. 3, p. 32-33 ; C.M. Abad, dans *Sal Terrae,* t. 40, 1952, p. 676-90).

Le *Proceso histórico,* commencé à Valladolid, a été approuvé par la Congrégation pour les causes des saints le 24 octobre 1983.

2. Œuvres. – Écrivain par obéissance, la sœur Sorazu a brûlé un bon nombre de ses écrits (cf. *Itinerario,* t. 1, p. 73 ; t. 3, p. 81). Parmi ceux qui nous sont parvenus, les plus importants sont :

1) *La Vida espiritual coronada por la triple manifestación de Jesucristo,* Valladolid, 1924 (éd. par N. Pérez) ; Madrid, 1954, 1956, que nous citons (éd. par Melchor de Pobladura avec un appendice sur la direction spirituelle, p. 331-58). Le titre original était *Acción de Dios en las almas.* La problématique doctrinale y tient moins de place que les expériences spirituelles ; l'ouvrage est, par bien des aspects, une autobiographie spirituelle.

2) *Vida de la R.M. A. Sorazu... Primera parte o autobiografía* en 4 livres, éd. par N. Pérez, Valladolid, 1929 (adaptation franç. par J.-M. de Buck, Paris, 1937) ; le 5e livre est édité par L. Villasante (dans *Scriptorium Victoriense,* t. 31, 1983, p. 90-126 ; t. 32, 1984, p. 121-81). La 2e partie (inédite, à l'*Archivo* des Conceptionnistes de Valladolid, *carpeta* xiv, 216 f.) est de N. Pérez et y intègre ses lettres à la sœur. Une recension plus étendue de toute l'œuvre a brûlé.

3) La plupart des lettres adressées par la sœur au capucin Mariano de Vega est éd. par Melchor de Pobladura : *Itinerario místico de la M. A. Sorazu* (3 vol., Madrid, 1942, 1952, 1958).

Le tome 1 (52 lettres du 7 juillet 1910 à juin 1911) relate des événements de sa vie spirituelle qui ne sont pas indiquées dans l'*Autobiografía* (faiblesses, répugnances, tristesses et joies, craintes et scrupules, critiques de ses précédents directeurs, etc.) ; – le tome 2 (juin 1911-octobre 1913 ; lettres 53-158) est important, car il traite d'une période de la vie dont ne parle pas l'*Autobiografía,* pas plus que le *Diario místico,* qui fut en grande partie brûlé en 1918 ; – le tome 3 (lettres 159-217, du 25 avril 1920 au 19 juin 1921).

Les autres ouvrages édités sont de moindre ampleur : *La ovejita de María Inmaculada,* écrit sur ordre de A. Vega en 1918 (Vitoria, 1924, 98 p.). – *Acto de consagración a María Inmaculada* (Valladolid, 1924, 8 p.). – *Cinco episodios del Cantar de los Cantares* (Vergara, 1925, 18 p.). – *Exposición de varios pasajes de la Sagrada Escritura* (Salamanque, 1926, 138 p.) : surtout *Is.* 6, *Jean* 1, *Apoc.* 1-4, *Ps.* 92, etc. – *Opúsculos Marianos* (éd. N. Pérez, Valladolid, 1928, 274 p.) : compilation de petits traités. – Une lettre à une religieuse tentée contre l'obéissance, de 1919 (éd. dans *La Vida sobrenatural,* t. 16, 1928, p. 67-69). – Sur son *Diario místico,* voir *Revista de espiritualidad,* t. 12, 1953, p. 52-91.

Écrits perdus : *Vida de San Juan Evangelista* (écrit sur ordre de A. Vega et brûlé par la sœur) ; – *Vida eterna* (ou *divina*) *del Verbo encarnado* ou *Historia divina del Verbo...* (sauf quelques fragments, la sœur brûla cette œuvre de caractère très mystique).

Pour plus de détails sur les textes encore inédits, voir L. Villasante, *M. A. Sorazu,* t. 1, *Estudio místico,* Oñate-Bilbao, 1950, p. 1-18.

3. Spiritualité. – La sœur Sorazu est une éminente mystique. Ses expériences spirituelles ont été comparées à celles de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, même si on remarque quelques différences dans leur progression. Ses formulations doctrinales sont claires et précises, chose d'autant plus remarquable qu'elle était peu instruite en comparaison de ces deux saints. L'élégance de son style et surtout la fermeté de sa doctrine sont à la hauteur de son expérience mystique et font d'elle un des plus grands témoins spirituels de notre siècle.

Naturellement, la sœur Sorazu était peu portée vers l'extraordinaire ; elle avait peu d'attrait pour les aventures mystiques, et même sa sainteté personnelle était pour elle chose secondaire. Elle préférait les vertus solides aux grâces mystiques, craignait l'orgueil spirituel. Chaque grâce reçue amenait pour elle un réel tourment. En somme, l'humilité d'une vie fidèle à l'amour de Dieu lui importait davantage.

Bien que, comme pour tout mystique authentique, il lui fût difficile d'exprimer en langage humain les réalités divines qu'il lui était donné d'entrevoir, elle accepta de mettre par écrit ses expériences pour le bien d'autrui. Pour elle cependant, la nourriture normale et fondamentale du chrétien était la révélation et la théologie, non la mystique.

Parmi les lectures qui l'ont influencé, outre la *Mística Ciudad de Dios* de Marie d'Agreda (DS, t. 10, col. 508-13), on peut citer l'*Imitation de Jésus-Christ,* le franciscain Antonio Arbiol (DS, t. 1, col. 834-36), le bienheureux Enrique Ossó y Cervelló († 1896 ; DS, t. 11, col. 1033-35), les écrits marials du jésuite N. Pérez. La doctrine de Grignion de Montfort ne l'influença que tardivement. Mais sa vie spirituelle se nourrit avant tout du Pater, des articles de la foi, de l'Évangile et de saint François d'Assise.

L'axe majeur de la spiritualité de la sœur Sorazu est de chercher la plus grande gloire de Dieu, de son Verbe incarné et de Marie Immaculée. Dans son itinéraire, celle-ci est la première, parce que plus proche de nous ; premier degré de notre montée, c'est par elle que nous allons à Jésus, le chemin menant au Père. Sa vision est trinitaire, christique et mariale.

L. Villasante a étudié, dès 1950, son itinéraire spirituel (cf. bibliographie). Voici les étapes qu'il discerne et la manière dont il les caractérise.

Après la première conversion de 1889 qui suit la courte période de dissipation ou plutôt de tiédeur, la première étape est une traversée du désert (1890-1893), sans dévotion sensible, où s'effectuent son entrée dans la vie religieuse, son noviciat et sa profession religieuse ; elle se consacre alors à Marie. Suit, du 15 août 1893 à août 1894 une intense purification spirituelle marquée par de grandes difficultés à mener

une vie intérieure, la hantise de la haine de Dieu et celle de ses propres péchés, des tentations diaboliques et des grâces de force ; María traverse cette période en se basant sur la doctrine chrétienne et recourt essentiellement à la Vierge Marie (lecture de Marie d'Agreda). Cette période purgative se conclut avec une courte période d'union à Dieu : « Dieu se laissa couler en moi... comme une eau qui se répand » (*Autobiografía*, p. 102-11).

L'étape illuminative (1895-1911) est dominée par la contemplation des mystères du Christ dans sa vie terrestre, qui amène le désir incoercible de l'imiter. A travers ces mystères elle pénètre quelque peu l'amour infini de Dieu et la gloire du Verbe. Elle reçoit de nombreuses grâces d'illumination, dont des visions intellectuelles de Jésus et l'invitation au mariage spirituel. Les dernières années de cette étape sont sous le signe d'une nouvelle purification dans la traversée de la divine ténèbre (juin 1907-juin 1911), sans grâces perçues et avec bien des tracas du côté de la direction spirituelle qu'elle reçoit alors ; mais la ténèbre divine n'est pas sans clarté et la première année de la direction spirituelle du capucin Mariano de Vega (1910-1911) la conforte. María commence à s'orienter vers le Père, comme à mesure qu'elle est plus « annihilée ».

La vie unitive recouvre ses dix dernières années (1911-1921) ; on peut y discerner deux étapes. Dans la première la contemplation simple de la Divinité domine : l'âme en Dieu et Dieu en l'âme. On y constate des périodes où María est davantage soumise à l'action propre de l'Esprit Saint, d'autres où elle l'est plutôt à celle de la Trinité. La seconde étape unitive est dite « de contemplation mixte » en ce sens qu'elle est dominée par la contemplation du Verbe incarné (cf. Villasante, t. 2, *Apéndice*, n. 231), par la participation à la filiation divine de Jésus (n. 234). Le tout culmine dans la participation à sa Passion (n. 240-43).

Cette seconde étape de sa vie unitive est celle du « mariage spirituel » ; elle y fait l'expérience du Christ vivant dans son âme, y souffrant, et elle participe mystiquement à sa Passion. On peut se demander si le fait qu'elle ait connu le sommet de son itinéraire mystique dans cette union au Christ incarné n'est pas à rapprocher de son appartenance franciscaine.

Elle appelle Dieu « Virgen inmaculado... e infinitamente fecundo » (*La Vida espiritual*, c. 19, B/2, p. 216 ; sur la fécondité comme perfection divine à laquelle on est appelé à participer, cf. B/2-5, p. 216-20). Elle le dit « Mère » (*Autobiografía*, p. 103 ; *La vida espiritual*, p. 231-32 ; *Itinerario*, t. 3, p. 56-58, 78). Dans ses derniers jours elle répétait « Maternidad divina » (Villasante, *La sierva de Dios...*, t. 1, p. 353).

Elle soutient que la première conception immaculée fut celle de l'Esprit Saint, procédant du Père et du Fils. Il lui arrive de présenter le Christ Jésus dans son humanité comme une quatrième relation trinitaire. Elle affectionne d'ailleurs les présentations « quaternaires » : Le Père, le Fils, l'Esprit et Marie ; Jésus, Marie, Joseph et elle-même (cf. Elcid, p. 156).

C'est dans la méditation de l'Évangile qu'elle a pénétré l'intimité du mystère de la personne de Jésus, de sa vie de charité. L'ayant découvert, elle veut y adhérer de plus en plus : « elle aurait voulu être comme une seconde incarnation de Dieu pour apaiser sa faim de la gloire divine, aimant et glorifiant Dieu comme Lui se glorifiait et s'aimait (en Jésus) » (*La Vida espiritual*, c. 17, n. 5 ; cf. *Autobiografía*, p. 230-35).

Marie, pour la sœur Sorazu, fut plus qu'une dévotion. On a vu qu'elle fut pendant les premiers temps de son itinéraire spirituel son objet principal. Marie est le pont qui nous relie à Dieu ; par elle on est mis sur le chemin qui y mène et qui est le Christ. Jamais la sœur Sorazu ne dissocie l'enseignement qu'elle reçoit de Marie de celui du Christ. On pourrait dire que celui-ci est intérieur à celui-là. Sa doctrine mariale confirme la maternité et la médiation universelle de la Vierge-Mère. Notons que, le 15 décembre 1918, le premier *votum* en Espagne en faveur de la médiation universelle de Marie fut émis dans son monastère sous son supériorat.

Notons enfin que, pour elle, la direction spirituelle est chose de première importance, non seulement pour les commençants et les progressants, mais plus encore pour les contemplatifs, étant donné les risques de dévier, de se tromper ou de s'illusionner. Quant à elle-même, l'appui et le contrôle d'un directeur lui furent vitaux à mesure qu'elle avança dans les états mystiques. On a dit quels furent ses principaux directeurs spirituels ; il en fut qui la firent souffrir par incompréhension de son itinéraire et de sa personnalité ; il en fut, comme Mariano de Vega, qui jouèrent auprès d'elle un rôle essentiel et pour qui elle eut une véritable dévotion, lisant leurs lettres à genoux devant le tabernacle, les gardant sur son cœur, les appelant « Padre-Verdad » (*Itinerario*, t. 1, p. 19-20).

Les critiques n'ont pas manqué de signaler les écrits de la sœur Sorazu à mesure qu'ils furent édités. Beaucoup le firent avec louange ; certains, comme M. Ledrus, avec réserve (cf. *Gregorianum*, t. 35, 1954, p. 656-59 ; réponse de L. Villasante dans *Verdad y Vida*, t. 14, 1956, p. 105-14). De bons connaisseurs de la mystique, comme G. Arintero, J. Seisdedos, M. Viller, (RAM, t. 12, 1931, p. 235-36) ou B. Jiménez Duque, ont pensé que l'expérience mystique de la sœur Sorazu était non seulement authentique et saine, mais encore très haute, à l'égal de celle des plus grands.

Melchor de Pobladura, *Una flor siempre viva : Sor María... Sorazu... a la luz de su correspondencia epistolar*, Madrid, 1941. – L. Villasante, *La sierva de Dios M. A. Sorazu*, t. 1 : Estudio mistico de su vida, t. 2 : Apéndice documental, Oñate-Bilbao, 1950-1951 ; *Doctrina espiritual de la M.A.S.*, dans *Verdad y Vida*, t. 9, 1951, p. 447-95 ; *Vida y doctrina mariana de... A.S.*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 20, 1953, p. 109-66 ; *La Madre A. S. : Un mensaje para tiempos difíciles*, Oñate, 1981.

Fortunato de Jesús Sacramentado, compte rendu de l'ouvrage de Villasante, dans *Revista de espiritualidad*, t. 12, 1953, p. 92-104 ; *La M.A.S. y la Inmaculada*, *ibid.*, t. 13, 1954, p. 125-44. – I. Omaechevarría, *Las Monjas Concepcionistas*, Burgos, 1973, p. 151-56. – G. Calvo Moralejo, *La esclavitud mariana y su origen concepcionista*, Burgos, 1976, p. 80-84. – D. Elcid, *A.S. Una maravillosa experiencia de Dios*, Madrid, 1986.

Voir aussi *Estudios Franciscanos*, t. 58, 1957, p. 183-205 ; t. 59, 1958, p. 43-70, 187-220. – NCE, t. 13, 1967, p. 439-40. – DS, t. 1, col. 1157 ; t. 4, col. 1189, 1590, 1591 ; t. 5, col. 1417, 1421.

Mariano ACEBAL LUJÁN.

SORETH (JEAN, BIENHEUREUX), carme, † 1471. Voir art. JEAN SORETH, DS, t. 8, col. 772-73 ; BS, t. 11, 1968, col. 1314-16.

SORIO (BALTHASAR), frère prêcheur, † 1557. – Né à Valence vers 1457, Baltasar Sorio entra chez les Frères Prêcheurs ; il fit son noviciat dans un des couvents de la congrégation réformée de San Onofre de Museros (1476) ; il y poursuivit aussi ses études cléricales, puis gagna Paris. Il est maître en théologie en 1501.

Son activité peut être regroupée sous trois chefs. Dans le gouvernement de l'Ordre, il est prieur des couvents de Tarragone (1504) et de Barcelone (1524), vicaire de la congré-

gation réformée de la province de Catalogne (1510-1512), vicaire de cette province (1531) avec mission d'unifier les points de référence de la réforme. Dans l'enseignement, on le signale comme professeur et régent du *Studium generale* de Barcelone (1507 et 1513), professeur au *Studium* du chapitre cathédral de Tortosa (1520), professeur et régent au collège dominicain de Tortosa et au collège des nouveaux convertis. Enfin, fondateur de ces deux dernières institutions, il créa la minutieuse législation du collège des convertis, où l'on enseignait les humanités ; ce collège se fondit plus tard dans le collège dominicain de Tortosa.

Homme de grand prestige intellectuel, influent dans les milieux de la réforme dominicaine (cf. DS, t. 4, col. 1137-38), il est présent en 1511 à la joute poétique qui se déroule à Valence en l'honneur de sainte Catherine de Sienne. A Tortosa, où il passa une grande partie de sa vie, il prend part aux affaires de la cité. Il participe à la publication du *Missale* de Barcelone en 1524 ; il est l'auteur ou au moins le correcteur de l'Office de Nuestra Señora de la Cinta. Il est artisan de la réforme de la province dominicaine d'Aragon et bon connaisseur des courants spirituels qui s'y entrecroisent : tradition dominicaine primitive, forte influence de Vincent Ferrier, de Catherine de Sienne, courant érémitique, etc. Cependant, comme vicaire de la province (1531), il semble avoir fortement nuancé ses convictions réformistes. Son *De viris illustribus* témoigne de sa personnalité spirituelle et de ses aspirations.

Comme théologien, Sorio se montre ouvert à l'utilisation des critères de la théologie positive, qui commence à se manifester au début du 16e siècle ; ce qui ne l'empêche pas de polémiquer dans ses œuvres de type exégétique. Il est un bon exemple de l'enseignement doctrinal à propos de Marie et de Joseph à son époque.

Sorio mourut à Tortosa le 27 septembre 1557, « centenarius » selon l'inscription de sa pierre tombale.

Ses œuvres sont en partie le fruit de ses prédications. On garde : *Contra septem blasphemias tractatus septuplex* (Valence, 1511 ; Barcelone, 1522) ; – *Apologeticus pro unica Maria Magdalena... adversus maledicta Jacobi Fabri...* (Saragosse, 1521) ; – *Divini eloquii expositoris acutissimi Fr. B. S... super psalmum XXXXIIII homilie decem* (Barcelone, 1522 ; rééd. J. Polo Carrasco, dans *Scripta de Maria*, t. 4, 1981, p. 261-480) ; – *Sermones Deiparae Virginis Sanctorumque per circulum anni...* (Tortosa, 1538, 1588) ; – *Mariale*, ou *In laudem intemerate Virginis ac Deipare matris sermonum insigne opus festivitatum illius per totius circulum anni* (Tortosa, 1538) ; – *De viris illustribus Provinciae Aragoniae Ord. Praedicatorum* (introd. et éd. par J.M. Garganta, Valence, 1950).

L'*explicit* du *Mariale* dit qu'il s'agit d'une première partie ; de même les *Semones* sont un tome premier ; on ignore si l'auteur tenait prêts d'autres volumes. Dans la dédicace au duc de Calabria, en tête du *Super psalmum XXXXIIII*, il est question d'ouvrages qu'on a pas encore retrouvés : *Opus super psalterium* (50 homélies), *Viginti quadragesimalia, Quator Dominicalia et quator Sanctoralia, octoginta quator sermones de Mariale, orationes, opuscula parva, decathomus adversus decem hereses.* L'historien Fr. Diago donne cette liste, que reproduisent d'autres bibliographes.

Les deux premiers ouvrages conservés de Sorio constituent des témoignages historiques intéressants sur diverses pratiques et dévotions de son temps ; il s'efforce de les épurer. Le *Contra septem blasphemias* combat diverses doctrines hérétiques, comme celle qui voit en Joseph le père naturel de Jésus. Sans aucun doute, la mariologie est le thème préféré de notre auteur, que ce soit dans une œuvre exégétique comme son sommentaire du psaume 44 ou dans ses deux recueils d'homélies. Dans ces derniers, il utilise en particulier les commentaires patristiques. Notons que l'homélie 10 du commentaire du psaume 44 traite de la dignité et de l'autorité des apôtres et en conséquence des ministres de l'Église.

Quétif-Échard, t. 2, p. 159. – C. Fuentes, *Escritores dominicos del Reino de Valencia*, Valence, 1930, p. 306 svv. – V. Ximenos, *Escritores del Reyno de Valencia*, t. 1, Valence, 1749, p. 132 svv. – J. Simón Diaz, *Dominicos de los siglos XVI y XVII. Escritos localizados*, Madrid, 1977, n. 1845-1853.

Fr. Diago, *Historia de la Prov. de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelone, 1599, f. 79r svv, 283r. – J.M. March, *Un Missal noble de Tortosa...*, Barcelona 1524, dans *Estudis Universitaris Catalans*, t. 6/3, 1912. – V. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Prov. de España*, Rome, 1939. – J.M. de Garganta, introd. à son éd. du *De viris illustribus*, Valence, 1950, p. 9-28 ; *Los Dominicos de la Prov. de Aragón...*, dans *Teología espiritual*, t. 1, 1957, p. 89-112 ; *Aportación de los Dominicos de Aragón a la historia de la espiritualidad*, dans *Estado actual de los estudios de theología espiritual*, Barcelone, 1957, p. 395-417 ; *La actitud dominica en la crisis espiritual del siglo XVI en Cataluña*, dans *San Ignacio de Loyola, ayer y hoy*, Barcelone, 1958, p. 511-513.

E. Bayarri, *Viaje literario bibliográfico mariano por las diócesis de España*, Comillas, 1968. – Fr. Ferrer Celma, *La universidad de Tortosa*, dans *Comunicacions de les III jornades d'Historia de l'educació als Paisos Catalans*, Gerona, 1979, p. 49-50. – A. Robles, *La reforma entre los Dominicos de Valencia en el siglo XVI*, dans *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*, Valence, 1983, p. 183-209.

Repertio de historia de la ciencias eclesiásticas en España, Salamanque, t. 1, 1967, p. 105-06, 162 ; t. 3, 1971, p. 217, 412, 417-19, 575-76 ; t. 5, 1976, p. 215 ; t. 6, 1977, p. 227.

Adolfo Robles Sierra.

SORRIBAS (Jean-Baptiste), carme, 1631-1678. – Juan Bautista Sorribas est né à Valence le 23 juin 1631 ; il fit profession au Carmel de la même ville le 27 juin 1647, entre les mains d'Anastasio Vives de Rocamora, qui sera par la suite évêque de Segorbe. C'est là aussi qu'il fit ses études de philosophie et de théologie, et fut ordonné prêtre en 1655. L'année précédente, il avait commencé à enseigner les Arts et la philosophie au même couvent de Valence, où il enseigna aussi la théologie ; en 1663, il obtint la maîtrise (Valence, Archivo General del Reino, ms 344 : *Acta capitulorum provincialium Aragoniae*, p. 229, 255) et reçut solennellement le doctorat des mains du général de l'Ordre, Jérónimo Ari, durant la visite que celui-ci fit en Espagne en 1664 (Rome, Arch. Gen. Ord. Carm., II C.O. 22 : *Reg. graduatorum*, dernier f. non numéroté).

Socius du Provincial Pedro Triay en 1660, Sorribas fut aussi élu, l'année suivante, maître des novices dans son couvent de Valence (*Acta cap. prov.*, p. 232, 234, 236, 250), mais on ignore combien de temps il exerça cette charge. En juillet 1666, il fut nommé prédicateur du Roi, alla résider au couvent des Carmes de Madrid, d'où le nonce l'enverra comme visiteur de la province de Catalogne ; il y présidera le chapitre provincial en

avril 1670, mais le rôle qu'il y joua fut par la suite discuté (Barcelone, Arch. de la Corona de Aragón, Fondos monacales, vol. 21 : *Acta capitulorum provincialium Cathaloniae,* f. 196r-201r ; 203r-209r). Nommé évêque de Ampurias (Castel-Sardo) en Sardaigne, le 25 septembre 1673 (Eubel-Ritzler-Sefrin, *Hierarchia catholica,* t. 5, Padoue, 1952, p. 82), il fut consacré à Onda par Vives de Rocamora. Il rejoignit son diocèse le 10 janvier 1675, où il fit du bon travail pastoral, jusqu'à sa mort le 24 novembre 1678.

Outre un recueil de sermons qu'il fit imprimer à Saragosse en 1668, sous le titre de *Sermones varios,* et de quelques autres sermons publiés par Mateo Maya dans son *Jardín de Sermones* (Saragosse, t. 1, 1676, p. 33-59, 442-46), Sorribas écrivit et publia *Perfecto cura de almas, representado en la vida, virtudes y milagros del venerable sacerdote Joan Bautista Bertrán, Cura de la villa de Alcora,* Saragosse, 1665. L'ouvrage fut dédié à l'évêque de Segorbe, Vives de Rocamora, « porque desea hacer a todos los ministros de su diócesis santos curas » (f. pr. 4v). Écrit avec simplicité et onction à partir de témoignages recueillis lors du procès de béatification de Bertrán, cet ouvrage fut recommandé par Antonio Augustín, élu évêque de Albarracín en cette même année 1665, comme « compendium » à ses prêtres et à ses diocésains dans la *Carta pastoral* qu'il fit imprimer à Gérone cette même année. En appendice, Sorribas publia un *Aviso celestial y sentencia de Santa /Maria/ Magdalena de Pazzi* (p. 123-76), le commentant à partir de l'Écriture et des Pères.

Sorribas laissa d'autres œuvres manuscrites, comme *Commentaria litteraria et moralia in Acta Apostolorum cum appendice in Canticum Magnificat,* qu'il avait préparé pour l'impression, et une *Glosa latina sobre la Sequencia del Santísimo Sacramento* que Rodríguez (cf. bibliographie), qui avait pu la voir, considérait comme presque achevée. A cela il faut ajouter un *Alphabetum episcopale,* inconnu des bibliographes mais dont Sorribas a parlé dans une lettre du 22 août 1675 à Luis Pérez de Castro, qu'il préparait pour aider ses collègues dans l'épiscopat (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 6 : *Antistitum ex Ord. Carm. assumpt.,* codex J, f. 372rv), en même temps que l'édition des *Actas del Sínodo* qu'il avait tenu.

Madrid, Archivo Histórico Nacional, codex 482 : *Quinque libri conventus carm. (Valentiae)* ; – Biblioteca Nacional, ms 2431, f. 29r-32r. – Rome, Arch. Gen. O. Carm. II C.O. II 4 (1) : *Scriptorum O. Carm. Codex 4,* f. 77-78 (deux lettres autographes de Sorribas à Pérez de Castro, 14 décembre 1672 et 26 janvier 1673 ; II C.O. II 6 : *Antistitum ex Ord. Carm. assumpt. codex J,* f. 365-76 (diverses lettres à Pérez de Castro et au général de l'Ordre, et d'autres du P. Caperó sur l'évêque et un document de celui-ci) ; I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro,* f. 37r, et un autre document entre les f. 74-75. – Rome, Archivo Vaticano, Nunz. de Madrid, vol. 23, ff. 256-60.

Daniel a Virgine Maria, *Speculum carmelitanum,* t. 4, Anvers, 1680, col. 932. – José Rodríguez, *Biblioteca valentina,* Valence, 1747, p. 247. – Vicente Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia,* t. 2, Valence, 1749, p. 83-84,365. – Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* t. 2, Orléans, 1752, col. 104 et 932-33. – N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 782.

Pablo M. Garrido.

SORSKIJ (Nil ; saint), † 1508. Voir art. Nil Sorskij, DS, t. 11, col. 356-67.

1. SOTO (André de), franciscain observant, 1552-1625. – Né à Sahagún (province de León), Andrés de Soto entra chez les Franciscains de la province de Castille (Concepción). Il fut lecteur en théologie, prédicateur de renom et ami de L. Wadding. En 1596, il fut élu gardien de La Aguilera ; en 1599, il est nommé visiteur et commissaire général pour la Belgique, où il séjournera 26 ans et où il sera confesseur et conseiller d'Isabel Clara Eugenia, épouse de l'archiduc Albert. En 1602, ses pouvoirs furent étendus aux provinces de Strasbourg, Cologne, Hollande, Saint-André d'Artois, Angleterre, Irlande, et Écosse (ceci fut confirmé en 1624). Il fut à deux reprises gardien du couvent Saint-François à Bruxelles, déjà réformé, et aussi provincial. Il travailla surtout dans les maisons de récollection de Belgique (Farciennes, Nivelles, Lebiez) et de France (Verdun et Metz) ; il s'opposa au sécessionisme franciscain des Liégeois ; en 1621 et 1622, il donna l'habit du tiers ordre à la princesse Isabel Clara Eugenia et reçut sa profession ; en 1623, le général de l'Ordre approuva ses nouveaux statuts pour la Belgique.

Soto fut un religieux exemplaire, aimant la discipline et la régularité, pauvre, humble, pénitent, ayant le zèle des âmes, prudent, charitable et pieux, intelligent et spirituel discret. Il mourut à Bruxelles le 5 avril 1625 à 73 ans et fut enterré devant l'autel de la Sainte-Croix au couvent Saint-François à Bruxelles. Il a laissé de nombreux ouvrages de littérature édifiante.

Œuvres. – *Vida et excelencias del glorioso San Joseph, Esposo de la Virgen Nuestra Señora,* Valladolid, 1593 ; Bruxelles, 1600 (en flamand, Bruxelles, 1615, 1628) ; ouvrage connu aussi sous le nom de *Josefina. – De la excelencia y bienes de la Paz,* Valladolid, 1600 ; Bruxelles, 1621 ; Anvers, 1622. – *La contemplación de Cristo crucificado y de los dolores que la bienaventurada Virgen padeció al pie de la cruz,* Anvers, 1601, 1604 (en italien, Venise, 1603, 1605).

De la conversión del Buen Ladrón, Anvers, 1606 (trad. latine, Milan, 1611). – *Redención del tiempo cautivo,* Anvers, 1606 (trad. franç., 1606 ; latine, Cologne, 1611). – *De la verdadera soledad y vida solitaria,* Bruxelles, 1607 (en flamand, Anvers, 1616 ; en franç., Paris, 1621). – *De la congregación de los Penitentes,* Mons, 1607 (en franç., Mons, 1609). – *Vida y excelencias de la gloriosa Santa Ana,* Bruxelles, 1607, 1610.

Declaración y paráphrasis de las Lamentaciones de Jeremías, Bruxelles, 1609, 1615. – *Dialogus miraculorum* (du Christ), Bruxelles, 1612 (en franç., Bruxelles, 1613 ; en flamand, Bruxelles, 1614). – *Vida, milagros, y misión a España del glorioso mártyr Sant Eugenio,* Bruxelles, 1612. – *Paráphrasis de los salmos CXVIII... y CXXI...,* Bruxelles, 1615 (trad. allemande). – *Litaniae de sancta Cruce ex pluribus SS. Scripturae et SS. Patrum locis collectae,* Lille, 1615.

Explicación de la bendición del Cirio pascual, Anvers, 1621. – *Consuelos de vivos y exequias de difuntos,* s l, 1623. – Soto a aussi traduit en espagnol la vie de saint Albert de Liège par Gilles d'Orval, Bruxelles, 1613.

Annales Minorum, éd. L. Wadding, t. 8, Quaracchi, 1932, p. 338 ; t. 13 (1932), p. 91 ; t. 23 (1934), p. 133, 284 ; t. 24 (1934), p. 117 ; t. 25 (1934), p. 146, 430-31 ; t. 26 (1933), p. 5, 240, 300, 407-08.

Outre les bibliographes L. Wadding, Juan de San Antonio, N. Antonio, H. Sbaralea, S. Dirks (*Histoire littéraire... des*

Frères Mineurs... en Belgique et dans les Pays-Bas, Anvers, 1885, p. 142-46) et la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954, table, p. 656) : P. Marchant, *Chronicon sive Commisariorum nationalium... Ord. S. Francisci origo...*, Gand, 1651, p. 17. – F. Hueber, *Menologium...*, Munich, 1698, col. 2330. – P. Van den Haute, *Brevis historia Ord. Minorum*, Rome, 1777, p. 115a.

S. Schoutens, *Martyrologium Minoritico-Belgicum*, Hoogstrate, 1902, p. 59. – S. Eiján, *Franciscanismo ibero-americano*, Madrid, 1927, p. 137. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 23, col. 236-42. – *Cahiers de Joséphologie*, t. 25, 1977, p. 251-54.

AFH, t. 7, 1914, p. 524 ; t. 8, 1915, p. 138 ; t. 16, 1923, p. 182 ; t. 25, 1932, p. 61, 63-64 ; t. 36, 1943, p. 149 ; t. 47, 1954, p. 191 ; t. 49, 1956, p. 208 ; t. 73, 1980, p. 786. – *Archivo Ibero Americano*, t. 28, 1927, p. 102 ; t. 34, 1931, p. 96-97 ; t. 18, 1958, p. 27-28. – *Études Franciscaines*, t. 39, 1927, p. 603. – *Collectanea Franciscaines*, t. 39, 1927, p. 603. – *Collectanea Franciscana Neerlandica*, t. 2, 1931, p. 485, 490-91. – *Bulletin de la Commission royale d'histoire* (de Belgique), t. 117, 1952, p. 267-69. – CF, t. 45, 1975, p. 378 ; *Bibliographia*, t. 12, n. 5080 ; t. 14, n. 4927. – *Antonianum*, t. 53, 1978, p. 630-31. – *Franciscana*, 1982, p. 69-96.

DS, t. 4, col. 1175 ; t. 5, col. 85-86 ; t. 8, col. 1310.

Mariano Acebal Luján.

2. SOTO (Jean de), osa, 16e-17e siècles. – Juan de Soto est né dans la seconde moitié du 16e siècle à Conde Ansúrez (Valladolid) ; son père était médecin de la reine d'Espagne, qu'il suivit lorsque la cour se déplaça de Valladolid à Madrid (ce qui explique que certains disent que Soto est né à Madrid). Juan entra dans l'ordre de Saint-Augustin et fit profession au couvent San Felipe el Real de Madrid le 28 janvier 1582. Il fit ses études à Salamanque (il y est mentionné en 1586). D'après les indications données par ses ouvrages imprimés, il est « Maestro y predicator mayor » du collège des Augustins d'Alcalá. On ignore la date et le lieu de sa mort.

Il a publié : *Exposición paraphrástica del Psalterio de David* en divers genres de vers (Alcalá de Henares, 1612 ; Madrid, 1779) ; – *Compendio de la Suma de Toledo* (trad. espagnole, Alcalá, 1613) ; – *Alabanças de Dios y de sus Santos* (trad. versifiée d'hymnes latines ; Alcalá, 1615) ; – *Margaritas preciosas de la Iglesia, La virgen y martyr... Reyna de Escocia* (Alcalá, 1617 ; Madrid, 1779, avec le premier ouvrage) ; – *Obligaciones de todos los estados y oficios* (Alcalá, 1619). – La bibliothèque de l'Angelicum, à Rome, garde le manuscrit d'une *Suma de predicadores evangelicos y doctrina espiritual para devotos cristianos*, ouvrage en deux parties déjà approuvé en vue de son édition (1617).

L'*Exposición paraphrástica*, dédiée à l'infante Margarita de la Cruz, clarisse des Descalzas Reales de Madrid, est l'ouvrage le plus intéressant. Le prologue explique l'idée du livre : comme ne manquent pas des commentaires du psautier, l'auteur a confectionné une sorte de chaîne faite d'extraits des meilleurs commentaires des Pères et des auteurs postérieurs (Luis de León, Pedro Malón de Chaide, Alonso de Mendoza et Jeronimo Cantón, tous Augustins) ; il reconnaît qu'à part la mise en vers, bien peu de choses viennent de lui. Le travail est de qualité du point de vue de la langue et de la versification, comme aussi de la fidélité aux auteurs utilisés.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 862. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 782. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Hispano-Americana de la Orden de San Augustín*, t. 7, 1925, p. 574-82. – I. Monasterio, *Místicos Augustinos Españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 358.

Teófilo Aparicio López.

3. SOTO (Pierre de), dominicain, vers 1500-1563. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits de pastorale*.

1. Vie. – Né à Alcalá de Henares entre 1496 et 1500, Pedro de Soto est déjà étudiant à l'université de Salamanque lorsqu'il reçoit l'habit dominicain au couvent de San Esteban le 30 mars 1518. Profès le 1er avril 1519, il poursuit ses études théologiques à Salamanque, puis à Tolède, où il est ordonné prêtre.

Professeur et prédicateur, il est en douze ans (1530-1542) quatre fois prieur, alternativement à Talavera et à Ocaña. Associé en avril 1542 à la fondation d'un nouveau couvent à Aranda de Duero, dans le diocèse d'origine de saint Dominique (Osma), il rejoint bientôt la cour de Charles Quint qui en juin 1542 l'a choisi comme confesseur. Accompagnant désormais l'empereur dans ses déplacements, principalement en Allemagne, et plus ou moins impliqué dans les affaires diplomatiques européennes, il joue de ce fait quelque rôle dans la préparation de la paix de Crépy-en-Laonnois avec François Ier, participe à la diète d'Augsbourg (1548) où il est un des principaux rédacteurs de l'*Intérim*, intervient dans les difficiles négociations avec le pape Paul III qui permettent enfin l'ouverture du concile général à Trente, le 13 décembre 1545.

La fondation d'un couvent dominicain à Dillingen, près d'Augsbourg, est une des réalisations de Pierre de Soto comme vicaire du maître de l'Ordre pour la province de Germanie inférieure, perturbée par les développements de la Réforme. En 1548, le cardinal Otto Truchsess lui demande d'organiser à Dillingen une nouvelle université. Renonçant alors à sa charge de confesseur impérial, Soto s'engage à fond dans cette entreprise. Assumant lui-même des responsabilités d'enseignement et faisant appel au concours de maîtres de Louvain, il fait de Dillingen une sorte de bastion de théologie catholique où se forme un clergé mieux armé devant la contestation protestante. A ces activités se rattachent ses premières publications : *Compendium doctrinae catholicae* (Ingolstadt, 1549), *Institutionum libri tres* (Anvers, 1551).

En avril ou mai 1555, le projet de mariage entre Philippe II et la reine Marie Tudor conduit Soto à venir en Angleterre, où le cardinal légat Reginald Pole, naguère connu à Dillingen, le sollicite pour enseigner à Oxford. Collaborant de diverses manières à l'éphémère entreprise de restauration catholique, il ne perd pas de vue pour autant le combat doctrinal qui se poursuit en Allemagne ; il rédige alors son *Assertio catholicae fidei* (Cologne, 1555) pour réfuter point par point la *confessio fidei* présentée en janvier 1552 au concile de Trente au nom des luthériens du duché de Wurtemberg par le théologien Johann Brenz. A l'*Apologia confessionis* publiée en réponse par celui-ci (Francfort, 1555), Soto répliquera par une *Defensio catholicae confessionis...* (Anvers, 1557).

Lorsque ces ouvrages et plusieurs autres s'impriment, Soto, qui a quitté l'Angleterre depuis l'été 1556, est revenu en Espagne, peut-être rappelé par Charles Quint avant sa retraite au monastère de Yuste. Il refuse ou exerce plusieurs charges administratives dans son Ordre jusqu'à son départ pour Rome, en juillet 1561, ayant été désigné (9 mai 1561) comme théologien du pape au concile dont la reprise plus ou

moins prochaine à Trente se négocie encore. Au concile, le théologien dominicain intervient en effet à son rang dans la préparation du Décret sur le Sacrifice de la Messe (été 1562). Présent également aux difficiles débats sur l'épiscopat, à propos du sacrement de l'Ordre, il ne voit pas la fin de cette longue crise puisqu'il meurt, à Trente même, le 20 avril 1563.

2. Écrits de pastorale. – Si les publications de Soto, signalées plus haut, relèvent principalement de la théologie de controverse, d'autres écrits visent plus immédiatement la formation doctrinale et pastorale du clergé : le *Methodus confessionis* (Anvers, 1550) a connu douze éditions au 16e siècle. – Diverses prières, inspirées par l'actualité ecclésiale du temps, n'ont été que récemment éditées par G.G. Meersseman, *Preghiere per la pace, per l'unione di tutti i cristiani e per il concilio, composte da Pietro de Soto, O.P., nel 1558,* dans *Ephemerides liturgicae,* t. 76, 1962, p. 134-45. – Le *Tractatus de institutione sacerdotum* (Dilligen, 1558 ; huit autres éd. au 16e s.) ne reprend pas purement et simplement les éléments habituels d'un genre littéraire devenu classique : il tient compte du contexte des divisions religieuses ; l'attention au bien-fondé de critiques formulées par les adversaires le conduit une fois ou l'autre à des suggestions de réformes pratiques assez judicieuses.

V.D. Carro, *El maestro Fr. Pedro de Soto... y las controversias político-teologicas en el siglo XVI,* 2 vol., Salamanque, 1931-1950 ; notices *Soto* dans DTC (t. 14/2, 1941, col. 2431-43) et *Dicc. de España* (t. 4, 1975, p. 2508-09). – C. Gutiérrez, *Españoles en Trento,* Valladolid, 1951, p. 994-1005. – M. Sánchez, *La figura ideal del sacerdote según Pedro de Soto,* dans *Studium* (Madrid), t. 15, 1975, p. 541-66. – DS, t. 5, col. 1487 ; t. 8, col. 653 ; t. 10, col. 1018.

André Duval.

SOUBIRAN (Marie-Thérèse de ; sainte), 1834-1889. Voir Marie-Thérèse de Soubiran, DS, t. 10, col. 594-96.

SOUÈGES (Étienne ; en religion : Thomas), dominicain, 1633-1698. – Né à Stafort près Agen le 29 mars 1633, Souèges est admis à prendre l'habit dominicain au couvent d'Agen en 1647 ; il poursuit sa formation religieuse au couvent de Saint-Gaudens, puis à celui de Toulouse auquel il est affilié lors de sa profession en 1649. Prêtre le 31 mars 1657, il enseigne la philosophie au couvent de Bordeaux puis la théologie à Avignon, exerçant en même temps les fonctions de père maître auprès des jeunes religieux ses étudiants. En 1674 le maître de l'Ordre Thomas de Roccaberti institue Souèges maître des novices au noviciat général établi au Faubourg Saint-Germain, à Paris. Vénéré comme un maître spirituel, il y meurt le 19 janvier 1698 après trois années de grave et pénible paralysie.

Passionné d'histoire de son Ordre depuis son entrée dans la vie religieuse, Souèges avait déjà accumulé de nombreux dossiers de documents et de notes lorsque, devenu parisien, il se lia d'amitié avec son érudit confrère le bibliographe Jacques Quétif, du couvent de l'Annonciation, ainsi qu'avec un prêtre tertiaire, l'abbé Bernard de Vienne, aumônier des dominicaines du monastère Saint-Thomas d'Aquin. Sous le titre *L'année dominicaine,* ce dernier avait publié en 1670, en deux volumes in-12°, un recueil de piété comportant pour chaque jour de l'année trois brèves notices sur les saints, bienheureux et personnages édifiants de l'Ordre dominicain. Ainsi Souèges en vint-il à concevoir le projet d'une publication assez monumentale, analogue aux ouvrages déjà réalisés par plusieurs auteurs de l'Ordre en Italie ou en Espagne. Pour la mise en œuvre, il recourut à un religieux du couvent de Saint-Jacques, Jean-Baptiste Feuillet (1624-1687 ; cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 713), par les soins duquel parut le premier volume : *L'Année Dominicaine, ou les vies des saints, des bienheureux, des martirs, & des autres personnes illustres ou recommandables par leur piété de l'un et de l'autre sexe de l'ordre des Freres Prêcheurs, avec un martirologe,* Janvier (Amiens, Guislain Lebel, 1679, 738 p. in-4°).

Après les tomes concernant février (1679, 836 p.) et mars (1680, 840 p.), Souèges poursuit l'entreprise lui-même. Les huit gros volumes in-4° qu'il publie de 1684 à 1696 totalisent un ensemble de 7 707 pages, correspondant aux mois d'avril – août, avec des suppléments, dissertations préalables, etc.

Continuée par le P. Charles Aroux de Saint-Vincent pour le mois de septembre (1702), la collection n'a pas été ensuite au-delà du mois d'octobre, celui-ci par les soins du P. Jacques Lafon (1716).

Ouvrage de seconde main pour une part assez notable, *L'Année Dominicaine* est en revanche de grand intérêt, ayant en bien des cas valeur de sources, pour l'histoire de la vie dominicaine en France au 16e et surtout au 17e siècle. De nombreuses notices, souvent assez copieuses, y sont rédigées à partir de relations provenant directement des communautés concernées : couvents de frères, monastères de moniales (dont un nombre important fondé au 17e siècle), « congrégations » ou fraternités du tiers-ordre séculier dont l'existence et la vitalité seraient autrement demeurées presque totalement inconnues.

Le souci nettement déclaré d'édification, qui amplifie certains détails et voile discrètement difficultés et conflits, est révélateur de l'idéal poursuivi ; cet abondant recueil constitue ainsi un important document pour l'histoire de la spiritualité française au 17e siècle.

Rares sont les bibliothèques qui possèdent une collection complète de *L'Année dominicaine* dans ses éditions originales. Une réédition en a été publiée en 18 volumes, à Lyon, 1883-1909 ; les textes y sont récrits en un français plus coulant et plus sobre, aux dépens de la qualité documentaire.

Qu'il s'agisse de l'entreprise originale de Souèges ou de sa médiocre réimpression, il faut distinguer ces recueils de *L'Année dominicaine,* revue mensuelle destinée aux tertiaires de l'Ordre, 1859-1939.

La vie du vénérable Père Thomas Soueges, dans *L'Année dominicaine,* septembre, 1702, p. XIII-XXII. – Quétif-Échard, t. 2, p. 748. – R. Darricau, *Le Père Thomas Souèges,* dans *Revue de l'Agenais,* 101e année, 1974, p. 109-21.

DS, t. 1, col. 1714 ; t. 5, col. 1575, 1477 ; t. 6, col. 1179 ; t. 9, col. 46 ; t. 10, col. 1026, 1161, 1168, 1171, 1737.

André Duval.

SOUFFRANCE. Plusieurs articles du DS traitent de la souffrance, ainsi *Abandon* (t. 1, col. 2-49), *Conformité à la volonté de Dieu* (t. 2, col. 1441-69), *Mal* (t. 10, col. 122-36), *Maladie* (t. 10, col. 137-52), *Passion* (t. 12, col. 312-38), *Patience* (t. 12, col.

438-76), sous l'angle indiqué par leur titre. Avant d'esquisser une vue d'ensemble des différents discours qu'elle a suscités au cours des siècles, rappelons quelques idées préalables qu'il importe d'avoir présentes à l'esprit avant d'aller plus loin.

Quand on parle de souffrance, il s'agit généralement de la souffrance des autres ; quand on souffre soi-même, on n'a guère la force ou le cœur d'en parler.

Il est utile de distinguer souffrance individuelle et souffrance collective (catastrophe, guerre, oppression, etc.). Même collective, la souffrance tend à isoler les individus, et le discours sur la souffrance est souvent individualiste.

Devant la souffrance, chacun réagit à sa manière, et en chacun différentes réactions se suivent et se mêlent : passivité, fuite, révolte, lutte (solitaire, collective, appel aux autres).

Les réactions spontanées ou secondaires des individus souffrants sont souvent accompagnées ou justifiées par des maximes en usage dans leur groupe social ; elles sont reprises, argumentées ou combattues par différents discours sur la souffrance. Ces discours, rarement élaborés par ceux-là même qui souffrent, sont l'œuvre de témoins de ces souffrances, professionnelles surtout. Médecins ou psychologues, poètes, philosophes ou théologiens, s'efforcent de comprendre la souffrance, pour la calmer ou la guérir, l'embellir ou l'expliquer. Les discours médicaux, psychologiques, sociologiques, politiques, philosophiques, poétiques ou religieux sur la souffrance s'interpénètrent. En traitant du discours religieux sur la souffrance, il est impossible de le séparer entièrement des autres.

1. Antiquité grecque et romaine. – Au début de l'*Odyssée,* « le Père des hommes et des dieux » se plaint ainsi : « Ah ! vraiment, de quels griefs les mortels ne chargent-ils pas les dieux ! C'est de nous, à les entendre, que viennent leurs maux ; mais c'est par leur démence qu'ils sont frappés plus que ne le voulait leur destin » (*Odyssée* I, 32-34, trad. M. Dufour et J. Raison, Paris, 1965). Pourtant, dans ce monde où la vie est courte et la médecine impuissante, la souffrance apparaît comme naturelle et la littérature offre peu de témoignages de révolte. Le héros épique ou tragique attribue ses épreuves à tel ou tel dieu, sans se révolter contre lui. « Le patient Ulysse » ne se plaint pas de son sort : « L'esprit des hommes sur la terre se conforme aux jours divers que leur assigne le père des hommes et des dieux. Moi aussi, j'aurais dû vivre heureux parmi les hommes ; mais j'ai commis bien des injustices, emporté par la violence d'un tempérament vigoureux... Aussi puisse toujours l'homme s'interdire toute iniquité et jouir en silence des biens que les dieux lui octroient ! » (XVIII, 136-142). Cependant la pitié pour Ulysse inspire au bouvier Philoetis des sentiments de révolte : « Zeus puissant, il n'est pas un dieu plus terrible que tu n'es ; tu n'as pas pitié des humains : tu les fais naître, et puis tu les accables de malheurs et de souffrances cruelles » (XX, 201-203).

La souffrance est en général moins source de récriminations qu'occasion de beauté poétique dans sa description : ainsi à la fin de l'*Iliade* la scène où les larmes de Priam se mêlent à celles d'Achille, l'un pleurant sur son fils, l'autre sur son père et sur son ami (XXIV, 468-570). Les tragédies classiques sont des représentations poétiques de la souffrance des héros, où le jugement moral n'intervient guère. La souffrance n'est pas toujours le châtiment d'une faute : si la folie furieuse d'Ajax peut être considérée comme une punition de sa suffisance, Œdipe souffre pour des crimes qu'il a commis sans le savoir et Antigone pour sa fidélité aux lois divines, tandis qu'aucune faute ne justifie les souffrances de Philoctète. Mais la souffrance des uns peut être le châtiment de la faute des autres : ainsi les Atrides portent de génération en génération la malédiction de leur ancêtre. La souffrance collective est le signe d'une solidarité, sinon dans la faute, du moins dans la peine et dans la délivrance espérée. Quand une délégation de Thébains vient trouver Œdipe pour lui demander d'écarter d'eux la peste, dont il est responsable sans le savoir, Œdipe leur répond : « Je sais votre commune souffrance, et croyez bien que nul d'entre vous ne souffre autant que moi. Alors que chacun n'est atteint que par sa propre douleur, mon cœur gémit tout ensemble sur la ville, sur moi, sur toi... » (Sophocle, *Œdipe roi,* 59-64, trad. R. Pignarre, Paris, 1964).

Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle est une dénonciation de la cruauté et de l'injustice des dieux, même si elle est mise dans la bouche d'un dieu. Enchaîné au sommet du Caucase, Prométhée souffre pour avoir eu pitié des mortels et les avoir aidés en leur donnant le feu, contre la volonté de Zeus jaloux de son propre pouvoir : « Pour avoir eu pitié des mortels, j'ai été jugé indigne de pitié, et voilà l'impitoyable traitement qu'on m'inflige, spectacle déshonorant pour Zeus » (239-241, trad. E. Chambry, Paris, 1964). Les autres dieux l'abandonnent, mais, dans sa révolte, il préfère sa souffrance solitaire à leur servitude : « Je n'échangerais pas, moi, sache-le bien, mon malheur contre ton esclavage » (966-967). Il ne trouve compassion qu'auprès d'hommes impuissants : « Ce qu'il doit souffrir, je veux le souffrir avec lui » (1067).

Les philosophes critiquent le langage des poètes. Dans la *République,* Platon note que la représentation poétique de la souffrance peut donner du plaisir, mais que les lamentations du héros ne sauraient inspirer notre attitude (trad. R. Baccou, Paris, 1966, p. 371). De même les poètes ne devraient pas dire que Dieu est l'auteur des maux des hommes, car Dieu bon ne peut être cause du mal, mais que Dieu fait du bien aux méchants en les punissant (p. 130). La souffrance devient ainsi un moyen de formation des hommes par Dieu. Après Platon, les stoïciens mettent l'accent sur la volonté divine qui dirige « selon la justice » tout ce qui arrive aux hommes (Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* IV, 10, trad. M. Meunier, Paris, 1964, p. 68). Il n'y a rien d'autre à faire que se soumettre et la réflexion permet au philosophe de ne pas reconnaître comme mal ce dont il souffre : « Ton mal n'est pas dans le principe qui dirige les autres, ni dans quelque modification et altération de ce qui t'enveloppe. Où est-il donc ? Là où se trouve ce qui en toi sur les maux prononce. Qu'il ne prononce donc pas et tout est bien ! Quand bien même ton plus proche voisin, le corps, serait découpé, brûlé, purulent, gangrené, que néanmoins la partie qui prononce sur ces accidents garde le calme, c'est-à-dire qu'elle juge n'être ni un mal ni un bien ce qui peut tout aussi bien survenir à l'homme méchant qu'à l'homme de bien » (IV, 39, p. 74-75).

Dans la société antique, l'esclavage est considéré comme naturel et normal. La souffrance collective des esclaves n'est pas reconnue comme injuste : « En effet, on ne commet pas d'injustice à l'égard de ce qui vous appartient absolument, comme c'est le cas de l'esclave, qui est votre propriété... » (Aristote, *Éthique à Nicomaque* V, ch. 6, trad. J. Voilquin, Paris, 1965, p. 137). L'esclave lui-même, quand il peut penser, en vient à penser comme ses maîtres : il n'y a rien de mieux à faire qu'obéir ; c'est la seule voie de salut. Spartacus et ses compagnons ont cherché à se libérer de leur souffrance

par la force, suivant l'exemple de Prométhée, mais ils n'y sont parvenus que pour un temps très bref et lui est mort sur une croix. Par la suite, l'esclave intelligent est stoïcien comme son maître, et c'est par un redoublement de servilité qu'il peut obtenir son affranchissement, comme Épictète.

2. Ancien Testament. – La souffrance y apparaît tout d'abord comme un châtiment du péché par Dieu. C'est la punition du péché d'Adam (*Gen.* 3,16-19) et la sanction des infidélités des individus et du peuple dans son ensemble. Les *Psaumes* sont très souvent des cris dans la souffrance, des appels au secours adressés à Dieu avec une grande confiance et même avec familiarité : « Seigneur, ne sois pas sourd ! » (*Ps.* 28,1 ; 35,22 ; 39,13). Cette confiance ne paraît pourtant pas toujours justifiée par les faits ; Dieu semble sourd, il paraît dormir (44,24) ; son fidèle peut se croire oublié (42,10), rejeté (43,2), abandonné (22,1), livré à des ennemis triomphants. A ces difficultés, le psalmiste répond par un redoublement de confiance dans la justice et la bonté de Dieu et d'espérance de la guérison, de la victoire ou du salut, sans les justifier et sans indiquer de délai pour leur réalisation (cf. art. *Psaumes,* DS, t. 12, col. 2519-52).

En l'absence d'une foi explicite en une autre vie, cette espérance paraît naïve à *Qoheleth* : « Regardez les pleurs des opprimés : ils n'ont pas de consolateur ; la force est du côté des oppresseurs : ils n'ont pas de consolateur. Et moi de féliciter les morts qui sont déjà morts plutôt que les vivants qui sont encore en vie » (4,1-2).

Le livre de *Job* tourne tout entier autour de la question de la justice de la souffrance. A Job le juste, la souffrance est imposée sur un pari, non par Dieu, mais par son « Adversaire », avec la permission de Dieu. Job commence par garder une attitude « stoïque », sinon stoïcienne : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : que le nom du Seigneur soit béni ! » (1,21). « Si nous recevons du Seigneur les biens, comment n'en recevrions-nous pas aussi les maux ? » (2,10). Mais ses amis, représentants d'un moralisme simpliste, sous couleur de le consoler, lui affirment que s'il souffre, c'est qu'il est puni, donc coupable. Il se révolte contre eux, proclame son innocence et fait appel à la justice de Dieu ; malgré l'injustice dont il se trouve victime, il compte sur Dieu. Sans donner d'explication, Dieu impose silence à tout le monde, tandis qu'un dénouement heureux semble nous ramener à la morale traditionnelle. Mais cette conclusion est visiblement artificielle, sinon humoristique. Le moralisme des amis a été explicitement condamné par Dieu, sans que la dissociation de la souffrance et du péché, insistante et vigoureuse au long du poème, soit remise en question. L'ensemble du livre tend à présenter la souffrance non comme un châtiment, mais comme une épreuve, une initiation à la découverte du Dieu vivant, différent de celui qu'imaginaient les amis et Job lui-même : « Je te connaissais par ouï-dire ; maintenant mes yeux t'ont vu » (42,5). Voir art. *Job,* DS, t. 8, col. 1204-16.

A première vue, les Prophètes prêchent une morale traditionnelle : souffrance des individus et malheurs du peuple sont les châtiments de leurs infidélités et une invitation à revenir à Dieu dans la pénitence. Ils ont une vision collective du peuple, souvent désignée sous le nom d'une personne ; ils parlent de son péché et du châtiment dont il est menacé ou frappé dans son ensemble : vigne piétinée ou arrachée, épidémie, famine, guerre, défaite, déportation. Mais le prophète se distingue du peuple ; sa vocation l'arrache, souvent malgré lui, au sort commun ; rarement écouté, souvent persécuté, il est voué, par sa mission même et par sa propre fidélité à la parole de Dieu, à une souffrance personnelle, qui remet en question la simplicité apparente de son message. Tandis que les faux prophètes, qui flattent les puissants, sont honorés et prospères, les prophètes, battus, emprisonnés, exilés ou mis à mort, montrent par leur propre vie que la souffrance est autre chose que le châtiment du péché. En même temps ils annoncent une ère de responsabilité personnelle, où chacun recevra le salaire que méritent ses propres actions (*Jér.* 31,29-30 ; *Deut.* 24,16 ; *Éz.* 18).

Les rapports souffrance-péché et individu-collectivité sont renouvelés et bouleversés par rapport à la morale traditionnelle avec les chants du Serviteur dans *Isaïe* : dans sa souffrance et sa mort, le Serviteur innocent porte la peine des autres et son sacrifice devient source de vie pour tous (52,13-53,12). Il est consolant pour le pécheur que l'innocent souffrant, portant le péché des coupables, ouvre la voie du pardon ; mais la justice distributive n'est pas mieux respectée que dans *Job.*

3. Nouveau testament. – Dans les Évangiles, Jésus commence par combattre la souffrance sous toutes ses formes : il guérit, console, pardonne, ressuscite. Ses paroles dissocient la souffrance du péché : en guérissant le paralytique, il distingue nettement la guérison du pardon (*Marc* 2,1-12) ; à plusieurs reprises, il avertit ses auditeurs de ne pas confondre victimes et coupables (*Luc* 13,1-5 ; *Jean* 9,1-3). Il invite ses disciples à continuer sa lutte contre la souffrance, en se faisant le prochain de tout homme qui souffre (*Luc* 10,29-37), en le reconnaissant et en le servant dans les autres (*Mt.* 25). Cependant il comprend et il annonce que sa lutte contre la souffrance ne sera pas toujours victorieuse ; il se prépare à souffrir et il essaie d'y préparer ses disciples qui voyaient en lui le Messie victorieux et non le Serviteur (*Marc* 8,31-33 ; 9,31-32 ; 10,32-34 ; 43-45). L'heure venue, il n'est pas stoïque : il a peur, se plaint, crie, il combat pour accepter la volonté de Dieu, dont il se dit abandonné. Il n'explique pas ces souffrances et cette mort innocentes : il doit mourir pour porter du fruit (*Jean* 12,24) ; il fallait qu'il souffre pour entrer dans sa gloire (*Luc* 24,25-27). Ce sont des affirmations, non des explications.

Paul, qui tente parfois dans ses Épîtres une réflexion sur ce que les évangiles nous présentent sous forme de récit, nous avertit que le mystère de la croix est un défi à toute sagesse, « scandale pour les Juifs, folie pour les païens » (1 *Cor.* 1,18-25). La fréquence du sacrifice sanglant dans le rituel juif et païen atténuait peut-être alors ce que la croix a de scandaleux à nos yeux, puisque c'est dans la comparaison avec les sacrifices de l'Ancien Testament que la lettre aux Hébreux cherche à interpréter les souffrances du Christ : ce sacrifice d'une victime innocente a bien plus plus de valeur aux yeux de Dieu que le sang des boucs et des taureaux (*Hébr.* 9,1-10,19). Pour le Christ lui-même, souffrance et mort constituent un accomplissement ; elles le rendent en tout semblable aux hommes, lui permetttant d'être pour tous un prêtre compatissant et un intercesseur agissant (2,10-12,17-18 ; 5,5-10). C'est en somme un développement, mais dans un sens rituel, des perspectives ouvertes par les chants du Serviteur. Le chapitre 8 de l'épître aux Romains étend cette vision de la souffrance du Christ à tous les hommes et même à l'univers : dans une douloureuse

gestation, la création toute entière prépare et forme les enfants de Dieu ; les souffrances de chacun sont légères par rapport à la gloire qui sera manifestée. Chacun est ainsi appelé à compléter « dans sa chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Col.* 1,24). Ainsi présentée, la souffrance des hommes n'est pas plus expliquée que celle du Christ ; elle est relativisée et embellie par la relation à la Passion et l'espérance du Jour à venir.

4. Évangile et stoïcisme. – L'Évangile s'est répandu dans un monde où le stoïcisme était la philosophie dominante ; le christianisme en a été marqué. La patience silencieuse de Jésus dans sa Passion a été interprétée dans un sens stoïcien et le chrétien est invité à l'imiter (1 *Pierre* 2,18-24). Les moyens de lutte contre la souffrance étant très limités, il est souvent inévitable et parfois plus « simple » de s'y résigner ; on y voit alors une soumission à la volonté de Dieu dans l'espérance du bonheur promis, sans peut-être faire tout ce qui est possible pour combattre le mal présent. Ainsi, comme Pierre, Paul invite les esclaves à obéir à leurs maîtres et à rester dans leur condition (1 *Cor.* 7,20-24 ; *Éph.* 6,5-8). Mais il demande à Philémon de traiter en frère son esclave Onésime (*Philém.* 16) et, contrairement à l'exemple du Christ Jésus, qui n'a pas voulu se prévaloir de sa condition divine (*Phil.* 2,6), il n'hésite pas à faire état de sa qualité de citoyen romain pour sa propre défense (*Actes* 16,37 ; 22,25).

A la suite de Paul, la tradition spirituelle oscille entre la patience stoïcienne et l'espérance active. Dans les débuts, le prestige culturel d'auteurs latins comme Cicéron et Sénèque ou grecs comme Plutarque entraîne une prépondérance de l'influence stoïcienne. Dans la mesure où on considère la relation individuelle de l'âme avec Dieu, on insiste sur l'identification au Christ souffrant. Mais même dans le cas de souffrances collectives, comme celles de la prise et du pillage de Rome par les Barbares en 410, Augustin s'efforce de discerner les desseins de la Providence : frappant également bons et méchants, chrétiens et païens, Dieu « invite les méchants à se repentir, de même que le fouet divin instruit à la patience les bons ; la miséricorde divine embrasse les bons pour les réconforter, de même que la sévérité divine se saisit des méchants pour les punir » (*La cité de Dieu* I, 8, trad. P. de Labriolle, Paris, 1957, p. 23). Et si les chrétiens se voient frappés alors qu'ils ne partagent pas l'impiété et les crimes des païens, c'est parce qu'ils ne sont pas entièrement étrangers au péché et qu'ils sont complices au moins tacitement des païens, partageant avec eux les douceurs de la cité terrestre (*ibid.* 9, p. 27,29).

Plus tard, la recherche d'un approfondissement de la vie spirituelle personnelle entraîne parfois une surévaluation de la souffrance comme prolongement pour le chrétien de la Passion. Ainsi l'*Imitation de Jésus-Christ* en parle comme si elle procurait immédiatement la jouissance des bienfaits de la rédemption : « S'il y avait pour l'homme quelque chose de meilleur et de plus utile que de souffrir, Jésus-Christ nous l'aurait appris par ses paroles et par son exemple... Lorsque vous serez venus à trouver la souffrance douce et à l'aimer pour Jésus-Christ, alors estimez-vous heureux parce que vous aurez trouvé le paradis sur la terre » (II, 12, trad. F. de Lamennais, Paris, 1961, p. 86-87).

Montaigne se situe dans la tradition stoïcienne en disant : « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons » (*Essais* I, ch. 14, Paris, 1969). Ou encore : « Suffit à un Chrestien croire toutes choses venir de Dieu, les recevoir avec reconnaissance de sa divine et incrustable sapience, pourtant les prendre en bonne part, en quelque visage qu'elles luy soient envoyées » (*ibid.*, ch. 32, p. 266-67). Il remarque cependant « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines... Dieu nous voulant apprendre que les bons ont autre chose à espérer et les mauvais autre chose à craindre que les fortunes ou infortunes de ce monde, il les manie ou applique selon sa disposition occulte, et nous oste le moyen d'en faire sottement notre profit » (*ibid.*).

Vincent de Paul parle le langage de la piété édifiante : « Il faut donner lieu à la maladie comme à un état tout divin » ; « L'état de souffrance est un bonheur en sanctifiant les âmes » (citations extraites de A. Dodin, *Monsieur Vincent parle à ceux qui souffrent,* Paris, 1981, p. 37). Mais il passe sa vie à aider les pauvres gens en cherchant d'abord à les en sortir : « L'amour ne peut demeurer oisif, il faut secourir le malade et l'assister autant qu'on le peut, dans ses nécessités et dans ses misères, et tâcher de l'en délivrer en tout ou en partie, parce que la main doit être, autant que faire se peut, conforme au cœur » (*ibid.*, p. 66).

Dans sa *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (Pascal, *Pensées et opuscules,* éd. L. Brunschvicg, Paris, p. 56-68), Pascal considère la souffrance comme un châtiment : « Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la punition et la figure tout ensemble des maux de l'âme » (§ 7). Il en parle même avec une complaisance où l'on retrouve son jansénisme : « Tout ce que je suis vous est odieux, et je ne trouve rien en moi qui vous puisse agréer... Voyez d'un œil de miséricorde les plaies que votre main m'a faites, ô mon Sauveur, qui avez aimé vos souffrances en la mort... O Dieu, qui aimez tant les corps qui souffrent, que vous avez choisi pour vous le corps le plus accablé de souffrances qui ait jamais été au monde ! Ayez agréable mon corps, non pas pour lui-même, ni pour tout ce qu'il contient, car tout y est digne de votre colère, mais pour les maux qu'il endure, qui seuls peuvent être dignes de votre amour » (§ 10).

On trouvera d'autres textes et des réflexions sur ce thème dans l'article *Abandon,* en particulier : « Les limites de l'abandon » et « Le faux abandon ».

5. Questions anciennes et modernes. – 1° *L'art.* – Tandis que la dévotion chrétienne s'efforce de valoriser la souffrance comme expiation ou comme mérite, l'art religieux illustre cette valorisation par la beauté des crucifix, des pietàs ou des gisants. Plus tard, la mise en valeur esthétique tend à remplacer la consolation religieuse. On cherche à faire du beau à partir de la souffrance des autres et même de la sienne, quand elle n'est pas trop forte. Le lyrisme romantique, en particulier, magnifie la souffrance du poète : ainsi les *Nuits* de Musset et, dans un sens plus stoïcien, *Moïse* et *La mort du loup* de Vigny. Moins stoïque, Hugo nous émeut toujours dans les *Contemplations,* quand il exprime simplement sa douleur de la mort de sa fille (livre IV, *Pauca meae,* Paris, 1973), mais il nous touche moins quand il développe des considérations métaphysiques (cf. *ibid.* livres V et VI : *Les Malheureux, Ce que dit la bouche d'ombre*). Du « mal » Baudelaire tire « des fleurs nouvelles » et avec sa « douleur » il réussit à faire du beau ; mais c'est après coup, une récupération d'esthète. On peut en dire autant des sujets « touchants » en peinture, dans le roman ou le mélo, et

du « pathétique » en musique. La récupération esthétique de la souffrance est plus faite pour le lecteur, l'auditeur ou le spectateur que pour le patient.

2° Au lieu d'une récupération esthétique ou religieuse, *le philosophe* cherche une intelligence de la souffrance. Platon contestait que le mal puisse être l'œuvre d'un Dieu bon. La recherche d'une rationalité conduit à présenter la souffrance comme châtiment du péché ou comme épreuve initiatique ou formatrice ; mais la Passion de Jésus vient renverser toute sagesse humaine, bousculant à la fois le rationnel et le raisonnable. Cependant le philosophe ne saurait renoncer à comprendre. L'intelligibilité de la souffrance constitue un des éléments de ce qu'on appelle le problème du mal (cf. DS, art. *Mal*).

Remarquons seulement ici qu'une solution a été cherchée par deux voies différentes. La première s'efforce de minimiser le mal, le considérant comme un « presque néant » (Leibniz, *Essais de Théodicée* I, 19, Paris, 1969, p. 110-14), à côté du bien et du bon de ce monde, que ce mal fait ressortir et permet de mieux goûter. Si l'on objecte qu'il y a vraiment trop de méchants heureux et de justes qui souffrent, il suffit de regarder vers le ciel où justice sera rétablie. Cette vue « cavalière » de la souffrance a été justement caricaturée par Voltaire dans *Candide*.

La seconde voie, plus dialectique, où l'on peut retrouver une perspective de l'épître aux Hébreux, fait de la souffrance ou du mal l'instrument d'un progrès et une étape nécessaire vers un stade supérieur. Pour Hegel le philosophe, comme l'humanité toute entière, chemine douloureusement dans le doute, s'efforçant de « reconnaître la raison comme la rose dans la croix de la souffrance présente et de se réjouir en elle... », avant de parvenir à l'éblouissement du « savoir absolu » (*Principes de la philosophie du droit*, Préface, trad. A. Kean, Paris, 1940). Kierkegaard vit et pense dans la souffrance, comme le montrent plusieurs de ses titres : *Du concept de l'angoisse* (Paris, 1969), *Traité du désespoir* (Paris, 1949), *Crainte et tremblement* (Paris, 1984), et cette souffrance est pour lui la voie d'accès à un stade supérieur, le stade « éthique » ou encore celui de la foi. Nietzsche aussi a beaucoup souffert toute sa vie et dans son délire il signait « Le Crucifié » ; il s'est efforcé d'utiliser sa souffrance comme stimulant pour sa pensée (*Ecce homo*, Paris, 1971, p. 18), devenant ainsi un de ces « surhommes » dont Zarathoustra représente le prophète et le prototype.

6. Souffrance collective. – A la suite des stoïciens, auteurs spirituels, poètes et philosophes ont souvent considéré la souffrance comme une épreuve individuelle ; Marx, avant Nietzsche, et, après lui, la plupart des philosophes contemporains réfléchissent sur la souffrance collective. Dans les souffrances collectives, la solidarité de ceux qui souffrent ensemble d'une injustice et luttent ensemble contre cette souffrance a pu être présentée comme contraire à la soumission à la volonté divine et à la patience chrétienne. Les « œuvres de charité » se sont souvent bornées à assister les malheureux, sans combattre les causes de leur souffrance et, dès que des hommes d'Église ont tenté d'aider les victimes à s'organiser collectivement, comme Las Casas au 16e siècle pour les Indiens des conquêtes espagnoles ou les Jésuites du Paraguay pour les Guaranis au 18e, ils ont été accusés de sortir de leur rôle charitable, non seulement par les trafiquants d'esclaves, mais dans l'Église même.

Avec la société industrielle apparaît une nouvelle forme de souffrance collective : celle des ouvriers contraints à d'interminables journées de travail, sans hygiène et sans protection, pour un salaire misérable, ainsi que leurs enfants, dans les mines et les filatures. Ceux qui utilisent cette souffrance à leur profit ne la conçoivent pas comme une injustice ; elle est dans l'ordre des choses, sinon conforme à la volonté divine ; ils pensent être bons pour les pauvres en leur procurant du travail. Ceux-ci ont le devoir de respecter l'ordre social, et leurs tentatives pour améliorer ensemble leur condition sont brisées par la force et souvent dans le sang, comme la révolte des canuts de Lyon en 1831 et 1834 et celle des ouvriers parisiens en juin 1848.

Marx analyse les causes économiques de cette souffrance et invite les prolétaires, solidaires sans le savoir, à s'unir volontairement en prenant conscience de l'exploitation qu'ils subissent et à lutter ensemble pour se libérer, sans attendre leur dû d'un don du ciel ou de la bonté des hommes au pouvoir. On condamne son athéisme et son matérialisme et il faudra attendre près d'un demi-siècle pour qu'avec *Rerum novarum* la « question sociale » figure dans l'enseignement de l'Église. C'est l'ébauche d'une « doctrine sociale chrétienne », dont les inspirations évangéliques répondent difficilement à des mouvements sociaux en évolution constante, paraissant à la fois révolutionnaire aux traditionnalistes et idéaliste aux révolutionnaires.

Interprétée et mise en pratique par Lénine, la théorie marxiste n'a pas mis fin à la souffrance collective ; on peut même estimer qu'elle l'a souvent aggravée. Les guerres mondiales du 20e siècle, avec leurs hécatombes de combattants et les massacres des victimes civiles, les révolutions et les dictatures exterminant leurs adversaires, ont donné à la souffrance collective une extension encore jamais atteinte, rendue possible à la fois par l'expansion démographique et par le progrès technique. Il suffit désormais d'être plus ou moins rattaché à une race ou à une religion, à un groupe politique ou à une catégorie sociale, pour être voué à la prison, à l'exil ou à la mort. Dieu se tait, semblant donner raison à ceux qui avaient annoncé sa mort. L'horreur est devenue telle que la souffrance individuelle est désormais insignifiante et que les tentatives de résistance personnelle sont inopérantes.

D'inspiration marxiste à leurs débuts, les philosophes de l'École de Francfort, pour la plupart d'origine juive, ont été contraints à l'exil par le nazisme et bouleversés par les horreurs de la guerre et l'ampleur de « l'holocauste ». Leur pensée en a été profondément marquée. Comment cela a-t-il pu se produire ? Comment en empêcher le renouvellement ?, se sont demandés en particulier Horkheimer et Adorno.

Pour Horkheimer, la philosophie, devenue une pure abstraction, est restée trop loin de la souffrance des hommes. Sans prise sur la réalité, elle a construit des systèmes dont l'harmonie « est démentie de toutes parts par les cris des misérables et des déshérités » (*Éclipse de la raison*, trad. J. Debouzy, Paris, 1974, p. 188). Raison et raisonnement sont devenus de simples moyens, au service d'intérêts particuliers, auxquels les individus et les peuples eux-mêmes ont été sacrifiés, le pouvoir imposant par la force sa prétendue raison à ses victimes. La rationalisation a fait des hommes les serviteurs des machines et les esclaves de la production et du profit. Les gouvernements ont écrasé ceux qui refusaient leur vérité, en leur imposant un régime pénitentiaire, sous couleur de les rééduquer et de les libérer par le travail. Ceux qui sont passés par cette souffrance sans abdiquer leur raison sont les martyrs de notre temps : « La tâche de la philosophie est de traduire ce qu'ils ont fait en un langage qui sera entendu, même si leurs voix mortelles ont été réduites au silence » (*ibid.*, p. 168). Mais il n'y a pas de langage plus clair et plus

universel que le sang des martyrs et on peut se demander si les philosophes seront capables de se faire mieux comprendre.

Adorno en doute. Il ne pense pas possible d'empêcher le renouvellement de l'horreur ; il remarque qu'elle va plutôt s'aggravant au cours de l'histoire, ce qui n'est pas une raison de laisser faire. Il n'est plus possible désormais de philosopher à l'écart de la souffrance du monde. La liberté de pensée de Socrate, de Platon et d'Aristote reposait sur la peine d'esclaves qu'ils méprisaient. Leibniz minimisait la souffrance dans sa vision optimiste du monde. Mais une pensée qui néglige la souffrance la prolonge ; qu'on la justifie par un système philosophique ou qu'on l'intègre dans un ordre social, on la maintient : « Il faut être du côté des souffrances des hommes ; mais chaque pas que l'on fait du côté de leurs joies est un pas vers le durcissement de la souffrance » (*Minima moralia*, trad. E. Kaufholz et J.R. Ladmiral, Paris, 1980, p. 122). Cette lucidité amère, « dans un monde où depuis longtemps il y a bien pire à craindre que la mort » (p. 35), a conduit Adorno au suicide. Mais, comme il l'a lui-même remarqué (p. 216), quand souffrance et mort sont devenues massives et collectives, dans un monde d'individus interchangeables, une mort individuelle perd toute signification... L'espoir cependant parvient à persister contre toute logique ; il est absolument impossible de prouver qu'il soit fondé, mais le désespoir n'est pas davantage démontré ni démontrable : « Le cours du monde n'est pas absolument fermé, ni le désespoir absolu ; c'est plutôt le désespoir qui constitue sa fermeture » (*Dialectique négative*, Groupe de trad. du Collège de philosophie, Paris, 1978, p. 305).

La persistance d'un espoir invincible est décrite par un proche de l'École de Francfort, Ernst Bloch, dans *Le principe espérance* (Paris, 1976). L'étendue et l'intensité de la souffrance fournissent autant d'arguments sans preuves à l'espérance qu'au désespoir : l'insupportable ne saurait durer indéfiniment, disent les uns – et pourtant il persiste, répondent les autres. Quels que soient leurs motifs réels et les justifications que l'on en donne, espoir et désespoir se situent en définitive au-delà de la stricte rationalité.

Récemment, la « théologie de la libération » a ouvert sur la souffrance collective une perspective nouvelle : la souffrance des « pauvres » y est présentée comme le lieu privilégié de l'amour et de la connaissance d'un Dieu qui a pris sur lui pauvreté et souffrance : « C'est à eux, non aux sages ni aux prudents, qu'est révélé l'amour du Père, ce sont eux qui l'accueillent, le comprennent et l'annoncent avec des traits et des exigences propres » (G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, trad. F. Guibal, Paris, 1986, p. 146).

Dans un monde où les hommes grouillent, se disputant les ressources et le travail, il est impossible de s'en tenir au rapport individuel avec le prochain. Le réseau serré des communications a beau rapprocher les pays et les gens, il ne facilite pas l'écoute de l'autre, tandis que les media transforment sa souffrance en spectacle. De même qu'il n'est plus possible de philosopher à l'écart de la souffrance, une relation avec Dieu de l'âme dévote serait mensongère et pharisienne si elle prétendait s'établir indépendamment de la souffrance du monde et sans solidarité concrète avec les autres dans leur lutte. La lutte contre la souffrance sous toutes ses formes, en particulier celles provoquées par l'injustice, fait partie de la vie chrétienne. Annoncer la foi sans lutter pour et avec ceux qui souffrent, c'est « un coup de cymbales ». Chacun à sa manière, encycliques sociales, mouvements d'action catholique, théologie de la libération, montrent que la pratique des chrétiens est la seule réponse possible au scandale du silence de Dieu devant la souffrance de Job multipliée.

7. Souffrance en Dieu. – Jésus souffre en silence et Dieu reste muet devant la souffrance de son Fils et celle des hommes : c'est ce que, depuis les Psaumes, on lui reproche souvent. Pourtant, devant toute souffrance, les discours sont insupportables ; comme les amis de Job, les donneurs de leçons sont odieux. La souffrance des autres ne sert pas à se justifier, à prouver l'exactitude de ses prévisions, ni à démontrer ses thèses. Si Dieu se taît, c'est sans doute qu'il souffre le premier.

La souffrance du Fils de Dieu est encore plus incompréhensible que la souffrance des hommes. Très discret sur le sens qu'il donne à sa propre souffrance, Jésus s'en remet à la volonté de son Père. La distinction des personnes dans la Trinité et la distribution traditionnelle des rôles entre elles attribue au Père la toute-puissance et l'impassibilité et au Fils l'incarnation et la souffrance dans son humanité. Cette clarté artificielle est peu satisfaisante. Comment concevoir qu'un Père tout amour sacrifie son Fils et le laisse souffrir sans souffrir lui-même ? La souffrance est considérée comme une imperfection incompatible avec la toute-puissance divine, mais devant la souffrance du Fils et celle des hommes, l'impassibilité attribuée au Père apparaît comme une imperfection plus grave encore que la compassion.

Comme l'a remarqué Unamuno, si celui qui voit le Fils voit aussi le Père, en voyant la souffrance du Fils, on voit la souffrance du Père : « Celui qui ne souffre pas et qui ne souffre pas parce qu'il ne vit pas, c'est cet *ens realissimum* logique et glacé, c'est le *primum movens*, cette entité impassible, dont l'impassibilité fait une pure idée. La catégorie ne souffre pas, mais ne vit pas non plus et n'existe pas comme personne. Comment va naître le monde à partir d'une idée impassible ? La souffrance est la substance de la vie et la racine de la personnalité ; car c'est seulement par la souffrance qu'on est une personne. Et elle est universelle ; ce qui nous unit tous les êtres, c'est la souffrance, le sang universel ou divin qui circule en tous » (M. de Unamuno, *Del sentimiento tragico de la vida*, Madrid, 1982, p. 181).

En disant : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils, son unique... », Jean ne semble pas envisager un amour impassible. Dieu n'est pas un souverain cruel, dont la justice vindicative exigerait du sang dans un sacrifice rituel ; le sacrifice, c'est lui qui le fait, en livrant son Fils aux hommes, et il est le premier à en souffrir. On peut voir au musée du Prado un tableau de Greco, où le Père douloureux tient dans ses bras, comme une pietà, le cadavre de son Fils. Dans *La souffrance de Dieu* (Paris, 1975), F. Varillon a réuni divers textes de l'Écriture et de Pères, de la philosophie et de la littérature, qui vont dans le même sens. La théologie de la libération insiste sur ce Dieu pauvre, qui se veut vulnérable ; il n'est pas le seul Fils de la « kénose », mais le Dieu trinitaire. On peut trouver une étude théologique de la question dans le livre de J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Paris, 1974, en particulier p. 310-25), et dans celui de J. Galot *Dieu souffre-t-il ?* (Paris, 1976).

Au sortir de la prison ou de l'hôpital, on ne saurait oublier ceux qui y sont restés : si la béatitude devait faire partager au saints l'impassibilité divine, on serait amené à dire comme saint Thomas que « les saints se réjouiront des peines des impies en considérant l'ordonnance de la divine justice pour ceux-ci, et leur libération personnelle, source de joie » (3ª, sup. q.94, art. 3). La vision d'un Dieu vulnérable et compatissant semble plus proche de l'Écriture et plus satisfaisante

pour le témoin des souffrances des autres, dont la pitié se trouve ainsi valorisée. Il n'est pas certain qu'elle soit plus réconfortante pour celui-là même qui souffre et qui désire avant tout la fin de sa souffrance : si Dieu souffre, comment espérer être un jour définitivement libéré, fût-ce par la mort ?

Sur les questions posées par la souffrance, les positions unilatérales et les raisonnements rigoureusement logiques aboutissent à des impasses. Les hommes ont davantage progressé dans la lutte contre la douleur que dans l'intelligence de la souffrance. La foi n'apporte pas une solution théorique, mais une espérance en chemin.

Comme bibliographie, voici d'abord une sélection de textes bibliques sur la souffrance : *Psaumes* 6 ; 7 ; 11 ; 12 ; 13 ; 17 ; 21 ; 24 ; 26 ; 27 ; 29 ; 30 ; 34 ; 37 ; 39 ; 40 ; 43 ; 54 ; 55 ; 56 ; 58 ; 59 ; 60 ; 61 ; 63 ; 68 ; 69 ; 70 ; 73 ; 76 ; 77 ; 78 ; 79 ; 85 ; 87 ; 93 ; 101 ; 129. – *Job*. – *Lamentations*. – *Qohélet* 4,1-2. – *Isaïe* 53. – *Jérémie* 11,18 – 12,6 ; 15,15-21 ; 17,12-18. – *Sagesse* 1,13-14 ; 3,1-12 ; 4,7-19.

Matthieu 10,37-39. – *Marc* 8,34-35. – *Luc* 9,23-25 ; 14,26-27. – *Jean* 12,24-25. – *Romains* 8,18-39. – 1 *Cor.* 1,18-31. – 2. *Cor.* 4,16-17 ; 11,23-31. – *Col.* 1,24. – *Hébreux* 2,10 ; 2,14-18 ; 5,7-10 ; 9,11-14 ; 10,32-35. – 1 *Pierre* 1,6-9 ; 2,19-24.

Sélection de représentations et expressions littéraires : Homère, *Iliade*, chant 24 (Achille et Priam, deux ennemis unis par la souffrance). – Eschyle, *Prométhée enchaîné* (la souffrance d'un dieu au service des hommes). – Sophocle, *Œdipe roi* (la souffrance aveugle) ; *Antigone* (la souffrance par fidélité aux lois divines).

F. Lope de Vega † 1635, *Fuente ovejuna*, 1618 (une attitude solidaire dans une souffrance collective). – A. de Musset † 1857, *Nuits*, 1835-1837 (le poète jouit de l'expression de sa propre souffrance). – M. Desbordes-Valmore † 1859, *Poésies*, 1842 : A monsieur A.L. ; Cantique des Mères ; Cantique des Bannis ; Dans la rue (de la souffrance à la révolte). – A. de Vigny † 1863, *La mort du loup*, 1843 (un stoïcisme romantique). – V. Hugo † 1885, *Contemplations*, 1856, Livre IV, *Pauca meae*. – C. Baudelaire † 1867, *Les Fleurs du Mal*, 1857 : Bénédiction ; L'Ennemi ; Recueillement (la volupté de la douleur). – F. Dostoievsky † 1881, *L'Idiot*, 1868 ; *Les Frères Karamazov*, 1880 : le grand Inquisiteur (la fidélité à l'Évangile, source de plus de souffrances qu'elle n'en guérit). – P. Verlaine † 1896, *Sagesse*, 1874-1880 ; Bon chevalier masqué... ; Pourquoi triste ô mon âme... ; L'âme antique était rude et vaine ; O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour (récupération poétique et religieuse de la souffrance).

B. Pérez-Galdós † 1920, *Nazarín*, 1895 (les souffrances d'un prêtre évangélique), transposé au cinéma (1960) par Luis Buñel. – L. Bloy † 1917, *La Femme pauvre*, 1897 (un amour exalté de la souffrance). – G. Apollinaire † 1918, *Calligrammes*, 1918 : La jolie rousse (après les souffrances et les ruines de la guerre, l'espoir). – J. Roth † 1939, *Le poids de la grâce*, trad. fr. 1982 (une transposition du livre de Job).

Réflexions philosophiques et religieuses : Platon, *La République* II, 379 (Dieu n'est pas l'auteur du mal) ; *Phédon* (sérénité de Socrate devant la mort). – Marc Aurèle, *Pensées* IV, 39 ; VII, 33.64 (maîtrise stoïcienne de la douleur). – *Imitation de Jésus-Christ* II, 11-12. – Montaigne, *Essais* I, 32 : « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines ». – Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. – Spinoza, *Éthique* IV, prop. 30. – Leibniz, *Essais de Théodicée* I, 13, 16, 17, 19. – Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Préface, trad. fr., Paris, 1940. – Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad. fr., Paris, 1969 ; *Traité du désespoir*, trad. fr., Paris, 1949 ; *Crainte et tremblement*, trad. fr., Paris, 1984. – Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* : « des âmes compatissantes » ; *Ecce homo*.

M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, trad. fr., Paris, 1974. – J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, trad. fr., Paris, 1974. – F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris, 1975. – E. Bloch, *Le principe Espérance*, trad. fr., Paris, 1976. – J. Galot, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, 1976. – *Concilium*, n. de novembre 1976. – T. X. Adorno, *Dialectique négative*, trad. fr., Paris, 1978. – *Christus*, n. de juin 1981. – M. de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1982. – T.X. Adorno, *Minima moralia*, trad. fr., Paris, 1984. – F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, 1984. – G. Gutiérrez, *La force historique des pauvres*, trad. fr., Paris, 1986 ; *Job. Parler à Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, trad. fr., Paris, 1987.– *Communio*, t. 13, n. 6, 1988.

Pierre Sempé.

SOUFISME. – 1. *Origine.* – 2. *Stations et états.* – 3. *Le problème de l'union à Dieu.* – 4. *Quelques grands noms.*

1. Origine. – Beaucoup de penseurs musulmans, estimant que le Coran est essentiellement la révélation d'une Loi, que l'Islam est à la fois pouvoir temporel (*dawla*) et religion (*dîn*), que la Communauté du Prophète (*ummat al-Nabî*) est une communauté de juste milieu (*Coran* 2,143), c'est-à-dire qui réalise l'équilibre entre les devoirs du culte rendu à Dieu (*'ibâdât*) et les obligations de la vie d'ici-bas concernant les rapports entre les hommes (*mu'âmalât*), ont considéré que les mystiques exagèrent dans le sens d'une pure spiritualité et demandent à l'homme de vouloir faire plus que ce que Dieu commande. C'est ainsi que la mystique (*tasawwuf*) a été marginalisée et plusieurs de ses adeptes condamnés, parfois même mis à mort, pour des raisons religieuses et politiques étroitement mêlées. Tel est le cas célèbre de Hallâj. Cette attitude à l'égard de la mystique a encore inspiré la réflexion des Réformateurs du 19e et des débuts du 20e siècle.

Certains islamologues, comme M. Asin Palacios, ont par suite pensé que les origines du soufisme devaient être cherchées en dehors de l'Islam, et ont supposé, les uns des influences chrétiennes, les autres des influences indiennes, ou encore gnostiques. Qu'on en trouve des traces ici et là plus ou moins marquées, c'est incontestable. Qu'elles aient été déterminantes, on ne saurait l'affirmer, vu les références constantes au Coran et à la tradition prophétique (*hadîth*) qui inspirent ces soufis. L. Massignon s'est élevé avec vigueur contre ce point de vue : à ses yeux, le *tasawwuf* est fondamentalement, voire essentiellement musulman.

Pour justifier cette position, nous examinerons le vocabulaire qui est à la base de l'expression des expériences spirituelles des mystiques. Ils ont parlé avec des termes techniques (*istilâhât*) qui leur étaient propres. Mais cela ne signifie pas qu'ils les ont inventés : en réalité, ces termes sont presque tous coraniques, ou tirés de racines coraniques par dérivation (*ishtiqâq*), et leur technicité vient du sens particulier qu'ils reçoivent, soit par association avec des concepts voisins, soit par intériorisation, soit par généralisation ou particularisation. Ils servent surtout à désigner des « stations » (*maqâmât*) ou des « états » (*ahwâl*, sing. *hâl*) que nous aurons à examiner. Prenons des exemples.

Tawba : ce mot, employé cinq fois dans le Coran, signifie le repentir. Mais la racine (*tâba*) a le sens de « revenir ». La *tawba* sera le retour à Dieu ; mais, comme dans le Coran, cette racine, sous ses formes de substantif, de verbe ou d'adjectif (*tawwâb*), est appliquée à la fois à l'homme et à Dieu, les mystiques considèrent que, si l'homme se tourne vers Dieu par le repentir, c'est parce que Dieu se tourne vers lui, puisqu'il est miséricordieux et qu'il pardonne, ainsi qu'il le dit lui-même dans son Livre.

Sabr, la patience dans les épreuves, se trouve quinze fois en divers versets, entre autres 2, 45 et 153 : « Cherchez secours dans la patience et la prière », 90, 12 et 17 : « Qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la voie ascendante (*al-'aqaba*) ?... C'est être de ceux qui se conseillent mutuellement la patience et la miséricorde » ; 16, 127 : « Sois patient, ta patience ne vient que par Dieu ». Comme pour le repentir, Dieu prend l'initiative. L'adjectif *sâbir* (patient) est fréquent : Dieu aime ceux qui sont patients (3, 146).

Tawakkul, abandon à Dieu. L'expression « Je m'abandonne à Dieu » revient six fois dans le Coran, accompagnant la profession de foi : « Il n'y a de divinité que Lui », ou un verbe qui signifie le retour à Lui, comme *ilayhi unîbu*, « Je reviens à Lui » (11, 88 ; 42, 10 ; d'où on a tiré *inâba*, synonyme de *tawba*). Le *tawakkul* est aussi mis en relation avec la crainte pieuse (*taqwa*), comme en 5, 11 (« Craignez Dieu, et que ce soit à Dieu que les Croyants s'abandonnent »), ainsi qu'avec la patience, comme en 16, 42, ou en 29, 59, où il est question de « ceux qui sont patients et s'abandonnent à leur Seigneur ». On a aussi le participe *mutawakkil* (celui qui s'abandonne à Dieu) : « Dieu aime ceux qui s'abandonnent à Lui » (3, 159), comme il aime « ceux qui le craignent avec piété » (*al-muttaqîn*, 3, 76). On voit qu'il se forme des sortes de constellations dans lesquelles, d'après le témoignage du Coran, tous ces termes techniques entrent en rapport les uns avec les autres en formant pour ainsi dire le tissu de la vie spirituelle.

Rida ou *ridwân* : la complaisance en Dieu, l'agrément que l'homme donne à tout ce que Sa volonté décrète. Le Coran applique aussi le terme ou le verbe correspondant, à Dieu qui se complait en sa créature et lui donne son agrément. Le *ridâ* est, en Dieu, associé à la miséricorde (*rahma*, comme en 9, 12) et au pardon (*maghfira*, 17, 20). Mais le verbe, avec Dieu pour sujet, est associé à ce même verbe avec l'homme pour sujet : « Dieu les agréera, et eux, ils L'agréeront » (5, 119). Comme dans le cas de *tawba* et de *tawwâb*, l'initiative vient de Dieu, car Il ne se détermine pas en fonction des états de l'homme : Il se tourne vers l'homme, et l'homme se tourne vers Lui ; Il agrée l'homme, et l'homme L'agrée.

D'autres termes coraniques offrent la même particularité : ainsi le *dhikr* (avec le verbe correspondant) qui, appliqué à l'homme, signifie le fait de garder Dieu en mémoire, de faire mention de Lui dans des prières surtout surérogatoires ; en un mot, la pensée constante que le mystique doit avoir de Lui ; mais, appliqué à Dieu, il signifie le souvenir qu'Il a de l'homme pour subvenir à ses besoins matériels et spirituels. Aussi voit-on au verset 2, 152 que Dieu dit : « Souvenez-vous de Moi, Je Me souviendrai de vous ». – C'est encore le cas des adjectifs *shâkir* et *shakûr* qui qualifient celui qui est reconnaissant. Quand il s'agit de l'homme, le sens est clair, et le *shukr* signifie le remerciement et l'action de grâces. Quand il s'agit de Dieu, le sens est qu'Il reconnaît le bien que font les fidèles et qu'Il les en récompense, ainsi qu'il est dit en 35,30, où *shakûr* est associé à *ghafûr* (qui pardonne), de même qu'en 35,34. Du côté de l'homme, il est lié à *sâbir* (42, 33), celui qui supporte les épreuves avec patience. Dieu, certes, n'a pas besoin de la reconnaissance des hommes ; aussi dit-Il (27, 40) : « Qui est reconnaissant l'est pour lui-même », et (39, 7) ; « Si vous êtes reconnaissants, Il agrée votre action de grâces pour vous ». On retrouve ici le rôle de *ridâ* et l'idée d'une relation intime entre Dieu et l'homme dans l'acte humain du *shukr*.

D'autres valeurs spirituelles fondamentales dans le *tasawwuf* ont également une origine coranique : c'est le cas de l'espérance (*rajâ'*), de l'humilité (*khushû'*), de la certitude (*yaqîn*), de l'amour (*mahabba, hubb*). Tous ces termes sont pris dans le sens spirituel que le texte révélé autorise, et qui est simplement accentué.

D'autres termes, pris dans le Coran selon leur signification lexicographique ordinaire, reçoivent, en tant qu'*istilâhât*, un sens nouveau qui leur donne une valeur sur le plan de la vie mystique.

Tel est le cas des mots *khawf* (la peur) et *hazan* (la tristesse), dont les emplois vont souvent de pair. Par exemple, il est dit des Juifs et des Chrétiens qui croient en Dieu et au Jugement, et qui font œuvres bonnes, qu'au Dernier Jour, « aucune peur ne pèsera sur eux, et ils ne seront pas dans la tristesse » (2, 62). Mais la peur et la tristesse dont il est ici question concernent les infidèles. C'est dans le même sens négatif qu'il est dit (10, 62) que les Amis de Dieu (*awliyâ' Allah* – les saints) n'auront ni peur, ni tristesse. A la lettre, on pourrait comprendre que ces états affectifs ne touchent pas les mystiques qui sont « amis de Dieu ». Pourtant, ils placent la peur et la tristesse sur la voie de Dieu qui a dit (7, 56) : « Invoquez-Le avec peur (*khawf*) et convoitise (*tama'*) ». Il s'agit, disent les commentateurs, de la peur des châtiments liée au violent désir de la miséricorde. On a là deux termes qui forment un couple dialectique en ce que chacun d'eux renvoie à l'autre. Le véritable croyant, connaissant la bonté de Dieu, n'éprouve jamais de peur sans désir. De même, il n'a jamais de peur sans espoir ; aussi *khawf* et *rajâ'* forment-ils un couple dont la tension interne est d'autant plus marquée que les racines des deux termes sont des *addâd*, c'est-à-dire que chacune d'elles a des significations contraires : *khâfa* veut dire « avoir peur et espérer » ; *rajâ*, « espérer et craindre ». Mais ailleurs, quand, par exemple, il est dit : « Parmi Ses signes, il y a qu'Il vous fait voir l'éclair avec peur et convoitise » (30, 24), il s'agit de la peur psychologique qu'inspire la foudre et, disent les commentateurs, de la convoitise de la pluie, un second sentiment qui compense le premier et s'ajoute à lui, mais qui n'est pas enveloppé en lui ni engendré dynamiquement par lui.

On ferait les mêmes remarques sur le mot *jû'* (la faim), dont le sens ordinaire exprime un simple besoin de nourriture : « Qu'ils adorent donc le Seigneur... qui les a nourris contre la faim et les a mis en sûreté contre la peur » (106, 3-4). Il s'agit de la famine et des dangers des razzias, ce qui n'a rien de mystique. Mais, comme la peur, la faim a reçu une signification spirituelle. Tel est encore le cas de *dhawq* (le goût, l'acte de goûter) qui, dans le Coran, sert en un sens figuré à exprimer une expérience amère, soit celle de la mort (3, 185 ; 21, 35, etc.), soit celle du châtiment (4, 56, etc.). Mais, pour les soufis, il s'agit de l'expérience savoureuse qui se situe, comme le dit Ghazâli dans le *Munqidh min al-dalâl* (*Le Guide qui sauve de l'erreur*), au-delà de toute connaissance intellectuelle. Il est sans doute écrit (12, 48) : « Quand Nous faisons goûter à l'homme une miséricorde de Notre part, il se réjouit ; et si un mal l'atteint à la suite de ses actes, il est ingrat ». Le contexte de ce verset a amené les commentateurs à expliquer le mot « miséricorde » par « bienfait » (richesse, santé, envoi de la pluie), ce qui lui enlève toute portée spirituelle, d'autant plus qu'ils considèrent que ce texte s'applique à des infidèles qui disent : « Cela m'appartient » (*hadhâ lî*, 41, 50), qui ramènent tout à eux-mêmes, et tournent ainsi le dos à la vie mystique. Dans le même genre d'idées, le mot *sukr* qui désigne dans le Coran l'ébriété condamnée, parfois avec le sens d'une exaltation qui aveugle (15, 72), parfois avec celui d'une illusion qui fascine les regards (15, 15), a été choisi par les mystiques pour exprimer l'ivresse extatique.

Nous avons vu que les soufis aiment associer les états par couples. Or il arrive que seul le nom qui désigne un terme du couple est coranique ; l'autre est emprunté à la langue

commune. C'est le cas de *sahw*, qui est l'état d'un homme dégrisé et qui s'oppose à *sukr*, et de *bu'd* (l'éloignement) opposé à *qurb* (la proximité) de l'homme avec Dieu, ou de Dieu avec l'homme, dont l'idée se trouve souvent dans le Coran sous diverses formes.

Sans avoir à passer en revue tous les termes techniques, les exemples cités suffiront à montrer que ces *istilâhât* sont d'origine coranique. Il faut cependant noter que ce sont là des termes fondamentaux, et qu'à partir d'eux, les soufis ont souvent introduit des termes secondaires afin de marquer des nuances dans la signification des premiers. Pour ne citer qu'un exemple, le couple peur-espérance se développe en constriction et dilatation du cœur (*qabd* et *bast*, qui sont de racine coranique, mais avec des sens tout à fait différents), puis en crainte révérentielle (*hayba*) et intimité (*uns*), qui ne sont pas dans le Coran, tout en s'y rattachant indirectement. De même le *tawwakul* se développe à un niveau plus profond (celui du cœur, cf. *infra*) en *taslîm*, assentiment, et à un niveau plus profond encore (celui de l'esprit) en *tafwîd*, remise totale de soi à Dieu.

Nous terminerons par trois termes des plus importants, tous trois tirés du Coran. Deux d'entre eux commandent toute la démarche mystique : il s'agit de *ri'â'* et de *ikhlâs*. Le premier est de la racine *ra'â* qui a le sens de « voir » ; on le traduit en général par « hypocrisie », mais on risque alors de le confondre avec *nifâq*, qui signifie l'affectation d'une croyance qu'on n'a pas. Le verset 96, 7 met sur la voie de ce qu'entendent les mystiques par ce mot : « Oui, l'homme dépasse toute mesure du fait qu'il se voit lui-même et se trouve riche ». Or Dieu seul est riche, car il n'a besoin de rien ni de personne : « O vous les hommes ! Vous êtes les pauvres ayant besoin de Dieu, et Dieu est le Riche, digne de louanges » (35, 15). De là vient la valeur mystique de la pauvreté (*faqr*), et du rejet de tout ce par quoi l'homme se donne de l'importance. D'une façon générale, se voir, se faire voir, voilà ce qui jette un voile entre l'homme et Dieu, car c'est par là qu'on se complait en soi-même, qu'on pense se suffire et qu'on se croit indépendant. Tel est le *ri'â'* qui est une ostentation de soi à soi-même et à autrui. C'est le mal fondamental qu'il faut fuir à tout prix, et auquel les mystiques opposent le seul remède qu'est l'*ikhlâs* qu'on traduit par « sincérité », mais qui a ici le sens précis d'authenticité de soi-même. Nous verrons que l'homme ne peut arriver à l'*ikhlâs* sans le secours de Dieu, qui se fait connaître de telle sorte que, dans cette connaissance, l'homme se découvre tel que son Seigneur le veut, le crée, le soutient dans son existence et dans ses actions par Sa présence active, et certains diront même par Son amour. Un soufi, al-Sûsî, disait : « Si tu vois dans ta sincérité la sincérité, ta sincérité a besoin de sincérité ».

Parvenu à ce terme, l'homme jouit de la paix (*tuma'nîna*). Il est écrit dans le Coran : « O toi, âme apaisée, reviens vers ton Seigneur, agréante et agréée » (89, 27).

2. Stations et états. – Les maîtres du soufisme distinguent trois étapes à parcourir dans l'itinéraire vers Dieu : celle des novices (*murîdîn*), celle des progressants (*sâlikîn*) et celle des parfaits qui ont l'expérience de la Réalité (*muhaqqiqîn*). Ces trois étapes définissent le cheminement mystique. Au départ, les aspirants doivent avoir un *shaykh* qui les instruit et les guide. Ce maître a lui-même reçu une formation d'un autre, et ainsi on remonte, selon une succession d'autorités spirituelles, qu'on appelle *isnâd initiatique*, jusqu'à un premier maître, un « saint », un Compagnon du Prophète, ou le Prophète lui-même. On consultera sur ce point, L. Massignon, *Essai...*, p. 128 svv. Un *isnâd*, surtout à partir du 10e et du 11e siècle, définit une école. Chacune a des caractères qui la distinguent des autres, soit sur des points de détail, soit sur des conceptions plus générales.

Ce qu'il faut d'abord remarquer, c'est que les stations et les états, qu'on peut considérer comme des gîtes d'étapes sur la voie, ne sont pas énumérés par tous dans le même ordre, et même que ce qui est classé comme station par les uns sera considéré comme état par les autres. Nous ne pouvons entrer dans l'exposé de toutes ces divergences. Notons cependant qu'il est difficile d'entrevoir dans cette suite de stations et d'états une progression véritable, en ce sens qu'il faudrait passer d'abord par les uns pour parvenir ensuite aux autres. Cela tient sans doute à l'existence, que nous avons signalée, de constellations qui font que tout se tient et que le progrès est peut-être moins dans un passage que dans une unification de plus en plus profonde de toutes les expériences par le renforcement des liens qui les font communiquer. Un point est cependant à relever : l'amour, qu'on s'attendrait à trouver au terme de ce cheminement, comme récapitulation et couronnement, n'occupe, dans ces listes, qu'une place secondaire.

On peut néanmoins se faire une idée générale de ce que sont les états et les stations. D'abord les mystiques s'accordent à reconnaître trois niveaux de vie : celui de l'observance de la Loi (*sharî'a*) ; celui de l'engagement sur la Voie (*tarîqa*) ; celui de l'atteinte de la Réalité véritable (*haqîqa*). Il y a également trois niveaux correspondants de l'être humain, l'âme (*nafs*), le cœur (*qalb*) et le secret intérieur (*sirr*) ou esprit (*rûh*). Le cœur est parfois appelé esprit. En passant d'un niveau à un autre plus profond, le croyant passe d'une connaissance extérieure de Dieu (l'apparent ou *zâhir*), à une expérience de plus en plus intérieure (le *bâtin*), ce qui fait que l'obéissance matérielle à la lettre de la Loi se spiritualise sans d'ailleurs disparaître. Par suite, le texte du Coran se révèle avec deux significations complémentaires, l'une apparente, l'autre cachée qui se découvre progressivement sur la Voie, car Dieu Lui-même est « l'Apparent et le Caché » (57,3).

Le Coran parle de plusieurs âmes : l'âme qui commande le mal, l'âme qui censure, l'âme inspirée (91, 7-8), l'âme apaisée. Il est évident que la deuxième et la troisième font passer de la première à la dernière. Les mystiques, comme l'a noté Ghazâli, entendent *nafs* dans le premier sens. C'est contre elle qu'il faut mener le combat, le grand *jihâd*, par une opposition vigilante (*mukhâlafat al-nafs*).

Qushayrî, dans sa *Risâla*, donne d'intéressantes précisions. L'âme vit dans le temps continu (*zamân*), ce qui lui permet de faire effort (*ijtihâd*) pour obéir à la Loi, et l'obéissance a déjà une valeur spirituelle. Mais cet effort est inévitablement associé à une conscience de soi. Notons d'ailleurs que le mot *nafs* exprime normalement en arabe le réfléchi. Mais tout effort implique une certaine stimulation. L'arabe a une forme verbale pour exprimer cette idée : c'est la sixième. Ainsi Qushayri, à propos du *tawâjud* (nom d'action de 6e forme), écrit : « c'est la recherche de l'extase par une sorte de libre choix, mais celui qui en est là n'a pas la perfection de l'extase, car la sixième forme exprime la plupart du temps la manifestation d'une qualité qu'on n'a pas ». En somme, avant d'être vraiment pauvre en esprit, il faut faire le pauvre. Et ainsi de tout. Aussi l'âme est-elle, comme conscience de soi, exposée à l'hypocrisie proprement dite (*nifâq*), mais surtout elle

implique une réflexion sur soi, une tendance à se mettre en valeur, une ostentation de soi qui est précisément le *riyâ'*, et l'homme, tant qu'il continue à s'identifier à une telle conscience de soi, ne peut y échapper. Certes, il peut progresser dans la mesure où ses efforts le conduisent à des stations, que Qushayrî définit comme « ce que l'homme expérimente par la place que lui confère sa formation (religieuse) : ce qu'il atteint par une sorte de liberté de disposer de ses actes (*tasarruf*) ; ce qu'il acquiert par une espèce de recherche insistante (*tatalluh*) et d'endurance dans l'effort qu'il exerce sur soi ». Au niveau de l'âme, en effet, la liberté d'agir repose sur la possibilité de disposer d'un temps continu, donc de faire un effort soutenu. Néanmoins, à ce niveau, l'homme est prisonnier de lui-même, et pour se libérer de sa conscience, il ne peut s'appuyer sur son propre effort qui justement la suppose, il a besoin du secours de Dieu. L'abolition de la conscience de soi s'appelle *fanâ'*. Il permet au mystique de passer au niveau du cœur, où son être subsiste, non plus illusoirement en soi, mais en Dieu : c'est le *baqâ'*. L'homme tout entier est alors orienté vers Dieu : il est « pour Dieu » (*li-Llâh*). Le « pour Dieu » remplace l'en-soi et le pour-soi.

La vie du cœur ne se déroule pas dans un temps continu, mais dans une succession de « moments » discontinus appelés *awqât* (sing. *waqt*). Ici, il n'y a plus de place pour l'effort : l'homme ne peut plus rien acquérir ni pour son bien, ni pour sa perte, à la différence de ce qui a lieu pour l'âme qui obéit ou désobéit à la Loi (cf. 2, 286). Pour le cœur, tout est don, et il est le lieu des états (*ahwâl*, sing. *hâl*) qui sont purement donnés à des moments privilégiés. Qushayrî rapporte cette définition du *waqt* par les soufis : « c'est ce qui les frappe soudainement dans la disposition que Dieu prend pour eux, à l'exclusion de ce qu'ils choisiraient pour eux-mêmes ». On a dit aussi que le *waqt* est ce en quoi on est : si on est dans la joie, c'est la joie ; si on est dans la tristesse, c'est la tristesse. L'homme est entièrement pris dans son *waqt* et à l'abri de toute influence extérieure.

Il y a un troisième niveau que nous avons appelé *sirr* ou *rûh*. Mais rappelons que la terminologie des soufis est ici très variable et que chacun a sa propre façon de voir les rapports entre ces deux termes et celui de *qalb*. On a dit, par exemple, que le secret intime est le lieu du dévoilement (*mushâhada*) ; l'esprit, le lieu de l'amour (*mahabba*) ; le cœur le lieu de la Connaissance mystique (*ma'rifa*). Ce qui est sûr, c'est que, si les états qui sont momentanés durent, il se produit, pour celui qui les éprouve, d'autres états, d'un degré supérieur, des « états d'états » appelés *tawâriq*, des sortes de touches divines instantanées, qui, si elles viennent à durer comme les états antérieurs, sont à leur tour dépassées par des états plus élevés encore. Le Prophète a dit : « Un voile tombe sur mon cœur tant que je n'ai pas demandé pardon à Dieu soixante-dix fois par jour ». Cela signifie, explique Qushayrî, « qu'il était par rapport à ses états dans une perpétuelle ascension ; aussi quand il était élevé à un état supérieur, il lui arrivait de voir celui qu'il avait quitté, et il le considérait comme un voile léger (*ghaym*) par rapport au point où il était parvenu ». Ainsi, au niveau le plus profond de son être, l'homme assiste, grâce au dynamisme ascendant des *tawâriq*, à un dévoilement de la richesse illimitée de Dieu, en Ses dons. Alors, en découvrant qu'il n'est rien en dehors des dons divins, il découvre ce qu'il est dans l'authenticité de son être : et c'est l'*ikhlâs*. Ainsi se vérifie l'idée que « celui qui connaît son âme, connaît son Seigneur », puisqu'on ne peut se connaître soi-même qu'en connaissant son Dieu.

3. Le problème de l'union à Dieu. – Dieu, dit le Coran, est transcendant (*muta'âlî*, 13, 9) et il n'y a rien qui lui soit semblable (42, 11). Par conséquent il ne peut y avoir pour un Musulman d'union à Dieu au sens du mot *ittihâd* qui impliquerait que l'homme ne fait plus qu'un avec Dieu, ou, en termes philosophiques, que l'essence humaine est unie à l'essence divine. Il ne faut donc pas entendre la relation du *fanâ'* au *baqâ'* comme un anéantissement total de soi suivi d'une fusion avec Dieu. Sans doute les mystiques emploient-ils des termes très forts ; ainsi Abû 'Ali al-Daqqâq, qui prend toujours soin de répartir les expériences spirituelles sur les trois niveaux de l'être humain, disait : « La recherche extatique (*tawâjud*) entraîne nécessairement l'absorption (*istî'âb*) du fidèle ; l'émotion extatique (*wajd*), sa submersion (*istighrâq*) ; et (au dernier degré), l'extase existentielle (*wujûd*) entraîne sa consomption (*istihlâk*) ». Néanmoins ces termes ne s'appliquent pas à l'essence de l'homme, mais à sa conscience de soi.

Certains soufis se servent du mot *wusûl* (ou *ittisâl*, de la même racine), qui signifie « conjonction », en précisant qu'il s'agit d'un dépouillement total de soi. C'est ce que fait Ghazâlî. Une autre forme d'union est exprimée par le mot *hulûl* : inhabitation de Dieu dans l'âme purifiée. Cette idée a été surtout développée par les shî'ites, mais est repoussée par les sunnites avec horreur. On peut donc conclure que l'union n'est rien d'autre que la contemplation (*mushâhada*) des actions divines dans le fond le plus intime et le seul réel de l'homme, action créatrice qui lui donne l'être, actions conservatrices qui lui donnent la subsistance tant matérielle que spirituelle, et qui soutiennent en lui les actes de son culte d'obéissance (*'ibâda*) et de son culte intérieur au niveau du cœur (*'ubûddiyya*) et de l'esprit (*'ubûda*).

Mais l'Islam est aussi proclamation de l'unicité de Dieu (*tawhîd*). La formule de la Profession de foi : « Il n'y a de divinité que Dieu », a été interprétée comme signifiant : « Il n'y a d'existence que celle de Dieu ». Cela conduit à ce que L. Massignon a appelé le monisme existentiel et qu'il a attribué à Ibn'Arabî, le « Grand Maître » (*al-Shaykh al-Akbar*) mort en 1240. Dans une telle perspective, toute existence particulière est ilusoire, et l'homme ne peut atteindre la Réalité suprême que par sa disparition dans l'Unique Existence. C'est le *fanâ' bi'l-tawhîd*, bien différent de ce qu'on a appelé le *fanâ' bi'l-Madhkûr 'an al-dhikr*, où le mystique, dans la pensée qu'il a de Dieu, est dépouillé de sa pensée qui le pense, conformément à la doctrine de Sahl al-Tustarî † 896, de Junayd † 910 et de Hallâj † 922. Le monisme existentiel s'est développé dans les œuvres de Balyânî † 1288, auteur de l'*Épître sur l'Unicité Absolue* ; de 'Abd al-Razzâq al-Kashânî † 1354 qui commenta Ibn 'Arabî ; de 'Abd al-Karîm al-Jîlî (ou Jilânî, † 1428), l'auteur de *al-Insân al-Kâmil* (l'Homme parfait) ; du philosophe espagnol Ibn Sab'în † 1270, l'auteur de *Bûd al-'ârif*, titre dont la traduction fait difficulté.

Parvenu à l'union dans une telle perspective, le mystique ne devrait plus être en mesure de parler. C'est tout le contraire qui a lieu et il use alors de locutions théopathiques (*shatahât*), parlant comme s'il était Dieu. On cite le cas d'Abû Yazîd al-Bistâmî † 874 qui disait : « Gloire à moi. Que ma gloire est grande ! », employant la formule *subhânî* sur le modèle de *subhâna'Llah* que le Coran réserve à Dieu. Contre l'opinion d'Ibn 'Arabî, L. Massignon soutient qu'il n'était pas moniste. On peut en discuter quand on pense à un propos tel que celui-ci : « Je me suis desquamé de mon

moi, comme un serpent se dépouille de sa peau ; puis j'ai considéré mon essence et j'étais, moi, Lui ». Ce qui est certain, c'est que Bistâmî a pratiqué un ascétisme rigoureux, persuadé que tout ce qui n'est pas Dieu, fût-ce le Paradis, est tromperie (*khad'a*).

L. Massignon a considéré Hallâj comme le représentant du monisme testimonial. Notons que le croyant qui prononce la Profession de foi, dit : « Je témoigne (*ashhadu*) qu'il n'y a de divinité que Dieu » ; cette profession s'appelle justement témoignage (shahada). Mais qui peut témoigner en toute vérité de l'unicité de Dieu, sinon Dieu Lui-même ? Par suite, quand Dieu commande de prononcer de telles paroles qui ne peuvent être en droit que *Ses Paroles,* Il veut que l'homme n'en soit qu'un pur réceptacle et s'identifie à l'ordre qui lui est donné. Alors la parole du témoin est la Parole même de Dieu. Il s'établit ainsi entre la Réalité divine (*Lahût*) et la réalité humaine (*nasût*) une relation fondée dans le *covenant prééternel* (L. Massignon), le *mîthâq* dans lequel Dieu, ayant demandé à tous les hommes qui devaient naître un jour : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? », ils ont répondu : « Oui ». De toute éternité, puisque le Coran est éternel, Dieu parle à l'espèce humaine qui répond « oui », se revêtant ainsi de la Parole de Dieu. C'est en ce sens que, découvrant cette relation fondamentale qui est la destination de son être, dans sa fonction de témoin, Hallâj peut dire : *Anâ' l-Haqq,* « je suis le Dieu de Vérité », puisqu'il est réduit à l'organe qui proclame cette Vérité, comme pur serviteur de son Seigneur (cf. *Coran* 7, 172). Sur cette base la pensée de Hallâj est riche d'enseignements spirituels. Nous ne pouvons que renvoyer à l'œuvre de L. Massignon.

Quant au monisme existentiel, il s'écarte sans aucun doute des caractères fondamentaux de la révélation coranique, bien qu'il se présente, chez Ibn 'Arabî, comme fondé sur un commentaire « herméneutique » du Coran, opposant l'ésotérique (*bâtin*) à l'exotérique (*zâhir*) et introduisant par là des idées empruntées aux systèmes néoplatoniciens et gnostiques. Notons que pour Ibn 'Arabî, le monisme n'exclut pas la transcendance absolue de Dieu. Du premier verset de la sourate 113 (*S. al-Ikhlâs*) : « Dis : Lui (*huwa*), Il est Dieu, Un (*ahad*) », il tire deux termes abstraits : *huwiyya,* l'ipséité, et *ahadiyya,* l'unité monadique qui, selon l'arithmologie grecque, n'est pas comptée avec le reste des nombres dont elle est le principe. A ce niveau, Dieu est inaccessible. La voie négative (*tanzîh*) ne montre que ce que Dieu n'est pas : « Il dépasse tout ce que ceux qui suivent la voie négative peuvent dépasser sur cette voie (*tanazzaha 'an tanzîh kulli munazzih*) ». Quand on prie, dit Ibn 'Arabî, la *ahadiya* n'entend pas la prière : c'est la *Rubûbiyya,* la Seigneurie divine (terme formé sur *Rabb,* le Seigneur) qui la reçoit.

Comment passe-t-on de l'Unité monadique à la Seigneurie ? Dieu s'affirme et en même temps nie tout ce qui n'est pas Lui. Mais ce qui n'est pas Lui n'est fait que de négativités qui sont multiples, car il ne saurait exister, comme dans le dualisme zoroastrien, un être unique capable à lui seul de s'opposer à Dieu. En niant ces négativités multiples, Dieu fait surgir des positivités correspondantes qui sont des manifestations théophaniques de Lui. Il y a donc à l'origine un couple affirmation-négation, qui devient le couple de l'être caché (*al-Bâtin*) et de l'être manifesté (*al-Zâhir*), et ces couples se poursuivent. Les Noms de Dieu dont parle le Coran ont deux faces : l'une tournée vers l'ipséité essentielle dont ils sont une manifestation, l'autre tournée vers leurs dénommés qui les manifestent dans les êtres créés qu'ils appellent. De même en est-il des attributs de Dieu (*sifât*) qui commandent les réalités avec lesquelles ils sont en relation, par exemple la Science divine et les connaissables. Ainsi, par cette série de manifestations, la Seigneurie est en rapport avec ce dont elle est seigneurie ; ce qui commande (*al-râ'is*), avec ce qui est soumis à l'ordre (*al-mar'ûs*) ; et le Dieu qui donne à chaque créature d'être ce qu'elle doit être, *al-Haqq,* se trouve en rapport avec l'acte créateur, *al-khalq.*

Sans entrer davantage dans le détail de ces manifestations, en voici les conséquences pour la conception mystique. L'homme est fait de matière et de forme et de ce point de vue il est simplement un étant (*mawjûd*). Or Ibn 'Arabi pense qu'il est l'image de Dieu, contrairement à la croyance générale de l'Islam. En effet, cet être de matière et de forme reçoit, à travers les manifestations « lumineuses » de Dieu, telle la « lumière » ou « réalité muhammadienne », une transfiguration (*tajallî*), qui est son ange, et qui donne à son être sa valeur d'image. Retrouver son ange, s'identifier à lui, c'est le « voyage vers Dieu ». Mais il y a le « voyage en Dieu », non en son essence inaccessible, mais dans l'univers royal (*malakût*) de Ses Noms, de Ses attributs et des idées exemplaires (*muthul*) de Son Royaume créé (*mulk*). Cette mystique repose donc essentiellement sur une Connaissance (*ma'rifa*) qui est une gnose initiatique. Celui qui la possède est nommé « *ârif* ». Aussi emploie-t-on parfois (surtout en Iran shî'ite) le mot *'irfân* à la place de *tasawwuf.*

Mais il y a aussi en Islam la mystique de l'amour, même si cet « état » n'est pas toujours placé au terme ultime de la Voie. Alors que les légalistes entendent tous les versets où le mot « amour » et le verbe « aimer » sont employés, dans le sens de l'obéissance, s'il s'agit de l'homme, et de la récompense, s'il s'agit de Dieu, les soufis ont gardé à ces termes leur signification littérale. Ghazzâlî a écrit dans la « Revivification des sciences de la Religion » (*Ihyâ' 'ulûm al-Dîn*), un chapitre d'une remarquable profondeur sur l'amour. Parmi d'autres encore, il faut citer Hallâj qui a osé employer le mot profane *'ishq* (l'amour passionnel). Nous renvoyons à L. Massignon pour les détails sur l'esseulement (*infirâd*) de l'âme en présence de l'isolement (*tafrîd*) de Dieu, en cet « essentiel désir » qu'est le *'ishq.*

4. Quelques grands noms. – Le Prophète aimait la vie simple et recommandait la pauvreté, dans l'esprit du Coran : l'attachement aux biens de ce monde (richesse, enfants, gloire, etc.) a été considéré comme du *shirk,* terme qui signifie d'abord le culte rendu à une idole associée à Dieu, puis, par extension, toute confiance mise en un être qui n'est pas Dieu. Un compagnon du Prophète, Abû Dharr al-Ghifârî, s'est distingué par son humilité et son ascétisme au point qu'on l'a comparé à Jésus. Les pratiques ascétiques furent sans doute à l'origine du mysticisme, dont le premier représentant est al-Hasan al-Basrî † 728. Il disait : « Fais de ce bas monde comme un pont que tu traverses, mais où tu ne t'arrêtes pas ».

Râbi'a al-Adawiyya († 801), une affranchie, ancienne joueuse de flûte, est célèbre par ses vers sur son amour de Dieu : « Je T'aime de deux amours : d'un amour qui est ma passion, et d'un amour qu'inspire Ta dignité d'être aimé ». La joie spirituelle qui naît de Celui dont on garde le souvenir (*hubb al-*

Madhkûr) est incomparablement supérieure à celle qui naît de l'acte de s'en souvenir (*hubb al-dhikr*).

Dhûl-Nûn al Misrî † 859 a classé les états mystiques et décrit l'itinéraire de l'âme vers Dieu. On connaît son enseignement par ce qu'en a rapporté son contemporain Muhâsibî † 857 qui prônait l'examen de conscience, avec qui il s'accordait sur la valeur de la discipline de soi, du renoncement, du repentir. Pour lui, l'amour de Dieu consiste à aimer tout ce qu'Il aime. La sincérité dans le culte et la pratique du bien est « l'épée de Dieu sur terre : elle tranche tout ce qu'elle touche ». Il recommandait la solitude : « Car celui qui est seul ne voit que Dieu, et s'il ne voit que Dieu, rien ne l'émeut que la volonté de Dieu » (cité par M. Smith, *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édit., t. 2, p. 249).

Ibn Karram † 868 était un théologien, mais aussi un moraliste qui prêchait la mortification ascétique (*taqashshuf*). Il introduisit en mystique beaucoup de néologismes qui exprimaient des entités abstraites et qui eurent la faveur des ésotériques. Il distinguait d'une part la foi (*imân*) qui est l'adhésion profonde à l'unité divine, accompagnée de la *tuma'nîna*, la paix du cœur, et d'autre part l'observance des préceptes.

Yahyâ al Râzî † 871, disciple du précédent, enseigna la mystique dans les mosquées. Il exprime son amour pour Dieu en de courtes oraisons. Il disait, pensant aux délices promises au paradis : « Quelle différence entre celui qui désire être présent à un banquet pour le banquet, et celui qui veut y être présent pour y rencontrer son bien-aimé (*al-habîb*) ! »

Al-Hakîm al-Tirmidhî † 898 fut lui aussi un mystique de l'amour de Dieu. Il est l'auteur de l'ouvrage intitulé « Le sceau de la sainteté ». Il aimait à méditer dans la solitude et il eut des visions en rêve. Mais, marqué par la pensée hellénistique, il identifia l'esprit (*rûh*) avec l'intellect (*'aql*). Néanmoins sa mystique n'est pas intellectualiste : il est de ceux qui pensent que l'homme va à l'amour par la Connaissance.

Sahl al-Tustarî † 896 apprit tout jeune, de son oncle maternel, la pratique du *dhikr* en répétant plusieurs fois « Dieu est mon témoin ». Il est dit en effet dans le Coran (4, 1) : « Dieu est un surveillant qui a l'œil sur vous ». Et selon un *hadîth*, le bien-agir (*ihsân*) consiste à rendre un culte à Dieu comme si on le voyait, car si on ne le voit pas, on est vu de Lui. Aussi Tustarî est célèbre par sa doctrine de la *tawba* continuelle, c'est-à-dire de l'obligation de tourner constamment sa pensée vers Dieu. Ce *dhikr* de tous les instants l'amena à prétendre qu'il avait une conscience immédiate de Dieu, ce qui le fit accuser de tendances shî'ites.

Al-Kharrâz † 899 invente des termes techniques nouveaux que Hallâj devait reprendre. Il disait : « Dieu s'empresse de donner à l'esprit de Ses Amis (les Saints) la jouissance qu'ils tirent de Son Souvenir (*dhikr*), et il leur donne de parvenir en Sa proximité ». A côté de la science de Dieu (*'ilm*) acquise à partir de ses créatures, il y a la Connaissance (*ma'rifa*) qui provient de Dieu même (*al-Haqq*), par laquelle l'homme apprend ce qu'est « l'ouvrage de Celui qui œuvre dans ce qui est œuvré (*sun' al-Sâni' fî'l-masnû'*) ».

Junayd † 910, un des grands mystiques de l'Islam, fonde ses idées sur une théologie de la transcendance absolue de Dieu qui est par Lui et pour Lui ; par conséquent l'homme ne peut être que par Lui et pour Lui. Il lui faut faire retour à sa « vie originelle » (*al-hayât al-asliyya*), là où il est dans les mains de son Créateur, le reconnaissant immédiatement comme son Seigneur : alors se réalise « par l'échange avec les qualités de celui qui aime, une pénétration des qualités de l'Aimé ».

Al-Nûrî † 907 prêcha le pur amour (*mahabba*) et il représente une forme de quiétisme qui n'attend aucune récompense. Il insiste sur l'amour de désir (*'ishq*) qui résulte d'une inspiration de Dieu. On l'accusa pour avoir dit : « J'aime Dieu d'un amour de désir (*a'shaqu' Llâh*) et Lui m'aime d'un amour de désir ». Il réussit à échapper à la condamnation en citant le verset (5, 54) : « Dieu produira une communauté d'hommes qu'Il aimera et qui L'aimeront ». Le verbe « aimer » du verset n'est pas *'ashiqa* (cf. *'ishq*, le terme incriminé), mais *ahabba* ; néanmoins Nûri put convaincre ses juges. L. Massignon a signalé chez ce mystique une tendance au dolorisme. Une certaine démesure caractérise sa conduite en bien des occasions. Peut-être voulait-il scandaliser les hypocrites, comme les *malâmatiyya* qui recherchaient le blâme des bien-pensants.

Ahmad al-Ghazâlî † 1126, frère d'Abû-Hâmid dont nous avons parlé, est l'auteur des « Intuitions des amants » (*Sawanîh al-'ushshâq*). Sa conception de l'amour fait de lui un tenant du quiétisme pur. C'est ce qui apparaît dans son apologie de Satan (*Iblîs*). Moïse, ayant rencontré Iblîs sur la pente du Mont Sinaï, lui demanda pourquoi il ne s'est pas prosterné devant Adam, comme Dieu le lui ordonnait (cf. *Coran* 2, 34). Iblîs répondit : « Que non ! Je ne suis pas tel que je me prosterne devant un être humain. O Moïse, tu prétends professer l'unicité de Dieu, mais moi, je suis un témoin qui proclame cette unicité (*muwahhid*). Toi, tu as dit à Dieu : ' Fais-moi voir ', et tu as regardé la montagne (cf. *Coran* 7, 143). Je suis, moi, plus véridique que toi dans la profession du *tawhîd*. Dieu a dit : ' Prosterne-toi devant l'Autre ', et je ne me suis pas prosterné. Mais toi tu as tourné tes regards (vers la montagne) ». Ahmad al-Ghazâlî a dit : « Celui qui ne reconnaît pas la profession de foi d'Iblîs en l'Unicité divine est un *zindiq*, un dualiste ». Moïse objecte à Iblîs qu'il a été puni et transformé en Satan. Et Iblîs de répondre : « Ce n'est là qu'un changement d'état variable, car chaque fois que s'augmente mon amour pour un autre que moi, c'est mon désir d'amour de Lui qui s'accroît ». Moïse lui demande : « Fais-tu mémoire de Lui ? ». Alors Iblîs : « C'est lui qui fait de moi l'objet de son souvenir ». Car il a dit dans le Coran (38, 78) : « Et sur toi Ma malédiction ». Ghazâlî conclut : « Quand Iblîs fut banni, son zèle de serviteur ne fut pas amoindri, non plus que son amour, non plus que son *dhikr* ». C'est bien la conception d'un amour désintéressé qui ne se soucie pas de l'enfer pourvu qu'il aime.

Nous arrêterons là notre liste. Il y a beaucoup d'autres mystiques qui ont été l'objet d'études accessibles au lecteur et nous renvoyons à notre bibliographie, où l'on trouvera en particulier la mention des tenants de l'ésotérisme et des gnoses, dont la pensée est plus ou moins en marge de la pure spiritualité, et qui ont drainé de nombreuses idées qui ne sont pas d'origine musulmane.

Rappelons que plusieurs maîtres soufis ont été des fondateurs de confréries dont certaines se sont développées en marge de l'Islam officiel, en introduisant des pratiques de piété très éloignées des règles du culte fixées par la *sunna* du Prophète. Il s'est ainsi constitué un Islam confrérique, appelé en général du nom de maraboutisme, contre lequel il y eut de violentes réactions. L'organisation des *zaouias* comporte des règles qu'on a pu comparer à des règles monastiques. Mais

encore que le Coran dise du bien des moines chrétiens, il y a un *hadîth* selon lequel il n'existe pas de monachisme en Islam (*lâ rahbaniyya fî'l-Islam*), au nom duquel de nombreux docteurs ont dénoncé ce qu'ils considéraient comme une innovation et une déviation, en particulier le culte des saints. Le malheur du soufisme est qu'il a été et est souvent encore confondu par beaucoup de Musulmans avec les excès des dévotions confrériques. Il importe de l'en distinguer nettement.

A. **Manuels didactiques** du *tasawwuf* rédigés par des soufis. – Sarrâj † 987, *Kitâb al-Luma'* (« Livre des Clartés rayonnantes »), éd. R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, 1914. – Kalâbâdhî † vers 990, *Kitâb al-ta'arruf* (« Livre de la Connaissance intérieure »), trad. angl. A.J. Arberry, « The Doctrine of the sûfis », Cambridge, 1935 ; trad. fr. R. Deladrière, Paris, 1981. – Abû Tâlib al-Makkî † 990, *Qût al-Qulûb* (« La nourriture des cœurs »), Le Caire, 1932. – Sulamî † 1021, *Tabaqât al-sufiyya* (« Les classes des soufis »), éd. J. Pedersen, Paris et Leyde. – Abû Nu'aym al-Isfahânî † 1038, *Hilyat al-Awliyâ'* (« L'ornement des Saints »). – 'Alî Hujwirî † 1074, *Kashf al-mahjub* (« Le dévoilement du voilé »), trad. angl. R.A. Nicholson, E.J.W. Gibb Memorial, vol. 17, 1911 ; trad. franç., *Somme spirituelle*, Paris, 1988. – Al-Ansârî al-Harawî † 1089, *Manâzil al-Sâ'irîn* (« Les étapes des itinérants vers Dieu »), éd. et trad. fr. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1963, texte repris avec deux autres traités d'Ansârî dans *Chemin de Dieu*, Paris, 1985. – Farîd al-Dîn 'Attâr † 1229, *Tadhkirat al-Awliyâ'* (« Le Mémorial des Saints ») ; trad. fr. de Pavet de Courtelle, Paris, 1976. – Mawlânâ Nûr al-Dîn Jamî † 1492, *Nafahât al-Uns* (« Les souffles de l'intimité avec Dieu ») ; *Lawâ'ih* (« Les jaillissements de Lumière ») ; trad. Y. Richard, Paris, 1982.

B. **Ouvrages généraux** sur le soufisme. – A.J. Arberry, *Le soufisme*, trad. J. Gouillard, Paris, 1952. – L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, 1954. – L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, coll. Sagesse et Culture, Paris, 1954. – É. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1954. – T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, 1955. – H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955. – R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1963. – M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965. – P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970. – G.C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1976. – M. Lings, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, trad. R. Du Pasquier, Paris, 1977. – F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, 1977. – W. Stoddart, *Le soufisme*, trad. R. Du Pasquier, Lausanne, sd. – F. Skali, *La voie soufie*, Paris, 1986.

C. **Ouvrages particuliers et traductions.** – a) Sur Hallâj : L. Massignon, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2e éd., 4 vol., Paris 1975 ; *Akhbâr al Hallâj*, recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam, 3e éd. Paris, 1957 ; *Diwân de Hallâj*, traduit de l'arabe, Paris, 1981. – P. Nwyia, *Hallâj : Kitâb al-tawâsîn*, texte arabe et introd. en français, Beyrouth, 1972. – R. Arnaldez, *Hallâj ou la religion de la Croix*, Paris, 1964.

b) Sur Ghazâlî : M. Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1935. – F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazâlî*, Paris, 1958 ; *La notion de ma'rifa chez Ghazâlî*, Beyrouth, 1958. – M.L. Siauve, *L'amour de Dieu chez Ghazâlî*, Paris, 1986 ; *Ghazâlî, Livre de l'amour* (introd., trad. et notes), Paris, 1986.

c) Sur Ibn 'Arabî : M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931. – A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddîn Ibnu-'Arabî*, Cambridge, 1939. – H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958. – R. Deladrière, *Ibn 'Arabî, la Profession de Foi*, Paris, 1978. – M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1966. – T. Burckhardt, *Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî : La Sagesse des Prophètes (Fuçuç al-Hikam)*, trad. et notes, Paris, 1955.

d) Sur Jalâl al-Dîn al-Rûmî : E. Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam ; Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des Derviches tourneurs*, Paris, 1972 ; *Rûmî : Le Livre du dedans*, trad. du persan, Paris, 1982 ; *Sultân Valad : Maître et disciple*, trad. du persan, Paris, 1982 (Sultân Valad est un fils de Rûmî).

e) Sur 'Abd al-Karîm al-Jîlî : R.A. Nicholson, *Studies in islamic Mysticism*, (ch. 2, « The Perfect Man », analyse de *al-insân al-Kâmil*), Cambridge, 1921.

f) Sur la mystique d'Avicenne : L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibn Sînâ et ses présupposés philosophiques*, Le Caire, 1952. – A.M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959. – H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vol., Téhéran-Paris, 1984.

g) Sur Suhrawardî d'Alep : H. Corbin, *Œuvres philosophiques et mystiques*, textes arabes et persans, prolégomènes en français, Téhéran-Paris, 1962-1970. L'œuvre entière de Corbin est à consulter pour tout ce qui concerne le shî'isme iranien, en particulier *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-1972.

h) Autres ouvrages : H. Corbin et M. Mo'in, *Rûzbehân Baqlî : Le Jardin des fidèles d'amour*, introd. et trad. du ch. 1, Téhéran-Paris, 1958. – Fuad Ruhânî, *Fariduddîne 'Attar : Le livre divin*, trad. du persan, Paris, 1961. – P. Nwyia, *Ibn 'Abbad de Ronda (1331-1390)*, Beyrouth, 1961 ; *Ibn Atâ' Allah et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth, 1972. – M. Achena, *Mohammad Ebn E. Monawwar : les étapes mystiques du shaykh Abû Saîd* (« Mystères de la connaissance de l'Unique »), trad. du persan et notes, Paris, 1963. – J.L. Michon, *L'autobiographie du soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba (1747-1809)*, Leiden, 1969 ; *Le soufi marocain Ibn 'Ajîba et son Mi'raj*, Paris, 1973. – A.M. Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, Univ. Press of Carolina, 1975. – A. Roman, *Une vision humaine des fins dernières : le Kitâb al-Tawahhum d'al-Muhâsîbî*, Paris, 1978. – P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*, Paris, 1980. – Fr. Schuon, *Le soufisme, voile et quintessence*, Paris, 1980. – R. Deladrière, *Junayd : Enseignement spirituel*, Paris, 1983. – M. Chodkiewicz, *Awhad al-Dîn Balyânî. Épître sur l'Unicité absolue*, présentation et trad. de l'arabe, Paris, 1982. – D. Gril, *Ibn 'Arabî : Le Livre de l'arbre et des quatre oiseaux*, présentation et trad. de l'arabe, Paris, 1984. – S.M. Nasr, *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelone, 1985.

Voir art. *Islam*, DS, t. 7, col. 2116-38.

Roger Arnaldez.

SOUMISSION. Voir les art. Abandon, Obéissance.

SOURCES. Voir art. Puits.

SOURDIS (Madeleine d'Escoubleau de), abbesse bénédictine, 1581-1665. – Née le 22 juillet 1581 (lieu de naissance inconnu) d'une importante famille du Poitou, Madeleine de Sourdis eut six sœurs et frères parmi lesquels deux évêques : François, cardinal archevêque de Bordeaux (1595-1628) et Henri, évêque de Maillezais (1623-1629) puis archevêque de Bordeaux (1629-1645) et collaborateur de Richelieu.

Dès ses six ans, elle fut confiée à l'abbaye de Beaumont-lès-Tours dont sa tante Anne Babou de La Bourdaisière était abbesse. Elle y retrouva plusieurs de ses cousines : Marie de Beauvilliers, future réformatrice de Saint-Pierre de Montmartre ; Françoise de Beauvilliers future abbesse de Saint-Pierre de Lyon ; Louise de l'Hôpital, réformatrice de Montivilliers ; et encore Françoise de La Châtre, réformatrice de Faremoutiers. Elle reçut une éducation humaniste ; outre le français, elle parlait le latin, le grec et l'espagnol. En même temps elle était introduite par sa tante dans le cours d'une vie spirituelle profonde et incitée à avoir un profond amour pour la perfection. C'est pourquoi sa tante ne céda pas aux

intrigues de sa famille qui prétendait faire de Madeleine une abbesse enfant. Elle n'accepta pas de lui laisser faire sa profession avant l'âge de seize ans (2 juillet 1597), alors qu'elle était déjà élue abbesse de Saint-Paul-lès-Beauvais. Elle ne fut installée comme abbesse que le 30 septembre 1601 et bénite le lendemain par son oncle, Henri d'Escoubleau, l'évêque de Maillezais.

La jeune abbesse se mit immédiatement à l'œuvre avec l'appui du « cercle Acarie » dans lequel le cardinal François, son frère, l'avait introduite. On vit à Saint-Paul messieurs Du Val et Gallemant, docteurs de Sorbonne, les capucins Ange de Joyeuse, Honoré de Champigny, Benoît de Canfield, Archange de Pembrocke. Plus tard viendront les bénédictins de Saint-Maur et les bénédictins anglais.

Pour l'aider dans son apostolat quotidien, l'abbesse fit appel à un saint prêtre de Beauvais, Étienne Carion, que lui avaient indiqué les Capucins. Jusqu'à sa mort en 1636 il participa effectivement à la réforme du monastère. L'abbesse et lui restaurèrent le chapitre des coulpes, qui fut tenu tous les vendredis (1603). On supprima quelques réjouissances tenues pour immodestes lors de l'Épiphanie et des Saints Innocents. On remit en honneur la pauvreté (1607) et l'abbesse veilla à la bonne tenue de l'Office divin. En 1609 on fit retour à l'abstinence. Cependant, de l'avis de l'abbesse, le retour au texte de la Règle de saint Benoît n'était pas complet. A partir de 1618 elle s'attacha à réaliser son projet ; rendue prudente par les oppositions, elle semble avoir pris son temps avant de publier son texte : l'acte capitulaire des religieuses pour l'occupation est du 10 février 1660 ; la bulle d'Alexandre VII est du 19 janvier 1665. De cet effort de renouvellement reste le texte de la Règle commentée : *La Règle de saint Benoît avec les déclarations et constitutions sur icelle pour les religieuses de l'abbaye de Notre-Dame de Saint-Paul-près-Beauvais* (Paris, D. Thierry, 1672 ; autre édition en 1682 dont un exemplaire se trouve à la Bibliothèque des Jésuites de Chantilly).

Ces constitutions furent rédigées dans un esprit large et miséricordieux. L'abbesse partit des coutumes introduites par l'usage à Saint-Paul depuis des siècles. La formule « qu'on demeure dans l'usage où était le monastère » revient sans cesse. On se soucie peu d'un retour inconditionnel aux origines. L'abstinence absolue, par exemple, est refusée au titre de la coutume et des permissions du Saint-Siège. Le pain et le vin sont laissés sur les tables à la disposition des sœurs. Une grande latitude leur est donnée concernant les vêtements. Mais Madeleine de Sourdis introduit l'oraison : une heure le matin et une heure le soir. La communion hebdomadaire, contrairement à l'usage du temps, est demandée aux religieuses. On sent là l'influence salésienne et italienne. Reprenant le meilleur de la tradition bénédictine, les Constitutions écartent toute austérité superflue et tout dépassement de la règle commune. Elles se veulent centrées sur l'amour et se situent dans le courant bénédictin le plus authentique. Il y a là un texte spirituel important.

Outre la Règle, Madeleine de Sourdis avait fait imprimer un *Rituel à l'usage de l'abbaye Nostre-Dame de Saint-Paul, où il est traité de la manière d'administrer les Sacrements...* (Beauvais, E. Walet, 1680, in-4°, 241 p. signalé par Y. Chaussy, *Les bénédictines... au XVII^e siècle*, t. 2, p. 460-61, note 16, dont nous ne connaissons aucun exemplaire).

Madeleine de Sourdis mourut à Saint-Paul-lès-Beauvais en 1665. Elle laissait le souvenir d'une grande abbesse réformatrice dont l'œuvre se poursuivit après elle.

Joseph de Dreux (DS, t. 8, col. 1338-40), *Le thrône de Dieu dans une âme juste..., vie de Madame M. de Sourdis...*, Paris, 1672. – Jacqueline Bouette de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoît*, Paris, 1679, t. 1, p. 498-537. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, 1759, t. 4/2, p. 189. – Ch.-L. Pihan, *Messire Étienne Carion, aumônier et chapelain des religieuses de Saint-Paul-lès-Beauvais (1565-1636)*, Montdidier, 1911. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 2, p. 395-445 *passim*. – Y. Chaussy, *Les bénédictines et la Réforme Catholique en France au XVII^e siècle*, Paris, 1975, t. 1, p. 215-24 ; t. 2, notes 2, 14, 16. – DS, t. 1, col. 1447 ; t. 2, col. 1000 ; t. 8, col. 1340.

Raymond Darricau.

SOUTHWELL (Robert ; saint), jésuite, 1561-1595. Voir Robert Southwell, DS, t. 13, col. 824-28.

SOUVENIR DE DIEU. Voir DS, art. Mémoire, Mnémè Theou.

SOYER (Léger), frère mineur, † 1662. – Né sans doute en Picardie, Léger Soyer entra dans la grande province de France des Frères Mineurs ; il devint profès au couvent de Roye (Somme).

Il vint étudier à Paris et fut reçu en 1642 à la licence en théologie ; un peu plus tard, il obtint le doctorat de l'université. Par la suite, il fut nommé prédicateur du roi et de la reine sa mère, et conseiller du monarque. En 1654, il fut désigné pour visiter avec deux confrères la province de Bourgogne, par suite des troubles qui l'agitaient. Bientôt de retour, il restaura le couvent de Roye et devint en 1656 gardien de la communauté universitaire franciscaine de Paris ; en cette qualité il accepta la cession à la maison de la bibliothèque du P. Jean de la Haye († 1661 ; DS, t. 9, col. 77-79). Il mourut à Meaux le 6 juin 1662 selon le Nécrologe de Paris.

Personnage fort estimé de son temps, il fut apprécié comme prédicateur et classé parmi les spirituels du 17^e siècle ; il fit preuve d'un jugement équilibré et d'un sens aigu des réalités, en particulier dans son apostolat auprès des Clarisses et des Cisterciennes.

Certains l'ont confondu, à cause d'une notice du Nécrologe d'Auxerre, avec François Soyer, lui aussi de Roye, licencié en théologie en 1602, docteur de Paris en 1603, ministre provincial de la province de France de 1604 à 1607 et qui mourut à Roye le 24 septembre 1631.

Comme écrivain, Léger Soyer a composé : 1) *Pratique familière pour se préparer à faire les vœux solennels de la Religion en esprit et en vérité* (2 vol., Paris, 1654 ; « revue et corrigée sur les manuscrits de l'auteur par le P. Courtot », 1664, 1669) ; Bremond dit ce livre « extrêmement savoureux » et souligne sa théorie sur la fréquence des communions selon le discernement des esprits, sur les pratiques des sacrements et des dévotions. – 2) *Abrégé des sermons de l'Avent* (Sens, 1660). – 3) *Les devoirs d'une âme vraiment chrétienne*, éd. par Fr. Courtot (Paris, 1664 ; 5^e éd., 1681). – Le même Fr. Courtot publia enfin les *Œuvres spirituelles contenant plusieurs retraites, méditations et autres traités* (3 vol., Paris, 1664, 1667, 1674, 1693). On n'a pas retrouvé trace des *Désirs d'une âme vraiment chrétienne* (Paris, 1664) ; ce pourrait être une erreur de bibliographe qui aurait écrit « désirs » au lieu de « devoirs ».

La *Pratique familière* est un ouvrage destiné aux novices (surtout clarisses, bénédictines et cisterciennes) pour les guider dans l'apprentissage de la vie religieuse. Le t. 1 donne 3 « quinzaines » de genre très didactique, sortes de sessions, sur la vocation, les vœux et la règle (1), sur la confession générale, l'examen de conscience, la contrition et la miséricorde de Dieu (2), sur la retraite de profession, avec des considérations sur l'oraison (3 ; p. 500-37). Le t. 2 est consacré à une retraite de dix jours qui passe en revue les grands thèmes de la vie religieuse. Tout y est très détaillé, expliqué, analysé, mais l'Évangile y est par trop absent.

On retrouve le même ton didactique dans les trois volumes des *Œuvres spirituelles*. On y publie d'abord trois retraites de dix jours sur la vie du Christ, sur « L'orgueil abbatu par Jésus humilié devant son Père en sa Passion » (on y parle surtout de l'orgueil) et sur « La retraite de Jésus au désert » (en fait sur les tentations). Le t. 2 donne des fragments de retraites sur le salut, l'humilité, la douceur, le mépris des jugements humains, une préparation à la mort et un « Miroir des supérieurs ». Le t. 3, outre des séries de méditations sur « Jésus humilié sous les espèces eucharistiques » et sur la prédestination, offre surtout un « Traité de la vie purgative » (éd. de 1667, p. 67-227), très ascétique, assez porté aux analyses (parfois psychologiques), voire à la casuistique, et dont l'orientation est tout entière vers l'agir.

Tous ces textes semblent être les papiers dont Soyer se servait pour donner des retraites ou des entretiens spirituels à des religieux et religieuses. Le souci de la vie morale et de la pratique semblent omniprésent et les ouvertures spirituelles manquent trop souvent. L'intérêt de ces œuvres n'est, en somme, que de nous livrer un exemple d'enseignement et de formation à la vie religieuse au 17e siècle. La règle y tient beaucoup plus de place que la vie spirituelle.

Antoine de Sérent, *Nécrologe des Frères Mineurs d'Auxerre*, AFH, t. 3, 1910, p. 548 ; *Les Pères gardiens du grand couvent des Cordeliers de Paris*, dans *La France Franciscaine*, t. 3, 1914, p. 366. – Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9, p. 117 ; t. 10, p. 333-34. – J. Poulenc, *Deux registres de religieux décédés au grand couvent de Paris...*, AFH, t. 59, 1966, p. 346 ; *Le contrat de cession de la bibliothèque de Jean de la Haye...*, AFH, t. 62, 1969, p. 634, 654, 659. – L. Beaumont-Maillet, *Le Grand Couvent des Cordeliers de Paris*, Paris, 1975, p. 111, n. 123, 159, 238, 286 n. – DS, t. 5, col. 1634-35, 1638.

Pierre Péano.

SPA (Jacques de), chartreux, † 1686. – Jacques de Spa, ou peut-être mieux Despa selon sa signature constante, était originaire de Liège. Il fit profession à la Grande Chartreuse le 24 juin 1634. Cette maison, jouissant d'un recrutement pléthorique, servait alors de noviciat commun aux trois provinces cartusiennes de Chartreuse (ou Genève), Bourgogne et Provence, et les religieux ne pouvaient espérer y demeurer longtemps, toute question de stabilité mise à part. Spa allait ainsi passer sa vie dans de petites maisons, gérant des charges mineures.

Ainsi en 1643, il devenait vicaire (sous-prieur) à la chartreuse de La Verne près Toulon, aux côtés d'un vieux prieur, son compatriote, qui le forma apparemment. En 1649, le chapitre général l'envoyait en la même qualité à Aix-en-Provence, fondation aux débuts difficiles dans une ville à la vie intellectuelle et spirituelle active ; on peut soupçonner que ce fut un échec pour Spa, car dès 1653 il fut muté, toujours comme vicaire, à la chartreuse rurale de Bipaille, près Thonon. Il y resta jusqu'à la mort, survenue en 1662, de Pierre de Burçin, le prieur qui l'avait accueilli et son ancien confrère de noviciat. Cette mort coïncida avec la nécessité de renouveler complètement, par suite de décès, la petite communauté de moines résidant auprès des moniales chartreuses de Mélan (Haute-Savoie), et Spa fut nommé à ce poste de confiance comme coadjuteur (sous-procureur). Il allait le rester jusqu'à sa mort, survenue en août 1686.

Ce fut durant son séjour à Mélan qu'il composa ses trois ouvrages de spiritualité, demeurés manuscrits : 1) Ms Grenoble 432 (423), *Séraphique Relation de l'Amour de Dieu* (in-8°, 343 p.). – 2) Ms Grande Chartreuse 3 De 1/1 (ancien 989), *Les Secrets des Mystères principaux de la Vie de Jésus Christ, avec les mystères principaux de la vie de la Vierge Marie* (in-8°, 460 p.). – 3) Ms Grande Chartreuse 3 De 1/2 (ancien 990), *Les Secrets de la Vraie Sagesse* (in-8°, 269 f.). – Le premier est daté de 1676 ; le 3e a certainement été achevé peu avant la mort de son auteur, comme l'indiquent l'altération de l'écriture et l'absence de table des matières autographe.

A Mélan, Spa connut une conversion, mais elle fut purement intellectuelle. Ses *Secrets de la Vie de Jésus* contiennent un énoncé du mystère de l'Incarnation d'une théologie franchement cartésienne : unique personne et trois substances, la divinité, le corps et l'âme (p. 13). Une formulation de même origine se retrouvait à propos de l'Eucharistie, mais a été soigneusement raturée (p. 210) ou expliquée par une addition d'un thomisme très explicite. Peut-être faut-il mettre ces corrections en rapport avec une patente généralice du 25 août 1683, qui mutait Spa comme coadjuteur à la petite chartreuse savoisienne de Pomiers, acte qui n'eut pas d'exécution. Notons toutefois que Spa demeurait éclectique et dans son dernier ouvrage se rallia à la théorie de Scot au sujet de la fin de l'Incarnation, après avoir soutenu celle de saint Thomas (cf. *Vie de Jésus*, p. 1-2, et *Vraie Sagesse*, f. 182).

En matière de sciences, au contraire, Spa ne varia jamais : toujours il demeure fidèle à prendre ses comparaisons dans Aristote ou Pline l'Ancien, et l'on peut douter que, s'il connaît les instruments de Galilée (*Vraie Sagesse*, p. 144), il professe l'héliocentrisme. Même traditionalisme en spiritualité : ses « secrets » n'ont nul ésotérisme et se contentent d'enseigner la méditation ignatienne selon les trois puissances, souvent réduite d'ailleurs à la « considération » suivie de « l'élévation ». Deux objets l'occupent : la vie du Christ et « le livre de la nature » ou « échelle des êtres », qui permet de retrouver dans la création l'image des perfections du Créateur. Mais le plus souvent Spa s'en tient à un jeu d'analogies assez lointaines et il ne va nullement à reconstruire la révélation par le raisonnement, comme le faisait son confrère Pierre Dorland à la suite de Raymond de Sebond. Cependant la « sainte humanité de Jésus Christ étant la plus propre pour nous élever à la connaissance des perfections divines » (*Vraie Sagesse*, f. 189), c'est encore cette vie qu'il retrouve dans le mouvement solaire.

Il faut relever chez Spa une préoccupation fort rare chez les spirituels contemporains, son insistance au cours de 4 chapitres (*ibid.*, f. 131-135) sur la nécessité pour la vie spirituelle d'un exercice physique modéré ; mais, au lieu de se justifier par le recours à l'expérience, et sans doute à la sienne propre, il s'appuie sur l'autorité d'Hippocrate et de Cassiodore, réaction d'humaniste et d'humaniste attardé.

Abbé Feige, *Histoire de Mêlan*, Montreuil-sur-Mer, 1898. – S. Aurore, *Scriptores Ordinis Cartusiensis*, t. 3, n. 567, ms Grande Chartreuse.

Augustin DEVAUX.

SPAGNOLI (JEAN-BAPTISTE ; BIENHEUREUX), carme, 1447-1516. Voir art. JEAN-BAPTISTE SPAGNOLI, DS, t. 8, col. 822-26.

SPARACIO (DOMINIQUE), franciscain conventuel, 1877-1929. – Né à Prizzi (Palerme), le 5 juin 1877, Domenico Sparacio fut envoyé à Malte en 1890 pour les études préparatoires à son entrée dans l'Ordre franciscain. Il prit l'habit au noviciat de La Valette, le 30 juin 1892. La réouverture des couvents en Sicile lui permit de rentrer à Palerme en juin 1895 et d'achever ses études de théologie à Catane où il fut ordonné prêtre, le 23 décembre 1899. Après quelques années d'apostolat, d'enseignement et un séjour d'études à Rome, il fut envoyé aux États-Unis en mai 1907 et administra la paroisse des immigrés italiens à Niagara Falls (N.Y.). Mais son précaire état de santé l'obligea de rentrer dans son pays natal en fin 1908 ; l'année suivante il partit pour la mission de Constantinople et enseigna au collège de Buyuk-Dere à Istanbul. Les circonstances politiques et une infirmité contractée au bras gauche, une ostéite qui le fera souffrir toute sa vie, le contraignirent à regagner l'Italie. Du 19 juillet 1912 au 14 juin 1920 il assuma dans la basilique de Loreto le ministère de pénitencier apostolique, qu'il exerça ensuite à Saint-Pierre de Rome du 10 décembre 1920 jusqu'à son décès, tout en enseignant l'histoire de l'Église depuis 1924 au collège international de son Ordre. Décédé à Rome le 14 avril 1929, il fut inhumé au Verano.

Travailleur infatigable, passionné par la recherche historique, spécialement franciscaine, Sparacio réussit, malgré sa santé déficiente et ses autres obligations, à publier une ample série de volumes et d'articles qui, dans la liste établie en 1979, se chiffrent à 187 titres. L'hagiographie lui doit des vies des saints François d'Assise, Antoine de Padoue et Bonaventure que la critique n'a pas accueillies sans réserves. Il est aussi le biographe de frère Élie d'Assise, de Sixte V et de Clément XIV (inédit). Nombre de ses travaux concernent les sanctuaires, les couvents, les personnages qui se sont illustrés par leur science ou leur sainteté de vie et, en général, le passé de son Ordre.

Pénitencier apostolique pendant près de 20 ans, directeur de conscience et prédicateur toujours disponible, Sparacio a laissé des sermons, des panégyriques de saints, des conférences spirituelles et des retraites, une vaste production en partie inédite. A signaler tout spécialement son *Eortologia Mariana* (sermons pour les principales fêtes de la Vierge), ses *Esami di coscienza* pour retraites sacerdotales, ses *Corsi di istruzioni, di Esercizi spirituali per religiose, per religiosi direttori di anime, La religiosa guidata alla perfezione*, ses *Spiegazioni evangeliche per tutte le domeniche e feste principali dell'anno*.

Fr. Costa, *Domenico Sparacio, O.F.M. Conv. (1877-1929), scrittore francescano*, Rome, 1979 (bibliographie des écrits, p. 124-57), extrait des *Miscellanea Francescana*, t. 77-79, 1977-1979, p. 518-77. – G. Abate, *Il P. M. Domenico Sparacio dei Frati Minori Conventuali (1877-1929)*, supplément aux *Frammenti biobibliografici di scrittori ed autori Minori Conventuali dagli ultimi anni '600 al 1930*, du P. Sparacio lui-même, Assise, 1931, p. 216-28 (extraits également des *Miscellanea Francescana* de 1927-1931).

Clément SCHMITT.

SPECULUM. Voir art. MIROIR, DS, t. 10, col. 1290-1303.

« SPECULUM PERFECTIONIS ». – Cet ouvrage doit sa notoriété au caractère exemplaire de sa redécouverte par Paul Sabatier et au fait que cette redécouverte donna le signal du renouveau des études franciscaines et fut à l'origine de la trop fameuse « Question franciscaine ».

Orienté par Renan vers l'étude de saint François, Paul Sabatier (1858-1928) publie, en 1893, une *Vie de saint François* qui comportait, – et c'est une nouveauté –, une étude critique des sources de la biographie du saint. Aux œuvres publiées par les Bollandistes (Anvers, 1768), c'est-à-dire *Vita I* de Thomas de Celano, *Legenda trium sociorum, Legenda major* de saint Bonaventure, *Vita sancti Francisci* de Julien de Spire et l'Anonyme de Pérouse, Paul Sabatier pouvait ajouter une *Vita II* de Thomas de Celano, dont le manuscrit, inconnu des Bollandistes, avait été publié en 1806 par St. Rinaldi et en 1880 par L. Amoni. Toutes ces œuvres passent sous silence, ou presque, le rôle que les premiers compagnons de François ont pu jouer dans l'histoire de l'Ordre naissant.

Après d'autres, Paul Sabatier constate que la *Legenda trium sociorum* présente une lacune : elle passe complètement sous silence les années 1221-1225 qui furent cependant capitales dans la vie de François. Il étudie alors une compilation assez confuse, rassemblée aux environs de 1444, par un frère mineur hongrois, Fabien d'Igal † 1474, et publiée à Venise en 1504, le *Speculum Vitae S. Francisci*. Éliminant toutes les péricopes dont il peut déterminer l'origine (*Fioretti*, Bonaventure, Chroniques de l'Ordre, etc.), il se retrouve devant un « résidu » de 118 chapitres, dont l'homogénéité lui paraît remarquable et qui pourrait bien être ce qu'il cherche.

Examinant alors le manuscrit 1743 de la Bibliothèque Mazarine, Paul Sabatier découvre 116 de ces 118 chapitres parmi les 124 chapitres d'une œuvre intitulée *Speculum Perfectionis*. C'est la confirmation éclatante de son hypothèse. De plus, le colophon du manuscrit affirmait que l'œuvre avait été terminée le 11 mai 1227, c'est-à-dire antérieurement à la *Vita I* de Celano.

Sabatier publia sa découverte en 1898 chez l'éditeur parisien Fischbacher sous le titre de *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima, auctore fratre Leone*. Deux mots de ce titre étaient à la fois provocateurs et imprudents : *antiquissima* et *Leone*. La découverte de nouveaux manuscrits montra que la véritable date de l'œuvre était 1318, et les études postérieures montrèrent que frère Léon n'en était pas directement l'auteur.

En 1901, Leonhard Lemmens publia une œuvre extraite du manuscrit 1/73 du Collège S. Isidore, qui portait, elle aussi, le titre de *Speculum Perfectionis* et avait des rapports évidents avec le texte publié par Sabatier. Elle est également connue sous le titre de *Speculum minus* ou de *Speculum Lemmens*. Avec le recul du temps cette œuvre a perdu beaucoup de l'intérêt qu'elle avait suscité.

En 1922, Ferdinand Delorme attira l'attention sur le ms 1046 de la Biblioteca Comunale de Pérouse. La

description du manuscrit sera notablement améliorée par Rosalind B. Brooke et son origine précisée par le P. Bigaroni, mais le rôle que devait jouer ce texte pour éclairer la genèse du *Speculum Perfectionis* était déjà parfaitement décrit dans l'article de F. Delorme. Celui-ci montrait fort bien qu'avec le ms 1046 de Pérouse, on tenait le maillon intermédiaire qui permettait de décrire avec vraisemblance l'histoire des sources franciscaines. Quant au *Speculum Perfectionis,* c'était une compilation dans laquelle il était aisé de déceler un chapitre de la *Vita I,* vingt-neuf de la *Vita II,* quatre-vingt-dix provenant d'un recueil de souvenirs des compagnons et dont le manuscrit de Pérouse était une bonne copie, deux qui proviennent d'une autre source et, enfin, deux chapitres apparemment originaux (c. 84 et 85).

L'auteur de cette compilation est, selon toute vraisemblance, celui qui a écrit la préface *« Fac secundum exemplar »,* en tête de la *Compilation* dite d'Avignon. On y apprend que, « lorsqu'il était étudiant à Avignon », il a trouvé soit dans un livre appartenant à Frédéric (de Pernstein), archevêque de Riga, soit dans une ancienne légende (*legenda vetus*), le récit de faits de la vie de saint François que Bonaventure avait passés sous silence et qu'il les a transcrits. Le *Speculum Perfectionis* est en effet composé de péricopes qui, pour la plupart, ont été négligées par Bonaventure. Le plan mis en œuvre par l'auteur a, de plus, de nombreux points communs avec celui de la *Legenda major*: comme cette dernière, le *Speculum* est axé sur l'exaltation des vertus de François, seul l'ordre dans lequel elles sont traitées manifeste une subtile modification des centres d'intérêt.

Aujourd'hui, avec le ms de Pérouse, nous avons une bien meilleure version des souvenirs du frère Léon que, seul, le *Speculum perfectionis* nous faisait connaître avant 1922 ; malgré tout le bruit que ce dernier a provoqué, il n'intéresse plus aujourd'hui que l'historien de la critique.

Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone, éd. P. Sabatier, Paris, 1898. – F. Delorme, *La « Legenda antiqua S. Francisci » du ms. 1046 de la Biblioteca Comunale de Pérouse,* AFH, t. 15, 1922, p. 23-70 et 278-332. – *Le Speculum Perfectionis ou Mémoires de Frère Léon,* préparé par Paul Sabatier, Manchester (The University Press), 2 vol., 1928-1931 (Reprint, Farnborough 1966). – *Speculum Perfectionis, redactio prima* (= Speculum Lemmens), Quaracchi (Documenta antiqua franciscana II), 1901. – *Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci,* éd. et trad. Rosalind B. Brooke, Oxford, 1970. – *Compilatio Assisiensis...,* a cura di Marino Bigaroni, S. Maria degli Angeli (Porziuncola), 1975. – Th. Desbonnets, *Le Miroir de Perfection, Introduction,* dans *Saint François : Documents,* Paris (Éd. Franciscaines), 2e éd. 1981, p. 1000-11. – M. Causse, *Paul Sabatier et la question franciscaine,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* t. 67/2, 1987, p. 113-35. – R. Infantino, *Lo « Speculum perfectionis » nella « questione franciscana »,* dans *Analecta Tertii Ord. Reg. S. Francisci,* t. 19, 1987, p. 411-59.

Théophile Desbonnets.

SPEE VON LANGENFELD (Frédéric), jésuite, 1591-1635. – Friedrich Spee (en latin : Spe) naquit le 25 février 1591 à Kaiserswerth près de Düsseldorf, aîné des cinq enfants du bailli et secrétaire Peter Spee von Langenfeld (la forme « von Spee », titre de noblesse, ne fut concédée à la famille qu'au 18e siècle).

Après sa formation humaniste au collège *Tricoronatum* de Cologne dirigé par les Jésuites et deux années d'études à l'université de cette ville, il entre en 1610 dans la Compagnie de Jésus. Au noviciat de Trèves il fit connaissance avec la catéchèse des jeunes et fut confronté au phénomène des procès de sorcières. Mais la peste se déclara et le noviciat fut transféré à Fulda en 1612 ; Spee y prononça ses premiers vœux. Après sa philosophie à Wurtzbourg, il fut professeur et régent dans les collèges des Jésuites à Spire, Worms et Mayence. Sa demande d'envoi en mission en Inde (novembre 1617) fut déclinée par le général de l'Ordre (14 avril 1618) à cause du travail important de l'Ordre dans l'Allemagne confessionnellement divisée. Pendant ses études de théologie à Mayence de 1619 à 1623, il public anonymement plus de cent cantiques, qui eurent grand succès et furent adoptés par la suite dans de nombreux livres de chants d'église.

Après son ordination en 1622, Spee occupa un poste d'enseignant en philosophie à l'université de Paderborn jusqu'en 1626 ; travaillant aussi comme catéchiste, il put ramener à la foi catholique plusieurs familles nobles des environs. Après sa Troisième année de noviciat à Spire (1626-27), il fut chargé de remplacer un professeur de philosophie malade de Cologne. A cela s'ajouta la responsabilité spirituelle d'un groupe de dames qui avaient accepté, à la prière des Jésuites, d'instruire dans la foi les jeunes filles. Des exhortations à la prière et à la méditation qu'il leur donnait chaque semaine est né son *Güldenes Tugend-Buch.* Ce livre témoigne de l'intense préoccupation de Spee pour les victimes innocentes des procès de sorcières.

En octobre 1628 il fut envoyé à Peine, près d'Hildesheim, pour convertir à la foi catholique les vingt-huit communes de cette circonscription, protestante depuis soixante-dix ans. Le 28 avril 1629 il échappa à une tentative de meurtre et fut gravement blessé, ce dont il eut à souffrir toute sa vie. Après sa guérison il commença l'année universitaire 1629/1630 comme professeur de morale à l'université de Paderborn ; il fut démis cette même année de son poste de professeur, sans que l'on ait eu connaissance de son ouvrage contre les procès de sorcières, auquel il travaillait en secret.

Après la parution anonyme de cet écrit polémique en mai 1631, Spee en est bientôt reconnu comme l'auteur dans les cercles ecclésiastiques. L'évêque coadjuteur de Paderborn Jean Pelcking qualifia la *Cautio criminalis* de « pestilentissimus liber » dans une lettre à l'évêque d'Osnabrück. Spee fut déplacé à Cologne où il trouva des amis mais aussi des adversaires. Le général de l'Ordre le protégea tout d'abord. Mais lorsque l'année suivante une 2e édition parut avec des suppléments encore plus vigoureux, le général de l'Ordre ordonna au provincial d'inciter Spee à quitter la Compagnie ou de le renvoyer. Mais celui-ci accorda son soutien à Spee et l'envoya à Trèves, région où alors sévissait la guerre, pour le soustraire aux attaques. Là il put de nouveau enseigner comme professeur de morale et terminer en 1634 son œuvre poétique principale *Trutz-Nachtigall.* La même année il fut nommé à la chaire d'exégèse biblique à l'université de Trèves. Ce changement, suivant l'usage de l'époque dans la Compagnie de Jésus, signifie une reconnaissance et une promotion et, du même coup, la complète réhabilitation de Spee. Outre sa fonction d'enseignant universitaire, le registre de l'Ordre attribue à Spee pour cette époque la charge de directeur de conscience dans les prisons et les hôpitaux.

Lorsqu'en mars 1635 Trèves redevint le théâtre de la guerre, Spee se fit l'infirmier des soldats blessés et

malades ; une épidémie introduite par les soldats ne le détourna pas de son service. Contaminé, il mourut le 7 août 1635 à quarante-quatre ans. Le même jour il fut enterré dans la crypte de l'église des Jésuites à Trèves. Sa tombe fut découverte le 16 octobre 1980.

Spee n'est pas un auteur spirituel au sens courant de l'expression, cependant chacune de ses œuvres a exercé une influence réelle sur tel ou tel aspect de la vie chrétienne ; à ce titre, Spee appartient à l'histoire de la spiritualité.

1° *Cautio criminalis, Seu de Processibus contra Sagas...*, « auctore incerto theologo romano », Rinthel, chez P. Lucius (éditeur de l'université protestante de Rinthel), 1631, 398 p. in-8° (rééd. anastatique, Rinteln, 1971).

Autres éd. latines : Francfort (Cologne ?), 1632 ; Sulzbach, 1695 ; Augsbourg, 1731. – Trad. allemande, Francfort, s d (1649) ; Weimar, 1939 ; Munich, 1982 ; 4e éd. 1986 ; néerlandaise, Amsterdam, 1657 ; française, Lyon, 1660 (par F. Bouvot ; cf. l'art de R. Crahay, dans *Les Jésuites parmi les hommes...*, Actes du congrès de Clermont-Ferrand, avril 1985, Clermont-Ferrand, 1987, p. 125-39) ; trad. polonaise, Poznan, 1680 ; Gdansk, 1714.

L'ouvrage (51 ch.) s'adresse surtout aux autorités civiles et judiciaires, qui étaient responsables de la procédure et des procès de sorcellerie. Spee, qui avait confessé de nombreux condamnés, dit avoir constaté que des innocents étaient exécutés par la justice : « Personnellement je peux témoigner sous serment que, jusqu'à présent, je n'ai conduit au bûcher aucune ' sorcière ' condamnée dont je puis dire... qu'elle fut vraiment coupable ». Il dénonçait la pratique des emprisonnements sur simple dénonciation, la torture pour obtenir des aveux ; il exigeait que chaque inculpé dispose d'un défenseur et surtout demandait que l'accusé n'ait pas à démontrer son innocence, qu'au contraire ce soit à la justice de prouver sa culpabilité. Avant tout, il fallait supprimer la torture.

Le juriste protestant Christian Thomasius † 1728, qui estimait fort la *Cautio criminalis*, apprit par G.W. Leibniz que son auteur était le jésuite Spee.

Plusieurs exemplaires de la 1re éd. offrent un texte de 32 p. intitulé *Theologischer Process*, « wie mit Hexen und zauberischen Personen zu verfahren seye » ; il s'agit d'un rituel pour la réconciliation publique des sorcières condamnées à mort.

2° *Güldenes Tugend-Buch, das ist Werck und Uebung der dreyen göttlichen Tugenden...*, anonyme, Cologne, 1649 ; 1656, 774 p. in-12° ; avec le nom d'auteur, 1666, 1688, 1749 ; Coblenz, 2 vol., 1829, 1850 ; Fribourg/Br., 1887, 1894. Éd. critique par Theo G.M. van Oorschot dans *Fr. Spee, Sämtliche Schriften*, t. 2, Munich, 1968.

C'est un recueil de méditations en forme de dialogue sur la pratique des trois vertus théologales. L'introduction souligne qu'il s'agit de pratiquer et pas seulement de lire l'ouvrage. La méthode d'oraison est inspirée des *Exercices* de saint Ignace. Leibniz fit l'éloge de ce livre : « ein geradezu göttliches Buch » (*Werke*, éd. O. Klopp, t. 8, Hanovre, 1873, p. 61-84) qu'il aurait voulu voir entre toutes les mains ; il pensait que la théologie développée par Spee offrait une base pour la réunification des confessions chrétiennes.

3° Les *Geistliche Lieder* sont importants par leur nombre, leur originalité et leur diffusion. Dès les années 1621-1622 parurent anonymes à Wurtzbourg trois petits recueils groupant 60 cantiques ; au fil des années, ils dépassèrent les 150. Ces cantiques ne sont pas d'abord destinés à être chantés durant les offices, mais à la catéchèse de la jeunesse : ils forment une sorte de catéchisme chanté ; les sujets sont inspirés par l'année liturgique et par les fêtes des saints. Cependant un bon nombre de ces cantiques ont été utlisés jusqu'à nos jours dans le culte ; ainsi le recueil *Gotteslob* en usage en Allemagne depuis 1975 comporte 25 cantiques de Spee, lequel est l'auteur le plus représenté.

Fr. Spee, Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623, éd. par M. Härting et Theo G.M. van Oorschot, coll. Philologische Studien und Quellen H. 63, Berlin, 1979. – D. Rost et J. Machalke, *Mein Herz will ich dir schenken. Die schönsten Lieder von Fr. Spee*, Paderborn, 1985. – *In memoriam Fr. Spee. Solo- und Chorlieder aus der Trutz-Nachtigall*, par la Fr. Spee Gesellschaft, Trèves, 1988.

4° *Trutz-Nachtigal, oder geistlich-poetisch Lust-Waldlein...*, Cologne, 1649, 341 p. in-12° ; 1654, 1660, 1672, 1683, 1709, 1802, 1812, etc. Éd. critique par Theo G.M. van Oorschot, dans *Fr. Spee, Sämtliche Schriften*, t. 1, Berne, 1985 ; du même éditeur, éd. critique d'après le ms de Trèves, Stuttgart, 1985.

51 poèmes composent ce recueil, qu'il faut considérer comme une véritable œuvre d'art. Spee s'y propose, entre autres choses, d'élever la poésie allemande au niveau de celles en langues latine et française ; pour ce faire, il harmonise les mots et les accents des vers, avant que Martin Opitz † 1639 ait publié ses règles de la poésie allemande. Les poèmes de Spee peuvent se regrouper autour des thèmes suivants : louange au Dieu créateur, naissance, passion et résurrection de Jésus, les fiançailles de l'âme et du Christ. Cette œuvre met Spee au nombre des plus remarquables auteurs baroques catholiques.

5° A. de Backer a repéré dans les catalogues de libraires les mentions de deux opuscules attribués à Spee : « Geistl. Unterricht zur Generalbeicht » (Cologne, G. Clemens, 1631) et « Industria spiritualis in qua trad. praepar. se ad confessionem plur. annorum » (Cologne, 1634). Cf. Sommervogel, t. 7, col. 1424 et 1426.

Le jésuite H. Busenbaum fait l'éloge de l'enseignement de théologie morale de Spee, dont le texte lui paraît digne d'être édité (*Medulla theologiae moralis*, Münster, 1650, préface). L'ouvrage n'a pas été imprimé et semble perdu, à moins que le ms découvert en 1986 à Cologne (Stadtarchiv, GB 8° 125, 531 p.) n'en soit une copie. Cf. H. Weber, *Ist Fr. Spees Moraltheologie gefunden ? Zur Verfasserschaft einer Kölner Handschrift*, dans *Trierer theol. Zeitschrift*, t. 97, 1988, p. 85-105.

Les fondements de la pensée théologique et spirituelle de Spee sont constitués par le concile de Trente et la spiritualité de la Compagnie de Jésus ; plus précisément encore, ils sont à chercher dans les catéchismes de Pierre Canisius (DS, t. 12, col. 1519-25). De son enseignement, on peut dire ce que pense Theo G.M. van Oorschot du *Güldenen Tugend-Buch* : « Ce que Spee apporta... n'était pas nouveau, mais la manière était neuve » (introd. à l'éd. critique). Il excellait dans l'art de mettre en valeur les formulations traditionnelles de la foi et de les appliquer à l'usage de la prière personnelle. Nombre de ses méditations visent essentiellement à prier la foi.

On trouve chez lui des accents assez surprenants, dont il faudrait étudier s'il les a trouvés par lui-même ou s'il les a repris d'autres sources. Ainsi, par exemple, l'image maternelle qu'il se fait de Dieu : « Oui, Seigneur, je crois de toutes mes forces et j'ai confiance : Tu m'aimes d'un amour infini. Tu es ma mère, et moi

ton enfant. Tu ne peux donc pas m'oublier dans l'éternité » (*Güldenes Tugend-Buch* II, 3). Sur cette conception maternelle reposent les principes de sa pédagogie spirituelle : attirer vers le bien ; louer et approuver les moindres efforts vers le bien ; apprendre à s'ouvrir au réel. Ce réel, c'est la création, dont la beauté invite à la louange du Dieu créateur ; c'est la rédemption qui se poursuit dans l'eucharistie, qui englobe tous les humains – et d'abord ceux qui sont dans la détresse –, qui nous fait louer Dieu et répondre à l'amour du Dieu fait Homme, crucifié et ressuscité.

Spee veut élever le chrétien de la volonté d'aider son prochain au désir de s'offrir à porter la croix d'autrui : « O Dieu, combien je voudrais aider, si je pouvais. O Dieu, si tels sont ta volonté et ton honneur, ôte-lui sa croix et donne-la-moi. Je suis prêt pour ton honneur à souffrir à sa place » (*Güldenes Tugend-Buch* III, 14).

Sommervogel, t. 7, col. 1424-31. – La bibliographie sur Spee est abondante ; on consultera : R.G. Dimler, *Fr. Spee von Langenfeld, eine beschreibende Bibliographie* (dans *Daphnis*, t. 13, 1984, p. 637-722 ; t. 15, 1986, p. 649-703 ; tirés-à-part) ; – F. R. Reichert, *Fr.-Spee-Bibliographie* (dans *Fr. Spee im Licht der Wissenschaften*, cité *infra*, p. 243-81), et *Die Spee-Dokumentation in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars* (dans *Fr. Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenswahns. Katalog einer Ausstellung der Stadtbibliothek Trier*, 2e éd., Trèves, 1989). – Voir aussi les bibliographies annuelles publiées dans AHSI.

Relevons : J. Diel, *Friedrich Spee*, Fribourg/Br., 1901. – Fr. Zoepfl, *Die Frömmigkeit Fr.s von Spe*, GL, t. 20, 1947, p. 36-53. – H. Zwetsloot, *Fr. Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der « Cautio criminalis »...*, Trèves, 1954. – E. Jacobsen, *Die Metamorphosen der Liebe und Fr. Spees « Trutznachtigall »*, Copenhague, 1954. – P. Zeller, *Fr. von Spee und seine Weltschau* (thèse de doctorat, Fribourg, Suisse, 1956).

E. Rosenfeld, *Fr. Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste* (coll. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 2), Berlin, 1958 ; *Neue Studien zur Lyrik von Fr. von Spee*, Milan, 1964. – S. Bankl, *Fr. von Spee... und die europäische Mystik* (dissert. philosophique, Vienne, 1959). – W. Flückinger, *Natur und Gnade bei Fr. von Spee*, dans *Reformatio*, t. 10, Zurich, 1961, p. 363.73, 433-44. – J. Fr. Ritter, *Fr. von Spee... Ein Edelmann, Mahner und Dichter*, Trèves, 1977. – B. Gorceix, *Flambée et agonie. Mystiques du 17e siècle allemand*, Sisteron, 1977, p.97-125. – A. Arens (éd.), *Fr. Spee im Licht der Wissenschaften* (coll. Quellen und Abhandlugen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 49), Mayence, 1984.

M. Sievernich, *Fr. Spee*, Francfort/Main, 1986. – A. Arens, *Fr. Spee, ein Pädagoge von hohem Rang*, dans *Contemplata aliis tradere*, coll. Landauer Schriften zur Theologie und Religionspädagogik 2, Landau, 1987, p. 31-74. – I.M. Battafarano (éd.), *Fr. von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse*, Trente, 1988. – V. Probst, *Fr. Spee-Gedächtnis. Dokumentation anlässlich des 350. Todesjahres*, Trèves, 1988. – DS, t. 1, col. 339 ; t. 9, col. 418, 549-50, 556.

Anton Arens.

SPENER (Philippe Jacques), piétiste luthérien, 1635-1705. – Né le 13 janvier 1635 à Ribeauvillé (Alsace), Philipp Jakob Spener grandit dans une pieuse famille de juristes et apprend rapidement à connaître les livres édifiants protestants, comme les *Vier Bücher von wahrem Christentum* de Johann Arndt † 1621 et la *Praxis pietatis* de Lewis Bayly. En 1651 il s'inscrit à l'université de Strasbourg et y acquiert la maîtrise en 1653, puis il y étudie la théologie (1654-59). Tandis qu'un de ses professeurs, Johann Schmidt, le familiarise avec les orientations spirituelles de J. Arndt et l'ouvre à bien des aspects de la mystique, il apprend les fondements de la théologie de Luther avec Johann Conrad Dannhauer.

De 1659 à 1662 il voyage à Bâle et Genève, où il rencontre Jean de Labadie (DS, t. 9, col. 1-7), puis à Lyon où auprès du jésuite Claude Ménestrier il s'intéresse à l'héraldique et à la généalogie (c'est l'origine de son *Theatrum nobilitatis Europeae*, Francfort/Main, 1668-1678). Un autre voyage le conduit à Stuttgart et à Tübingen. En 1663 Spener devient prédicateur libre au Münster de Strasbourg et il se prépare à une carrière d'enseignant. L'année suivante il est promu au doctorat en théologie avec une dissertation sur l'Apocalypse johannique ; il se marie avec Susanna Ehrhardt, fille d'un patricien strasbourgeois en vue.

En 1666 Spener est appelé comme *Senior* et pasteur à l'église des Cordeliers de Francfort-sur-le-Main ; il restera dans cette charge jusqu'en 1686. En 1670 il organise, sur le modèle donné par 1 *Cor.* 14, le « Collegium pietatis », qu'on peut regarder comme le premier conventicule piétiste ; on y lit surtout des livres spirituels ; à partir de 1674, on n'y lira plus que la Bible. En 1675, Spener publie ses *Pia Desideria* qui peuvent être considérés comme le point de départ du piétisme allemand (cf. DS, t. 12, col. 1748-56). Ce texte rencontre un large écho, mais provoque aussi des réactions, en particulier au sein des piétistes francfortois.

En 1686 le duc de Saxe Georg III demande Spener comme premier prédicateur pour la Cour de Dresde. Spener accepte. Dans la capitale saxonne, il ne fonde aucun nouveau « collegium pietatis » ; il s'attache surtout à renforcer l'enseignement catéchétique dans le duché tout en assurant ses fonctions de prédicateur. Il s'intéresse aussi aux discussions entre les théologiens de l'université de Leipzig et August Hermann Francke † 1727, dont il défend le « Collegium philobiblicum ». Ses relations avec Georg III, dont il blâme le genre de vie, deviennent mauvaises. Ayant passé une convention avec la Cour de Berlin, Spener devient en 1691 conseiller consistorial et pasteur de l'église Saint-Nicolas à Berlin. Il y mènera une vie plutôt retirée jusqu'à sa mort le 3 février 1705.

Les années spirituellement les plus décisives de Spener sont sans aucun doute celles qu'il a vécues à Francfort : sous l'influence de Labadie, il y créa le « Collegium pietatis » et c'est alors que vinrent à maturité ses conceptions théologiques et ecclésiastiques. Elles constituent une base pour le piétisme luthérien, qui est le mouvement de réforme le plus important à l'intérieur du protestantisme allemand. Spener a-t-il en ces années connu une sorte de conversion intérieure ou un « éveil » spirituel ? On n'en sait rien. Ce genre d'événement personnel prendra beaucoup d'importance à partir de Francke.

Les *Pia Desideria* offrent un programme précis pour le mouvement piétiste. Il s'agit d'une préface que l'éditeur francfortois Johann David Zunner demanda à Spener pour une réédition des sermons de J. Arndt sur les évangiles de l'année liturgique. En trois semaines le texte fut rédigé et put paraître avec l'ouvrage au début de 1675. Spener en envoya des exemplaires à des théologiens connus ou amis ; en majorité ceux-ci lui firent part de leur avis positif, si bien qu'à l'automne de la même année Spener fit paraître son

texte comme un ouvrage indépendant : *Pia Desideria : Oder Hertzliches Verlangen Nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen.* L'œuvre eut de nombreuses éditions du temps de Spener.

Les *Pia Desideria* sont divisés en trois parties. La première est une constatation désolée de l'état perverti du monde, des autorités spirituelles, du genre de vie des individus ; la deuxième rappelle la promesse de Dieu d'un état meilleur de l'Église, ce qui permet d'espérer de meilleurs temps pour elle. La troisième partie offre une séric de propositions concrètes pour améliorer l'état de l'Église et du monde. Ces propositions ont été énoncées à l'art. *Piétisme* (DS, t. 12, col. 1749). Enfin Spener recommande la lecture des sermons de Tauler, de la *Theologia Deutsch* et de l'*Imitatio Jesu Christi*.

A ce texte fondateur il faut adjoindre les très nombreuses prédications de Spener : elles jouent un rôle non négligeable dans son action réformatrice, car elles mettent en œuvre un discernement cohérent, à travers les questions théologiques et éthiques fondamentales, de la voie d'un vrai christianisme (par exemple à propos de la relation entre Église et pouvoir temporel).

L'influence des idées de Spener s'exerça d'abord dans le cadre de la querelle des théologiens de l'université de Leipzig avec A. H. Francke (*Leipziger Pietistenstreit*). Dès 1695 des cercles piétistes s'étaient formés dans sept états allemands et dans vingt-cinq villes. L'expansion piétiste eut surtout lieu en Prusse et en Wurtemberg, mais la présence de cercles piétistes se maintint dans les autres états. L'œuvre réformatrice de Spener eut aussi une influence, indirecte mais d'importance, sur la fondation à Halle de l'institution de Francke ; celle-ci donna la possibilité d'étudier à divers théologiens d'Ukraine et, d'autre part, elle fut active dans des missions au-delà des frontières de l'Empire.

Il n'existe pas de bibliographie des **œuvres** de Spener. P. Grünberg énumère 225 éditions des différents écrits (*Ph. J. Spener*, t. 3, Göttingen, 1906, p. 205-388). – Une édition historico-critique est en cours, préparée par la Commission historique de recherche sur le piétisme ; elle publie en *reprint*, avec des introductions, les principales œuvres, sous la direction de E. Beyreuther. Ont paru : t. I : *Pia Desideria* (1675, 1680) ; *Das Geistliche Priestertum* (1677) ; *Sendschreiben* (1677) ; *Erörterung dreier Lehrpunkte* (1678) ; *Vorsehung vor den falschen Propheten* (1678), introd. par E. Beyreuther et D. Blaufuss, Hildesheim, 1979.

T. II/1 : *Einfältige Erklärung der christlichen Lehr...* (1677), introd. par W. Jentsch, Hildesheim, 1982. – T. II/2 : *Kurtze Catechismuspredigten* (1689), introd. par W. Jentsch, Hildesheim, 1982.

T. III/1, 1re partie : *Predigten über die Evangelien* (1686-87), de l'Avent au 4e dim. après la Trinité, introd. D. Blaufuss et E. Beyreuther, Hildesheim, 1986 ; – 2e partie : *Die Evangelische Glaubenslehre* (1688) ; *Predigten über die Evangelien* (1686-87), du *Johannistag* au 26e dim. après la Trinité ; résumés de prédications (1679-80) ; *Sciagraphia* (1688), introd. par D. Blaufuss et E. Beyreuther, Hildesheim, 1986.

T. IV : *Der Klagen über das verdorbene Christentum Missbrauch und rechter Gebrauch* (1685) ; *Natur und Gnade* (1687), introd. D. Blaufuss et E. Beyreuther, Hildesheim, 1984.

T. V/1 : *Korrespondenz : Letzte Theologische Bedencken und andere Briefflíche Antworten* (1711) ; *Nebst einer Vorrede von C.H. von Canstein Teil 1 und 2*, introd. D. Blaufuss et P. Schicketanz, Hildesheim, 1987 ; – T. V/2 : *Korrespondenz* (1711) ; *Nebst einer Vorrede von C.H. von Canstein Teil 3*, introd. D. Blaufuss et P. Schicketanz, Hildesheim, 1987.

Parmi les **études**, retenons : A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vol., Bonn, 1880-1886 (reprint, Berlin, 1966). – P. Grünberg, *Ph. J. Spener*, 3 vol., Göttingen, 1893-1906 (bibliogr. des œuvres de Spener, t. 3, p. 205-388). – K.D. Schmidt, *Labadie und Spener*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 46, 1928, p. 566-83. – H. Barbier, *Ph.-J. Spener. Les années d'Alsace...*, Strasbourg, 1936. – K. Aland, *Spener-Studien*, Berlin, 1943 ; *Ecclesia reformanda. Ph. J. Spener und die Anfänge des deutschen Pietismus*, dans *Reformatio Ecclesiae*, Festschrift E. Iserloh, Paderborn, 1980, p. 831-46 ; *Spener-Schütz-Labadie? Notwendige Bemerkungen zu den Voraussetzungen und der Entstehung des deutschen lutherischen Pietismus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 78, 1981, p. 206-34.

E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, t. 2, 1951. – H.L. Althaus, *Speners Bedeutung für Heiden- und Judenmission*, dans *Luth. Missions-Jahrbuch*, 1961, p. 22-44. – H. Appelt, *Ph. J. Spener, Vater des Pietismus*, Berlin, 1964. – H. Weigelt, *Pietismus-Studien*, I : Der Spener-hallische Pietismus, coll. Arbeiten zur Theologie II/4, Stuttgart, 1965. – M. Brecht, *Ph. J. Spener und die württembergische Kirche*, dans *Geist und Geschichte der Reformation*, Festgabe H. Rückert, AKG 38, Berlin, 1966, p. 443-59. – P. Schicketanz, *Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Ph. J. Spener*, Witten, 1967. – H. Reiner, *Die orthodoxen Wurzeln der Theologie Ph. J. Speners* (Dissert.), Erlangen, 1969. – M. Schmidt, *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Witten, 1969.

J. Wallmann, *Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, 1970 ; *Wiedergeburt und Erneuerung bei Ph. J. Spener*, dans *Pietismus und Neuzeit*, t. 3, 1977, p. 7-31 ; *Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Ph. J. Speners « Hoffnung besserer Zeiten »*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 78, 1981, p. 235-66. – M. Kruse, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Witten, 1971. – *Zur neueren Pietismusforschung*, éd. M. Greschat, coll. Wege der Forschung 440, Darmstadt, 1977. – J. O. Rüttgardt, *Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Ph. J. Spener*, Bielefeld, 1978. – M. Greschat, *Christliche Gemeinschaft und Sozialgestaltung bei Ph. J. Spener*, dans *Pietismus und Neuzeit*, t. 4, 1979, p. 302-25.

D. Blaufuss, *Spener-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Ph. J. Spener und zur frühen Wirkung des lutherischen Pietismus*, Berne-Francfort/Main, 1980. – *Pietismus-Forschungen. Zu Ph. J. Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld*, éd. D. Blaufuss, Francfort/Main-Berne-New York, 1986. – *Pia Desideria : il « manifesto » del pietismo tedesco*, introd. et trad. italienne par R. Osculati, Turin, 1986. – Dans *Jahrbuch des Evangelischen Bundes*, t. 29, 1986, études de E. Geldbach (*Auftrag für alle Bekenntnisse*, p. 75-108), D. Trautwein (*Leben mit der Bibel*, p. 109-25) et H. Hild (*Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, p. 126-42).

DS, t. 1, col. 493, 890 ; t. 8, col. 1742 ; t. 9, col. 4, 549 ; t. 11, col. 435.

Roland Pietsch.

SPERT (Jérôme), chartreux, † 1670. – Catalan d'origine, Jérôme Spert entra au noviciat de l'importante chartreuse de Scala Dei (Tarragone) en 1621 et y fit profession un an plus tard. Sa vie n'est encore qu'imparfaitement connue d'après de trop rares notations de son livre et la série incomplète des dispositions des chapitres généraux pour la province cartusienne de Catalogne.

Il était procureur de la maison d'Ara Christi (Valence) quand il assista aux extases de François Mártinez, prévôt de Macastre et tertiaire franciscain († octobre 1640) ; il parvint à

achever la construction de cette pauvre fondation, ce qui lui valut des suffrages spéciaux. En 1648, on le trouve prieur de sa maison de profession. Son priorat ne dut pas se prolonger au-delà de 1651, car les chartreux espagnols à cette époque exigeaient pratiquement le changement triennal de leurs supérieurs. Il se rendit ensuite comme officier (procureur ?) à la chartreuse de Via Coeli (Orihuela) fondée en 1640 et qui se débattait dans une extrême pauvreté sur un emplacement insalubre. La mort de deux prieurs à quelques mois d'intervalle le fit nommer en décembre 1655 recteur, c'est-à-dire supérieur intérimaire. Dès mai 1656 ses instances obtenaient du chapitre général sa déposition, mais son dévouement lui avait valu à nouveau des suffrages spéciaux. Il fut envoyé alors à la chartreuse d'Aula Dei (Saragosse), mais lors des démarches préalables à la parution de son livre, de 1662 à 1664, on le retrouve pour la seconde fois prieur de Scala Dei. Son décès dans cette maison est annoncé par le chapitre général de 1671 : il y était alors « antiquior », c'est-à-dire doyen de profession.

On doit à Spert : 1) *Selecta ex sanctis et doctoribus ad perfectam orationem mentalem conducentia,* Lyon, 1664 (in-4°, 456 p.). – 2) *De ascensu mentis ad Deum per symbolicam, affirmantem et negantem theologiam... ex sancti Dionysii Areopagitas textu contextum,* publié à part en 1654 et réédité en appendice des *Selecta.* – 3) Une traduction latine originale et un commentaire des œuvres du Pseudo-Denys : le manuscrit fut consulté par Villanueva à Scala Dei au début du 19e siècle, mais semble perdu ; une partie est utilisée dans les *Selecta.*

Le *De ascensu mentis* offre cependant des fragments de cette traduction, puisqu'il s'agit d'un centon de passages du Pseudo-Denys. La traduction est simple et fidèle, un peu rocailleuse parfois. Le groupement des textes est habile autour de 7 chefs : montée vers Dieu par la théologie « symbolique », puis par les voies d'affirmation et de négation, illumination mystique, manière de s'y disposer par les vertus morales et théologales, et tout spécialement par l'imitation du Christ, enfin union mystique, avec ses effets.

Les *Selecta,* comme leur titre l'indique assez, appartiennent aussi au genre littéraire du centon. L'Avis au Lecteur avoue qu'il s'agit de notes de lectures réordonnées pour la publication. La collection est ample : quelques 1 100 citations ou références, empruntées à 82 auteurs, allant des Pères aux écrivains du siècle d'or espagnol. Toutefois la documentation s'arrête à la mort de Philippe III et Spert ne cite que deux de ses contemporains, Yves de Paris pour son *Digestum Sapientiae* de 1643, à qui il emprunte seulement cinq références, et Philippe de la Trinité pour sa *Summa theologiae mysticae* de 1656, pour 17 citations très amples et capitales pour l'économie de son ouvrage. Mais le chartreux a marqué nettement ses préférences : cinq auteurs lui fournissent la moitié de son matériel : ce sont, par ordre d'importance décroissante, Thomas d'Aquin, partout présent, mais interprété par Suárez sur les points essentiels, tels la grâce et la vision intuitive, puis Laurent Justinien, Bernard, Grégoire le Grand et le Pseudo-Denys (cf. DS, t. 3, col. 263, 322, 424). Ajoutons-y les citations prises dans D. Alvarez de Paz, saint Augustin, Tauler, Jean de la Croix et Philippe de la Trinité, nommé à l'instant, et nous couvrons les 5/6 des *Selecta.*

Malheureusement Spert s'est heurté à un grave problème d'organisation de sa matière sans parvenir à en sortir à son honneur. L'inspection de sa table des matières offre pourtant une apparence de synthèse rigoureuse, empruntée au Pseudo-Denys à travers Philippe de la Trinité. Après une courte première partie donnant les définitions essentielles, quatre autres parties, comptant chacune une centaine de pages divisées en une quinzaine de chapitres, envisagent successivement : la suppression des obstacles à la vie mystique par les vertus morales, la méditation comme moyen « éloigné » d'arriver à l'union, les vertus théologales qui sont moyens directs vers ce but, enfin la vie unitive. On croit reconnaître la division en vie purgative, vie illuminative divisée en contemplation acquise et contemplation infuse, enfin vie unitive. Ce n'est là qu'un trompe-l'œil et chaque chapitre déroule souvent tous les degrés de la vie mystique, avec les retours en arrière les plus imprévus. Ainsi pour les vertus morales étudiées dans la 2e partie, l'humilité d'après saint Bernard, la solitude d'après Laurent Justinien, le silence intérieur et extérieur d'après le Pseudo-Denys (dans ce choix on reconnaît le chartreux fervent), enfin la pureté du cœur d'après Tauler montrent successivement la voie d'accès à l'union divine la plus haute. Inversement la 4e partie, après avoir envisagé l'action des vertus théologales infuses dans les « puissances » de l'âme, se conclut par un chapitre sur la mortification des affections qui, avec Gerson, nous ramène aux premiers pas de la vie spirituelle, de la fuite du péché mortel à la lutte contre les imperfections. Ce désordre rend fort pénible la lecture de ces belles citations et explique l'insuccès du livre. Spert, par ailleurs, thomiste éclectique et disciple, quoique tardivement peut-être, de l'école carmélitaine, n'a aucune pensée personnelle.

J. Villanueva, *Viaje literario a las Iglesias de España,* Madrid, 1851, t. 20, p. 158. – F. Torres Amat, *Memorias para un Diccionario crítico de Escritores Catalanos,* Barcelone, 1836, p. 224-25. – B. Sebastián, *Biografía Eclesiástica,* Madrid, 1848-1858, t. 5, p. 559. – A. Aragón Fernández, *San Bruno y la Cartuja,* Barcelone, 1899, p. 125. – *Enciclopedia Espasa,* Barcelone, 1905, t. 22, col. 199. – J.O. Puig Rigau et I.M. Gomez, *Escritores Cartujanos Españoles,* Montserrat, 1970, p. 56-57. – A. Gruijs, *Cartusiana, un instrument heuristique,* Paris, 1976, t. 1, p. 82. – DS, t. 2, col. 769 ; t. 8, col. 1359 ; t. 11, col. 21.

Augustin Devaux.

SPEYR (Adrienne von), fondatrice de la « Johannesgemeinschaft », 1902-1967. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine.*

1. **Vie.** – Adrienne von Speyr est née le 20 septembre 1902 à La Chaux-de-Fonds (Suisse). Elle a seize ans quand la mort de son père entraîne le déménagement de sa mère, d'elle-même et de ses trois frères et sœur à Bâle. Ses études secondaires sont interrompues pendant plusieurs années par la tuberculose. Guérie, elle commence ses études de médecine, qu'elle finance elle-même en donnant des répétitions. Après ses examens d'État, elle exerce la médecine.

En 1927, elle s'est mariée avec le professeur Emil Dürr, historien et veuf avec deux petits enfants. Après la mort de ce dernier (1934), Adrienne se remarie avec le professeur Werner Kaegi, historien † 1979. D'aucun de ces deux mariages elle n'eut d'enfant. Elle offre l'hospitalité de sa maison et s'engage surtout auprès de ses malades. En 1945 elle fonde l'institut séculier dénommé « Johannesgemeinschaft ». A partir de 1954, la maladie et la perte progressive de la vue lui font cesser ses nombreuses activités. Elle meurt à Bâle le 17 septembre 1967.

Élevée dans le protestantisme libéral, Adrienne se heurta rapidement à des questions dont elle trouvera les réponses dans la foi catholique. On discerne dans

ses premières interrogations d'enfant et de confirmante son désir de la « vérité tout entière », sur le pouvoir-clé de l'Église pour ouvrir l'Écriture sainte, sur le rôle de Marie, de la confession, de la pénitence, de l'obéissance. Dès son enfance, elle vécut des faits d'ordre mystique, sans autre explication possible, et à seize ans elle eut une vision de Marie. Sa recherche intérieure se poursuivit durant de longues années. En 1940 elle rencontra l'aumônier des étudiants Hans Urs von Balthasar † 1988. A la Toussaint de cette année, elle fut reçue dans l'Église catholique. Les années suivantes, elle reçut « une cascade de grâces » : visions, paroles intérieures, stigmatisation, participation intérieure à la Passion du Christ, au mystère du samedi saint. Ni sa famille, ni les membres de sa communauté n'en connurent rien, mais Adrienne von Speyr s'en ouvrit en toute franchise à son confesseur et accompagnateur, H. Urs von Balthasar ; celui-ci soumit à un strict contrôle ses expériences mystiques et ses jugements théologiques (en partie nouveaux) durant les années 1940-1967.

Sans avoir étudié la théologie, A. von Speyr a laissé près de soixante volumes copieux (méditations sur l'Écriture, thèmes de vie spirituelle) issus de ses courtes dictées quotidiennes à H. Urs von Balthasar.

2. **Doctrine.** – Pour Adrienne von Speyr, le fondement et le commencement de toute théologie et de toute vie spirituelle sont la disponibilité (mariale) et l'accueil obéissant des dons de Dieu, qu'il s'agisse de la Parole de la vérité révélée, des commandements ou d'une vocation à une forme de vie. Cette unité de la théologie et de la spiritualité se manifeste dans un « sens du mystère » (*Sinn für das Geheimnis*). Pour y atteindre il faut l'humilité qui renonce à une vérité dont l'homme puisse se rendre maître, qui permet de reconnaître que toute lumière renvoie au « toujours plus » d'un plus grand mystère, et qui fait que toute connaissance théologique d'un croyant débouche dans l'adoration.

Puisque la vérité théologique n'est pas seulement sujet à discussion et à démonstration, mais demande le témoignage existentiel, il faut l'approcher dans une contemplation aimante, en un mouvement spiral (à la manière de saint Jean) en la goûtant toujours davantage (à la manière d'Ignace de Loyola). Une telle théologie « coûte » la personne elle-même. Et ce prix Dieu l'a demandé à Adrienne à travers ses expériences mystiques abyssales.

1° La mystique, charisme au service (de l'Église). – Dieu peut en tout temps par la puissance de l'Esprit élargir et sensibiliser par sa grâce les capacités limitées des sens et de l'intelligence de l'homme. De tout temps Dieu a demandé aux hommes, de l'Ancien et du Nouveau Testament et jusqu'aux mystiques de nos jours, « ce contact personnel... avec le mystère de la Rédemption opéré par le Fils pour l'Église ». La vie mystique est service et charisme, accordée par Dieu en toute liberté, intimement liée à la révélation biblique, accordée pour vivifier l'Église entière, « pour porter de nouveau à l'incandescence » le foyer de la vérité éternelle.

Cela demande (de manière habituelle et toujours nouvelle) la vie dans le Christ, la disponibilité mariale à tout, la communication inaltérée des nouvelles lumières reçues de l'Esprit sur des dimensions jusqu'alors peu éclairées de la vérité, l'insertion de ces expériences et découvertes dans la continuité de la révélation totale, la transmission objective de ces connaissances au ministère ecclésial et la soumission à tout examen vérificateur.

La mystique d'Adrienne est caractérisée par les grâces suivantes : participation aux états intérieurs de Marie, surtout avant la naissance de Jésus, et à ceux de Jésus durant le temps de l'avent, à son « changement de milieu » ; participation à l'agonie du Christ à Gethsémani et à sa déréliction du Père sur la croix, à son expérience du péché et à sa solidarité avec les pécheurs, aux ténèbres du Samedi saint et à la joie objective de la résurrection du Seigneur, connaissance différenciée de la diversité et complémentarité des missions de nombreux saints, poètes, artistes, de leur prière ; vision des images de l'Apocalypse et leur interprétation.

2° Principaux thèmes. – 1) *Le mystère trinitaire comme centre.* – Il fut montré à Adrienne que non seulement toute vérité de foi, mais aussi toute vie spirituelle (vocation et mission), la prière, l'eucharistie, la confession, se trouvent en étroite relation avec le Dieu Trinité. Fondement et but en sont toujours les rapports d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit. Dans ce « circuit de l'amour trinitaire » qui va de Dieu à travers le monde et qui retourne à Dieu, la création et toute l'œuvre de la rédemption ont leur origine et leur fin. Pour Adrienne la vie trinitaire, la rencontre de Dieu avec Dieu dans l'amour, prend la forme de l'adoration, où chacune des Personnes est totalement orientée vers le « Tu » de l'autre. Dans cet échange mutuel « qu'elles mènent de toute éternité et qui est prière, elles posent le fondement de tous les échanges futurs entre Dieu et ses créatures, de toutes les prières qui de la terre monteront vers le Dieu ». Ce monde trinitaire de la prière est dès toujours offert à l'homme, qui par grâce et dans le Christ et son Esprit y est intégré.

A. von Speyr a encore compris que l'abandon intradivin de Dieu à Dieu comme à son « prochain » respectif signifie pour le Père, le Fils et l'Esprit, pour ainsi dire, « l'amour trinitaire du prochain », qui par l'incarnation du Fils se déverse sur le monde des pécheurs. De sorte que finalement il n'y a plus que l'unité de l'amour de Dieu et du prochain, vécu de toute éternité avant qu'il soit communiqué aux hommes pour qu'ils le communiquent à leur tour.

2) *La création.* – A. von Speyr comme médecin et comme épouse, mais aussi comme mystique a un rapport très positif avec la création. Dieu le Père n'a pas créé le monde dans un vide, comme une réalité opposée à lui, mais dans « une relation avec le ciel » : pour faire participer la création à la joie divine qui jaillit de la vie éternelle. La terre est ce qui est ouvert au ciel et le ciel est ce qui est ouvert vers la terre par la révélation divine, cette cataracte de grâce et d'amour par laquelle l'Esprit Saint unit Dieu et la création.

La dignité de l'homme consiste dans sa relation avec Dieu et dans son service de Dieu à travers son service et son travail d'homme avec et pour les hommes et pour la création toute entière. « Qui veut servir Dieu ne peut pas tourner le dos à la création ».

3) Dans *l'incarnation,* le Père nous fait don du « grand sacrement » du Fils fait homme en Marie, et insère ainsi « ce qui est éternel dans notre temporalité ». Il en suit que tout ce qui est spirituel doit prendre chair : la spiritualité chrétienne est profondément marquée par l'incarnation.

4) *La croix.* – Marie, l'âme transpercée du glaive de la douleur par amour de son enfant, nous montre toujours qu'« il existe une réelle possibilité chrétienne de participer » à la passion rédemptrice du Christ. C'est une preuve d'amour du Seigneur qu'il accorde aux hommes (ici à Adrienne) d'avoir part à la croix ; il n'en exclut pas les autres, mais les y implique. Et parce que le Christ ne veut être – dans la pauvreté, dans son abandon d'amour et d'obéissance – que « l'instrument du Père pour la rédemption du monde », et parce qu'il permet à certains de s'y associer, l'état consacré (en vue de sa réalisation historique postérieure) prend vie au pied de la croix, se fonde sur Marie et sur Jean. « Sur Marie parce que (Dieu) peut se référer en elle à son premier oui, pour faire jaillir de cette même source la fécondité des vœux ». Sur Jean, son ami, parce que « en lui l'amour devient témoignage et le témoignage devient amour »

Adrienne fut associée aussi à la libre expérience par Jésus du péché. Lui, qui est sans péché, assume toute l'expérience humaine du péché jusque dans ses formes les plus diverses et subtiles. Lui, qui « reconnaît » la vérité du péché universel, est aussi celui que le « confesse » en vérité sur la croix, en le mettant à nu devant son Père en lieu et place du pécheur, dans une « confession » pour ainsi dire « primordiale ».

5) *Le Samedi saint.* – La part d'Adrienne était de « traverser » l'enfer à la suite du Christ mort, sans aucun contact possible avec celui-ci, qui « doit chercher le Père là où il ne peut en aucun cas le trouver », dans ce domaine de « la faute pour la mort » (1 *Jean* 5,16) ; dans les ténèbres de l'enfer, ennemi de Dieu, il apprend à connaître ce qu'est l'éternité négative de la perte de Dieu.

Le Christ voit alors la somme chaotique de tous les refus de Dieu dans le monde. Mais depuis qu'il a sur la croix pris sur lui le péché de tout homme – en mourant pour chacun – et qu'il a enlevé le péché, celui-ci est transformé. Le Christ qui a enlevé le péché rencontre dans l'enfer ce qui a été retiré des pécheurs : « les effigies » – qui ne sont pas des damnés. Par « effigie » A. von Speyr entend le « négatif » éliminé du pécheur (par la passion et la mort du Seigneur), « son image de pécheur » qui porte ses traits personnels. A travers ces effigies, le Père fait contempler au Fils dans l'enfer le fruit de son œuvre rédemptrice de façon négative. Ainsi l'enfer lui-même, dans toute sa terreur, est en principe impliqué dans la surabondance de la grâce (cf. *Rom.* 5,20). De cette vision théologique du Samedi saint, A. von Speyr a retiré « non pas la certitude, mais l'espérance d'un salut pour tous » (Hans Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, p. 144 ; éd. française, p. 158).

6) *La résurrection* est « la remise accordée par Dieu de tout péché que le Fils a porté sur la croix », elle est « l'absolution du Père », le fondement nécessaire pour l'institution du sacrement de pénitence par le Ressuscité et la source de toute joie procurée par la confession.

7) *La mission de Marie* est toujours orientée vers la mission du Christ rédempteur et déterminée par celle-ci. Elle se résume dans le oui de la Vierge Mère. En elle apparaît tout ce qui est décisif pour la vie conjugale et pour la vie consacrée, pour toute vie spirituelle dans l'Église : « Toute liberté s'épanouit dans l'abandon de soi et dans le renoncement à une existence sans liens. Et de cette liberté naissent tous les oui futurs dans l'Église ». Marie rend aussi manifeste que et combien toute grâce reçue est destinée à être transmise. Partout où elle passe en portant le Christ, la grâce de l'enfant se communique par elle au monde. Tout apostolat, toute mission vraiment chrétiens ont un caractère marial.

8) *L'Église.* – En Marie « toute la féminité de l'Église et son amour pour le Seigneur sont résumés ». L'Église aussi doit être « un corps qui accueille le Christ, qui le porte dans son sein, qui l'enfante dans ce monde. Sinon elle n'est pas l'épouse du Christ dans sa fécondité virginale ».

Dans l'Église il y a aussi, nécessairement, le ministère (Pierre) et l'amour (Jean). « Les deux disciples courent, mais dans l'Église l'amour court toujours plus vite que le ministère » (cf. *Jean* 20,4). « Le ministère doit examiner » tout, et pourtant le Seigneur attend de lui aussi l'amour johannique (cf. *Jean* 21,15).

9) *Eucharistie et confession.* – Parce que dans l'eucharistie le prochain devient prochain dans le Seigneur et que le Seigneur devient Seigneur dans le prochain, le chemin eucharistique est le chemin par excellence menant à Dieu. Il passe par l'amour du prochain. Sa dimension la plus profonde se révèle dans l'offre d'un chrétien à porter la faute d'un frère devant Dieu (comme Adrienne l'a si souvent fait), afin « qu'elle ne mène pas à la mort ». Il y a cette possibilité d'obtenir par la prière la vie pour son frère, « en communion avec le Fils qui se livre et livre avec lui le croyant qui prie ».

Dans la confession aussi il ne s'agit pas seulement de nos propres péchés. Il y a cet « être-un-et-tous catholique », « la conviction qu'on aurait pu succomber bien autrement et que c'est la grâce qui nous en a préservés, que d'autres n'ont peut-être pas eu cette grâce particulière, de sorte que celui qui l'a reçue est tenu d'intercéder tout particulièrement pour les autres. C'est ici que commence toute expiation vicaire dans l'Église », pour laquelle Adrienne s'est offerte dans une mesure extraordinaire.

10) *Mariage et sexualité.* – La vue d'ensemble d'Adrienne et sa mise en relation de la sexualité avec tous les éléments de la théologie permettent de manière unique l'approfondissement de la première et l'incarnation des derniers et sont d'importance majeure pour la pastorale des mariés et celle des consacrés. « Dieu a donné à la nature humaine par l'amour de l'homme et de la femme un symbole vital de l'amour céleste. Là où cet amour est vécu selon l'intention de Dieu..., il devient initiation à la prière ». « Le repos dans la perfection de l'amour conjugal ressemble au repos d'une contemplation parfaite ». « Quand une âme s'ouvre à Dieu dans une contemplation sans bornes, alors tout ce qu'elle reçoit de Dieu est substance pure et féconde ».

11) *Suivre le Christ dans les conseils évangéliques.* – Cette forme de vie n'est authentique que lorsqu'elle s'incarne et suit la forme de vie de Jésus. Qui renonce au mariage doit le faire « en connaissant clairement la beauté inouïe du cadeau divin qui se trouve dans l'amour conjugal ; il renonce parce que c'est si beau... et renoncer ne veut jamais dire fuir la création de Dieu. Une pauvreté qui « veut être pauvre » met « tout ce qui nous est propre intégralement et définitivement à la disposition de Dieu » et cela dans la joie de pouvoir être disponible au service de l'amour divin. Qui ne donne que « quelque chose » n'a pas saisi ce que le Seigneur entend par pauvreté. Qui veut

suivre le Christ doit enfin le suivre aussi dans son obéissance, doit s'efforcer d'être disponible non seulement de façon théorique et occasionnelle, mais par un oui constant et actuel, dans une attitude qui n'ait rien de raide, mais qui soit souple et permette un engagement concret et existentiel dans une communauté ecclésiale, soumise à une règle et à un supérieur, avec toute « l'expropriation » que cela comporte. C'est dans l'obéissance à l'Esprit que la « Johannesgemeinschaft » a été fondée en 1945, institut séculier international comprenant des prêtres et des laïcs, hommes et femmes.

12) *Diversités des missions et communion des saints.* – En plus de la mission commune à tous les membres de l'Église, il existe toujours aussi, selon la volonté de Dieu, des missions chrétiennes particulières, des mandats individuels répondant à un appel personnel. Adrienne elle-même avait reçu la mission d'être témoin et a été requise à cet effet par l'Esprit Saint de vivre de l'intérieur un grand nombre de missions particulières à travers tout l'histoire de l'Église, pour y discerner et mettre en lumière ce que sont la sainteté et la communion des saints. Il lui fut montré comment ces missions particulières sont arrivées ici-bas à incarner, plus ou moins purement, la tâche qui leur avait été confiée, quelle a été leur prière, leur « attitude de confession », c'est-à-dire leur transparence à l'Esprit, la lumière, l'amour de Dieu. Comment elles ont participé à la vie du Seigneur, à son action et contemplation, à sa passion et son expiation, aux mystères de l'agonie et de la déreliction, et cela de manières bien différentes. La communion des saints est pour tous « la forme catholique de l'amitié », dont Dieu est le centre rayonnant et où des constellations toujours nouvelles de ces existences pour les autres sont possibles. La communion des saints est une « communauté de brûlants » qui, en s'oubliant eux-mêmes, font transparaître la lumière du Seigneur et amènent d'autres vers lui. Parce qu'ils s'effacent derrière leur mission, d'autres peuvent, à travers eux, discerner et trouver le chemin vers le centre.

L'édition originale des ouvrages d'A. von Speyr est réalisée par Johannesverlag, à Einsiedeln. – Des traductions sont en cours : en français (Paris, Lethielleux), italien (Jaca Book, Milan), anglais (Ignatius Press, San Francisco), espagnol (Ed. Encuentro, Madrid), néerlandais (Abdij Bethlehem, Bonheiden), polonais (W Drodze, Poznan) ; une trad. en portugais est en préparation. Les listes des ouvrages déjà traduits se trouvent dans *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, 1986, p. 187 svv.

1. Ouvrages sur l'**Écriture Sainte** (selon l'ordre des livres dans la Bible) : *Die Schöpfung* (1972) ; – *Elija* (1972) ; – *Job* (1972) ; – *Das Hohelied* (1972) ; – *Die Sendung der Propheten* (1953) ; – *Achtzehn Psalmen* (1957) ; – *Isaias. Erklärung ausgewählter Texte. Anhang : zu den Visionen Daniels* (1958) ; – *Die Bergpredigt* (1948) ; – *Passion nach Matthäus* (1957) ; – *Markus. Betrachtungspunkte für eine Gemeinschaft* (1971) ; – *Johannes* : I. Das Wort wird Fleisch (Kap. 1-5, 1949) ; II. Die Streitreden (Kap. 6-12, 1949) ; III. Die Abschiedsreden (Kap. 13-17, 1948) ; IV. Geburt der Kirche (Kap. 18-21, 1949) ; – *Gleichnisse des Herrn* (1966) ; – *Sieg der Liebe, Betrachtungen über Röm 8* (1953) ; – *Korinther I* (1956) ; – *Der Epheserbrief* (1983) ; – *Dienst der Freude. Betrachtungen über den Philipperbrief* (1951) ; – *Kolosserbrief* (1957) ; – *Die katholischen Briefe* I-II (1961) ; – *Apokalypse* (2e éd., 1984).

2. **Grands ouvrages thématiques.** – *Die Magd des Herrn* (2e éd., 1969) ; – *Die Welt des Gebetes* (1951) ; – *Das Licht und die Bilder. Elemente der Kontemplation* (2e éd., 1986) ; – *Christlicher Stand* (1956) ; – *Die Beichte* (2e éd., 1982) ; – *Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie* (2e éd., 1984).

3. **Ouvrages mineurs.** – *Der grenzenlose Gott* (2e éd., 1981) ; – *Die Pforten des ewigen Lebens* (1953) ; – *Das Geheimnis des Todes* (1953) ; – *Das Angesicht des Vaters* (2e éd., 1981) ; *Sie folgten seinem Ruf. Berufung und Askese* (2e éd., 1976) ; *Kreuzeswort und Sakrament* (1957) ; – *Gebetserfahrung* (2e éd., 1978) ; – *Das Buch vom Gehorsam* (1966) ; – *Der Mensch vor Gott* (1966) ; – *Über die Liebe* (1976) ; – *Drei Frauen und der Herr* (1978) ; – *Die heilige Messe* (1980) ; – *Passion von innen* (1981) ; – *Lumina und neue Lumina* (1974) ; – *Bereitschaft. Dimensionen christlichen Gehorsams* (1975) ; – *Maria in der Erlösung* (2e éd., 1984) ; – *Das Themenheft* (1977) ; – *Arzt und Patient* (1983).

4. **Œuvres posthumes.** – *Das Allerheiligenbuch* ; – *Das Fischernetz* ; – *Kreuz und Hölle* (2 vol.) ; – *Das Wort und die Mystik* (2 vol.) ; – *Geheimnis der Jugend* ; – *Erde und Himmel* (3 vol.) ; – *Ignatiana* ; – *Theologie der Geschlechter.*

Études. – H. Urs von Balthasar, *Erster Blick auf A. von Speyr* (3e éd., 1975) ; *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einführung in die von A. von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft (1984 ; trad. fr., Paris-Namur, 1986). – B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.* Einführung in das Werk A. von Speyrs (2 vol., 1972-1973). – *Adrienne von Speyr et sa mission théologique* (collectif, Paris, 1976). – *A. von S. und ihre kirchliche Sendung.* Akten des Römischen Symposiums 27-29 sept. 1985 (1986 ; trad. franç., Paris-Namur, 1986). – *Kostet und seht. Ein theologisches Lesebuch*, extraits de textes et introd. par H. Urs von Balthasar (1988). – DS, t. 10, col. 789 ; t. 11, col. 32.

Barbara Albrecht.

SPIERA (Ambroise), servite de Marie, vers 1413-1455. – Ambrogio Spiera naquit à Trévise ; il était le fils aîné de Bartolomeo Spiera di Antonio, notaire et enseignant au gymnase public. Probablement est-ce le père lui-même qui enseigna à son fils la grammaire et la rhétorique, avant de l'inscrire parmi les notaires de grade mineur à Trévise, comme en témoignent les documents d'archives. Avant même qu'il eût achevé les études prescrites, une note du *Rodulo* du Collège notarial (f. 20r) dit : « *Studet et non vult currere et est frater Servorum* ». De fait, le jeune homme entra chez les Servites de sa ville natale, prenant le nom de fra Ambrogio.

Il reçut sa première formation religieuse, probablement au couvent S. Maria des Servites à Venise, puis passa à Pérouse pour l'étude des arts et de la théologie ; c'est là qu'il fut ordonné. En 1440 il quitta Pérouse, prêcha le carême à Città della Pieve et fit halte à Rimini. Fin mai, on le trouve d'abord à Venise, puis au couvent de S. Caterina de Trévise. Il y prêcha le carême de 1441. Il partit ensuite à Padoue où, le 18 juillet 1442, il soutint à l'université la *disputatio temptatoria* et devint *baccalaureus incorporatus.* Les *Acta graduum academicorum* de l'université de Padoue témoignent des épreuves successives des années 1442 et 1443. L'examen de licence eut lieu le 28 avril 1444 et les points pour les épreuves lui furent assignés par le franciscain Francesco da Savona, futur Sixte IV. Le 18 mai, il reçut le grade de maître en théologie. En octobre il fut nommé régent du *studium* des Servites de Padoue, poste qu'il conserva au moins jusqu'en 1447 ; parmi ses disciples il eut un groupe de religieux des plus illustres.

En 1449, le chapitre général de Faenza le nomma procureur général auprès de la Curie romaine ; cette charge lui fut renouvelée en 1453, à la fin du triennum normal. En 1452 et 1453 il prêcha le carême dans l'église romaine de S. Marcello sur le Corso ; les *Annales O.S.M.* parlent de prédications à la Curie romaine, mais cette affirmation ne peut être prouvée

aujourd'hui. Ambrogio mourut à Rome, en 1455, probablement de la peste.

Spiera vécut à une époque qui vit fleurir le *Rinascimento* avec tous ses aspects positifs et aussi un nouveau paganisme. Il résulte de ses écrits, qu'il aima dès sa jeunesse les études classiques et littéraires. Comme il l'a montré, il cherchait à maintenir un juste équilibre entre les classiques et les auteurs chrétiens : il connaissait les Pères grecs et latins ainsi que les auteurs du moyen âge ; les grands maîtres de la scolastique lui sont toujours présents pour résoudre les questions débattues, avec une préférence pour saint Thomas. Ses écrits évoquent les erreurs d'alors relatives à la prédestination, au libre arbitre, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, etc. Au courant des opinions en vogue, il recommandait le respect de l'autorité et des saints docteurs, la sobriété dans l'usage de la logique, l'inopportunité de traiter des questions en désaccord avec la tradition. Sur les problèmes controversés, il exposait les diverses opinions et aussi son propre point de vue.

Sur le plan spirituel aussi, Spiera, durant son séjour à Pérouse, se lia d'amitié avec saint Bernardin de Sienne, qui semble lui avoir communiqué sa ferveur apostolique. Dans ses écrits, Ambrogio parle souvent du saint. Quand il eut en main ses sermons, il en transcrivit ou synthétisa de larges extraits ; il le revit sûrement lorsque le saint prêcha le carême à Padoue en 1443. Spiera s'était aussi lié d'amitié avec d'autres Frères mineurs : Alberto da Sarteano (1385-1450) dont il transcrivit quelques opuscules, et saint Giacomo della Marca.

Pollicini (p. 26) observe qu'il se dégage de tous les écrits de Spiera une vertu solide, une piété lumineuse, une foi sincère et une candeur de mœurs. Et cela à une époque où la corruption avait touché les milieux clérical et religieux. Il est difficile, sinon impossible, de faire une synthèse de la doctrine de Spiera : le caractère presque encyclopédique de ses sermons le porte à aborder les sujets les plus variés. Le problème des lieux saints semble avoir été important pour lui ; de même, le souci de réfuter les affirmations des Juifs et l'effort pour les amener à la foi au Christ (*De floribus,* sermon 24). Les sujets qu'il développe ne sont pas seulement dogmatiques ; il vise souvent à ranimer la piété et le sens moral. Si on n'avait pas présent à l'esprit les études juridiques de son adolescence, on pourrait s'étonner de sa préoccupation de consulter les juristes dans le domaine de la théologie morale et des cas de conscience.

Comme il est d'usage dans son Ordre, Spiera consacre le sermon du samedi de ses carêmes à la Madone. La doctrine mariale d'Ambrogio a été l'objet d'une thèse de doctorat du hongrois A. Pôka. Celui-ci affirme que la maternité divine est pour lui la grâce primordiale reçue par Marie, à laquelle se rattachent ses autres dons. Malgré son adhésion à l'enseignement thomiste, Spiera soutient l'immaculée conception de Marie. Tous ses écrits sont teintés d'une intense piété mariale. Dans une prière inédite (ms du *De floribus* de Modène), nous trouvons cette fervente invocation : « Tu igitur gloriosa virgo suscipe tuis benignis in brachiis me fratrem Ambrosium Spiera Tarvisini tua gratia in fide Padue laureatum, Ordinisque tui iam anni pluribus habitum portantem ». Cette prière, citée intégralement par Pollicini (p. 37), semble synthétiser la piété mariale de Spiera.

Écrits. – Les sermons occupent la première place parmi les écrits de Spiera ; on y trouve abordées les questions les plus variées de la morale et du dogme. Deux recueils ont été publiés : *De floribus sapientiae* et *Sermones perutiles de adventu.* Diverses autres pièces restent inédites ; on les trouve insérées dans les divers mss conservés. Un patient travail serait nécessaire afin d'identifier chaque texte et pour déterminer si et dans quelle mesure il a été utilisé pour les sermons de carême édités ; Pollicini a commencé une première tentative de ce genre, sans l'achever.

Le chef-d'œuvre de Ambrogio est le *Quadragesimale de floribus sapientiae,* terminé durant son séjour à Rome. Éditée à Venise en 1476, cette œuvre connut une grande diffusion, comme en témoignent les nombreux exemplaires que les répertoires des incunables signalent dans les différentes bibliothèques. Autres éd. vénitiennes en 1481, 1485 et 1488. L'exemplaire de cette dernière édition qui se trouve à la Vaticane a été annoté par Torquato Tasso (1544-1595). En 1510, l'édition de Bâle, sur son frontispice, dit Spiera *Ordinis Carmelitarum* ; même faute dans l'édition de 1516, toujours de Bâle. On ignore la cause de cette attribution erronée, reprise parfois encore aujourd'hui, comme par exemple dans la première édition de l'ouvrage de H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

Les *Sermones perutiles de adventu Domini,* terminés à Padoue en 1447, furent imprimés à Bologne en 1501 ; le servite Simone Pellati da Castellazzo les édita sur ordre du prieur général Taddeo Tancredi.

La *Lectura in 2um librum Magistri Sententiarum,* rédigée dans les années 1444-1447, est conservée (Florence, Bibl. Naz., *Conv. Soppr.* G.7.1765). Spiera écrivit (ou du moins se proposait d'écrire) un commentaire des livres 3-4. Il rassembla une série de *Quaestiones* (aujourd'hui perdues) sur l'averroïsme et la théologie scolastique.

Les manuscrits contenant les *Sermones* de Spiera sont intéressants. Le *De floribus sapientiae* est conservé à Modène (Bibl. Estense, a 0.8.17, avec 45 sermons), à Naples (Bibl. Naz. VII.D.3), à Venise (Marciana), Paris (B.N. *Lat.* 10704). On sait qu'un autre ms a été mis en vente sur le marché des antiquaires à Bologne en 1921.

Le *Vat. Lat.* 5083 donne 9 sermons écrits après 1448. Les autres œuvres contenues dans ce ms n'ont pas encore été identifiées ; nous avons repéré parmi elles le *De conceptione B.M.V.* du franciscain Pietro Tommaso (cf. *Marianum,* t. 16, 1954, p. 92-95).

Plus important encore est le ms de Trévise (Bibl. Com. 1057). Cet autographe, outre de fréquentes références personnelles et locales, offre les matériaux pour les prédications, parfois sous forme de points, de schémas, ou de résumés ; y figurent des extraits des sermons de divers auteurs. Ces *miscellanea* remontent aux années 1440-1443. Il faut aussi y signaler : *De fide et eius utilitate, De peccato originali, De influentia siderum* ; intéressant aussi le texte *In festo Annunciationis* (il ne s'agit pas d'un sermon mais d'un commentaire d'une image avec un débat, devant Dieu, entre la Justice et la Miséricorde). Nous avons aussi le *De praedestinatione,* une *Regola* pour le Tiers Ordre des Servites (récemment éditée) et une séquence acrostiche sur l'*Ave Maria* qui a quelque analogie et de notables différences avec une autre déjà citée (Mone, *Lateinische Hymnen,* t. 2, p. 107-10 ; *Analecta Hymnica,* t. 30, p. 270-73). Enfin, Spiera y transcrivit des textes de saint Bernardin, trois opuscules (sauf erreur, encore inédits) d'Alberto de Sarteano : *De incantantibus et strigis,* et d'autres sermons dont un *Sermo de Purificatione* de François de Meyronnes.

Pollicini a fait la liste des œuvres perdues (p. 55 svv), dont un petit traité sur la pénitence et des notes sur le *De vita contemplativa* de Julien Pomère (que Spiera croyait être de Prosper d'Aquitaine). L'existence du *Quadragesimale ad viam veritatis* et du *Dominicale per annum* (ou *Sermones dominicales*) est assurée par Simone Pellati, qui promettait de les imprimer (dans les *Sermones perutiles de Adventu*).

Pour évaluer l'œuvre de Spiera, le problème fondamental est de savoir si ses sermons doivent être considérés comme textes homilétiques ou bien de véritables traités théologiques. Dans la *Storia della Letteratura Italiana* (éd. de Venise, 1823, t. 6, p. 397), G. Tiraboschi les considère comme une sorte de somme de ce que l'Écriture, les Pères et les Docteurs ont dit sur chaque sujet ; Spiera serait un des premiers auteurs à avoir introduit ce système dans la prédication. On lui a reproché « la rudesse et la barbarie scolastique ». Parfois Pollicini avertit justement que les sermons de Spiera doivent être considérés comme une encyclopédie du théologien-orateur du 15e siècle. Spiera dissémine dans son texte des conseils pour adapter son exposé aux divers genres d'auditeurs, et précise ce qui doit servir au prédicateur lui-même (Pollicini, p. 69, n. 2). En tout cas, les textes eux-mêmes montrent bien qu'ils sont d'abord rédigés pour les étudiants (« scholares mei dilectissimi », « patres mei optimi », etc.).

Indiscutablement, la structure des sermons est celle, typique, d'œuvres similaires de l'époque : nombreuses répartitions, divisions et subdivisions ; ceci correspondait aux habitudes et au goût d'une époque qui apprécia l'œuvre d'Ambrogio Spiera.

Autres éditions : *Sermones in sabbatis de B. Virgine*, dans P. Alva y Astorga, *Bibliotheca Virginalis*, Madrid, 1648, t. 2, p. 88-186. – *La « Riegola » di fra A. Spiera (1445)*, éd. M. Suárez, dans *Moniales Ord. Servorum*, t. 4, 1966, p. 12-15. – *I « Sette gaudi » di Maria secondo fra A.S.*, éd. D.M. Montagna, dans *Bibliotheca Servorum Veneta*, t. 5, Vicence, 1971, p. 31-35 et dans *Fonti per la storia della pietà mariana in Italia*, t. 1, *... secoli XIV-XVI*, Vicence, 1979, p. 31-35. – Pour le détail des éd., *Bibliografia dei Servi*, t. 1, Bologne, 1971, p. 178-86 ; t. 2, 1972, p. 112-18.

V. Bernardi, *A. S. dell'Ordine dei Servi...*, Vicence, 1929. – G. Pollicini, *Il P. M. A. Spiera...*, dans *Studi storici O.S.M.*, t. 4, 1942, p. 5-77. – A.M. Pôka, *Doctrina mariana in sermonibus Magistri Spiera...*, Rome, 1943 (déjà publié particllement dans *Marianum*, t. 4, 1943, p. 32-41, 97-102). – R.M. Renter, *A. Spiera...*, dans *Church History*, t. 43, 1974, p. 448-59. – DS, t. 8, col. 1310, t. 14, col. 721.

Giuseppe M. Besutti.

« SPILL DE LA VIDA RELIGIOSA », œuvre catalane anonyme. – 1. *L'ouvrage et l'auteur.* – 2. *Contenu.*

1. L'ouvrage et l'auteur. – Le *Spill de la vida religiosa* paraît en catalan à Barcelone en 1515 ; il est bientôt traduit en castillan : *Espejo de religiosos* (Séville, 1533), et aussi sous le titre *Tratado llamado el Desseoso* (Tolède, 1536). L'ouvrage comporte deux traités. Le premier a pour héros un ermite nommé *Desitjós* ou *Deseoso* qui personnifie l'âme désireuse d'arriver à la perfection ; au commencement de son voyage il rencontre un berger (un maître spirituel) qui, au cours de leur conversation, lui enseigne les moyens d'atteindre son but. L'équipement du berger, les animaux et les plantes, etc., deviennent, dans ce conte « a lo divino », symboles des vertus qui portent à l'amour de Dieu et des vices qui en détournent. Le second traité, intitulé *Psalteri de amor*, expose comment on passe de la considération imaginative et discursive à l'oraison affective, en prenant pour symbole le psaltérion, instrument de musique très utilisé. Le style est simple, l'ingéniosité réelle ; ces qualités ont assuré à l'ouvrage un grand succès en Europe.

F. López Estrada (p. 13-26) a dressé la liste des éditions et traductions : en catalan, Barcelone, 1515 ; Valence, 1529. – En castillan : 12 éd. entre 1533 et 1588. – En latin, 6 éd. de 1554 à 1674 ? – En italien : Venise, 1541, 1549. – En anglais : 1596 ?, 1604, 1717 (adaptation libre 5 fois imprimée jusqu'en 1725), 1791. – En néerlandais : 10 éd. de 1590 à 1686. – En allemand : 1551, 1610, 1667 (ces deux dernières traduites du français). – En irlandais, 1616, 1941 ; en danois, 1653 ; en polonais, 1589 ; en portugais, Lisbonne, 1748. – En français : Lyon, s d ; Paris, 1541 ; *Le Thresor de devotion traictant de plusieurs belles vertus, par lesquelles on peut apprendre à aimer Dieu. Avec le Psalterion de l'ame devote...*, traduict d'italien... par N. Dany..., Paris, G. Chaudiere, 1578.

Le texte catalan est plus simple que ses traductions ; celles-ci non seulement ont tendance à amplifier le texte, mais elles le restructurent ; l'édition de Tolède, 1536, a cinq parties ; celle de 1542, six.

Ricart a attiré l'attention sur la ressemblance externe du *Spill* avec *Blanquerna* et *Félix* de Raymond Llull ; on peut ajouter que le second traité, *Psalteri de amor*, évoque le *Psalterium decem chordarum* de Joachim de Flore. Quant aux sources, on peut citer Augustin, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux et Richard de Saint-Victor.

La première traduction (Séville, 1533) affirme que l'auteur est « un simple et petit frère de l'Ordre de saint Jérôme » ; l'édition de 1541 ajoute : « il s'appelait Fray Miguel Comalada, du couvent de la Vallée d'Hébron ». L. Alcina rapproche cela d'une citation de l'*Historia de la Orden de San Jerónimo* de José de Sigüenza (coll. NBAE 12, t. 12, Madrid, 1909, p. 241). Il est sûr, en tout cas, que les Hiéronymites ont multiplié les éditions castillanes et ont considéré l'ouvrage comme leur patrimoine.

Cependant J. Oriol, dès qu'il connut l'édition princeps, qui est reliée avec un autre ouvrage paru la même année chez le même éditeur, *Libre de la sancta terçera regla*, pense que l'auteur est le même pour l'ensemble édité : « un pauvre frère observant mineur du monastère de Sainte Marie de Barcelone » (colophon ; cf. Oriol, p. 38). L'hypothèse est confortée par le fait que, dans cette édition princeps, le titre et le prologue portent : « composé par un dévot religieux observant ». Le mot observant fait penser à un franciscain partisan, avec le cardinal Cisneros, des livres spirituels. Les pages de titre des deux éditions catalanes sont ornées d'une image de François d'Assise stigmatisé ; le colophon de celle de 1529 porte : « A la louange et à la gloire... du béni saint François ». Ceci, et d'autres considérations, fait penser que l'auteur du *Spill* est un disciple de la réforme franciscaine qui, « par humilité, tait son nom ». Les Hiéronymites seraient responsables des amplifications et de la large diffusion des traductions.

2. Contenu. – 1° *Le pèlerinage du « Deseoso » et du « Bien me quiero ».* – Arrivé dans le désert, lieu propice à la réflexion, « Deseoso » sent naître en lui un ardent désir d'arriver à la connaissance et à l'amour parfaits. Fatigué de ses efforts, il rencontre dans un pré un berger qu'il interroge au sujet du chevalier nommé « Amor de Dios ». Le berger répond qu'il le connaît, que ce chevalier aime les bergers et traite fréquemment avec eux. A « Deseoso » qui le questionne, le berger explique les raisons de son équipement et de ses provisions (houlette, panetière, peau de mouton, pain, huile, etc.). Mais, en tant qu'ermite, n'étant pas compétent pour guider les brebis dans les déserts, il lui dit de prendre un autre sentier (ce qui indique une autre vocation). Pour que « Deseoso » ne s'égare pas, il

lui donne un chien nommé « Bonne volonté » qui le guidera vers un monastère de moniales (symbolisant les vertus) ; celles-ci lui indiqueront où est le chevalier.

Quand « Deseoso » arrive au monastère, le portier Crainte de Dieu lui ouvre la porte et le confie à une jeune fille nommée Rien ne m'importe, sœur de Mépris de soi et de Mépris du monde. Dans une longue conversation, elle lui apprend que ce monastère est Maison d'humilité, qu'il y en a d'autres dans le désert : Maison de justice, Maison de prudence, de force, de tempérance, de foi, d'espérance ; dans la dernière, Maison de charité, habite « Amor de Dios ». Pour y parvenir plus directement, elle lui indique un raccourci ; mais, avant de le prendre, « Deseoso » doit rester pour un temps dans ce premier monastère, car « Amor de Dios » reçoit volontiers ceux qui connaissent bien les moniales de Maison d'humilité. Notons ici que le préambule du *Spill* dit que l'ouvrage est un « raccourci » (*atajo*) ou un « chemin rapide » parce qu'il est l'abrégé d'un autre livre qui développe tout l'itinéraire ; on ignore s'il s'agit d'un fait réel ou d'un subterfuge littéraire.

Arrivé à la chambre d'Humilité, « Deseoso » en reçoit un admirable enseignement et comprend qu'elle recèle en elle-même toute vertu, la paix, le repos, la consolation et la joie (I, ch. 8). Au centre de la chambre brille la lampe de la connaissance de soi, capable de démasquer toute dissimulation et toute inauthenticité. Les filles d'Humilité lui sont présentées : Simple Aveu, Désir, Joie d'être méprisé, Simplicité (qui garde les pierres précieuses de la Pureté et de l'Innocence), Obéissance, Pauvreté, Chasteté. A propos de la pauvreté, notons cette phrase typiquement franciscaine : « La plus grande vertu que j'ai est que par amour de Dieu je ne veux avoir rien en particulier ni rien en commun ».

En vue de poursuivre sa route « Deseoso » fait provision des deux fruits du jardin de Maison d'Humilité : Méfiance de soi et Confiance en Dieu. Quand il part, on l'oriente vers un raccourci raide et pierreux nommé Patience ; c'est l'étroit sentier de l'imitation des austérités et des vertus du Christ (voie illuminative). « Deseoso » est accompagné par Simplicité, qui l'encourage par ses chants et l'aide à ne pas céder aux voix trompeuses de Commodité.

Par ce chemin court, « Deseoso » parvient à la Maison royale de la Charité. Ici commencent les pages les plus enflammées du livre. Le serviteur qui ouvre la porte est Amour du prochain, lequel l'introduit auprès du majordome Désir de Dieu. Celui-ci se sustente avec le vin qui coule des cuves de l'Amour ; il fait entrer « Deseoso » dans le jardin intérieur où Douceur, Concorde et Piété le lavent d'une eau cristalline, et enfin lui offre le fruit de l'arbre Posséder Dieu. Quand il est introduit dans la chambre du Roi Amour de Dieu, « Deseoso » tombe à genoux en pleurant – ce qui symbolise la petitesse humaine devant l'expérience mystique. Le Seigneur le relève et donne au pèlerin cette règle d'or : « Maintenant, Toi et Moi, et rien de plus » (I, ch. 32).

Dans cette rencontre, les travaux antérieurs, les recherches de l'esprit, les raisonnements sur les livres sont dépassés ; y recourir encore serait un manque de respect pour la communication amoureuse de Dieu. L'auteur parle ici du problème de la relation entre théologie scolastique et théologie mystique : le Roi préfère l'amour aux paroles ! Détaché de toute attache et tendance à ce qui est périssable, « Deseoso » s'enflamme de la charité purificatrice et commence à percevoir le Cantique chanté par les chœurs merveilleux que sont Bénédiction, Honneur, Action de grâces...

Les chapitres 36 et suivants décrivent, par contraste, la désastreuse marche de « Bien me quiero » (« Je m'aime bien »), personnification inverse de ce que signifie « Deseoso ». C'est le portrait de qui se mêle de contempler pour être bien considéré des autres, de qui est peu ami de Patience, de qui va jusqu'à prétendre « entrer dans la Trinité » (comme plus tard les *Alumbrados*) tout en évitant le chemin du renoncement à soi-même. Les bergers l'avertissent du danger ; Confiance en soi et Haute idée de soi ont l'habitude de se déguiser sous les vertus pour mener en fin de compte Je m'aime bien à la Maison d'orgueil.

2° *Le Psalteri de amor et l'exercice de la contemplation.* – L'ouvrage reprend la conversation de « Deseoso » avec le majordome Désir de Dieu dans la Maison de charité sur le thème de la contemplation : qu'est-elle, en vue de quoi, comment se fait-elle ? (II, ch. 12). Elle consiste en un simple regard, l'amour est « fille de Connaître Dieu » (I, ch. 22) ; l'auteur ne pose pas la question des *Recogidos* sur la connaissance qui naît de l'amour. Le but de la contemplation est de passer au-delà du visible pour atteindre l'invisible, en se servant des créatures pour aimer le Créateur. La contemplation se produit dans une union d'amour que l'auteur tente d'expliquer à l'aide de l'allégorie du psaltérion.

Pour jouer avec art de ce noble instrument, il faut tenir compte de trois présupposés : ne pas mépriser la vie active animée par la charité, se purifier de ses fautes, bâtir sur la pierre de base qu'est l'humilité (II, ch. 13). Le psaltérion offre dix cordes qu'on peut jouer pour allumer l'amour de Dieu : celles de la mémoire des péchés, de la mort, du jugement, de l'enfer, puis viennent la sainte conversation, la considération du paradis, celle de ses citoyens, de Notre Seigneur, de ses bienfaits et enfin de ses créatures. Cette dernière corde qui fait conjuguer l'esprit et les sens fait l'objet d'un vaste développement. La demoiselle Réflexion touche ces cordes avec dextérité et chacune de quatre manières différentes : qu'es-tu ? comment es-tu ? de qui es-tu ? pour quoi es-tu ? (II, ch. 7).

La partie supérieure du psaltérion est peinte de rouge et faite d'un riche bois où sont fixées les fines cordes de la contemplation (II, ch. 3). Selon les trois degrés de l'amour (intérieur, extérieur et supérieur), les dix cordes se répartissent en trois groupes : 1-4 pour l'amour vertueux de soi et l'humilité ; 5 pour l'amour du prochain ; 6-10 pour l'amour de Dieu.

Il n'est pas nécessaire de jouer toujours sur chacune des cordes et selon ses quatre touchers possibles. L'unique objet de cette méthode assez compliquée est d'élever l'âme à la contemplation affective, le reste n'est que moyen, à laisser quand on atteint le but : entrer dans la chambre de son Seigneur (cf. II, ch. 7).

Jean de Saint-Antoine, *Bibl. universa franciscana,* t. 3, Madrid, 1733, p. 18 (anonyme 210). – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova,* t. 2, Madrid, 1788, p. 333. – B.J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros,* t. 1, Madrid, 1863, p. 726, n. 590. – C. Pérez Pastor, *La Imprenta en Toledo,* Madrid, 1887, p. 61, n. 167.

R. Miquel y Planas, *Estudi històrich i crítich sobre l'Antiga Novela Catalana...,* dans *Bibliofilia,* t. 1, 1911-1914, p. 295-98, et dans *Novelari Català dels segles XIV a XVIII,* t. 1, Barcelone, 1912, p. 186-92 ; *Fray Miquel Comalada es l'autor de la Historia d'En Desitjós ?,* dans *Bibliofilia,* t. 2, 1915-1921, p. 471-74. – J. Oriol de Barcelona, *Un anónimo fran-*

ciscano del siglo XVI, dans *Estudios Franciscanos*, t. 16, 1922, p. 21-38. – M. Aguiló Fuster, *Catálogo de obras en lengua catalana*, Madrid, 1923, n. 477-480.

J. Ribelles Comín, *Bibliografía de la lengua valenciana*, Madrid, 1929, p. 42-46. – P. de Leturia, *Lecturas ascéticas y místicas entre los Jesuitas del s. XVI*, dans *Archivio Italiano per la storia della Pietà*, t. 2, Rome, 1959, p. 18 (note). – L. Alcina, *El « Spill de la vida religiosa » de Miquel Comalada*, dans *Studia Monastica*, t. 3, 1961, p. 377-82. – M. de Riquer, *Historia de la literatura catalana. Part antiga*, t. 3, Esplugues de Llobregat, 1964, p. 485-92. – D. Ricart, *El Desitjós...*, dans *Xaloc*, n. 8, 1965, p. 122-28. – M. Bataillon, *Erasmo y España*, Mexico, 1966, p. 561, note 24. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, t. 22, Barcelone, 1970, p. 120-22. – I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles (1500-1572)*, dans *Repertorio de Historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 432. – F. López Estrada, *Notas sobre la espiritualidad española de los siglos de oro. Estudio del tratado llamado el Deseoso*, Séville, 1972. – M. Andrés, *Los Recogidos*, Madrid, 1976, p. 77-87. – DS, t. 7, col. 461.

Saturnino López Santidrián.

SPINCKES (Nathanael), pasteur, 1653-1727. – Spinckes était un pasteur anglican, un non-jureur, car il ne pensait pas pouvoir en conscience prêter le serment d'allégeance au roi William et à la reine Mary, après la révolution de 1688, ayant précédemment prêté pareil serment au roi catholique James II. En conséquence, il dut sacrifier ses revenus et ses projets d'avenir. Comme ses compagnons non jureurs Ken, Kettlewell et Law, Spinckes fut en son temps considéré comme un saint. Homme cultivé, il aimait la controverse. Il écrivit cinq traités de tendance nettement anti-romaine. Linguiste accompli, il maîtrisait le grec, le latin, l'anglo-saxon et le français. Ses frères non jureurs avaient une telle confiance dans ses capacités d'hellénisant qu'ils l'encouragèrent à traduire en grec la proposition d'union qu'ils envoyèrent à l'Église grecque. Cependant ses contemporains l'estimaient plus pour sa sainteté et sa bonté que pour son érudition. Il laissa un grand souvenir surtout à cause de ses ouvrages de dévotion. Il mourut le 28 juillet 1727.

Spinckes était né à Castor, dans le Hampshire, où son père était recteur ; il étudia au Trinity College de Cambridge, de 1670 à 1673. Il fut alors ordonné et fut chapelain auprès de plusieurs familles nobles. Il se maria en 1685 et, deux ans plus tard, devint chanoine prébendé et recteur de Saint-Martin, à Salisbury ; mais, un an plus tard, il perdit sa place parce qu'il refusa de prêter serment. Dès lors il se consacra à la rédaction de ses ouvrages.

Parmi ceux qui traitent de la vie spirituelle, citons son premier ouvrage publié : *The Sick Man Visited and Furnished with Instructions, Meditations and Prayers* (Londres, 1712 ; 4e éd., 1731) ; destiné au clergé plutôt qu'aux laïcs, rédigé sous forme de dialogue, il décrit six visites du pasteur à son paroissien malade ; suivent quelques méditations et 63 prières. Le style en est familier. Encore plus populaire est la compilation appelée *Spinckes' Devotions*, mais dont le titre exact est *The True Church of England Man's Companion to the Closet* (Londres, 1721). Ces prières et méditations furent rassemblées, probablement par Spinckes lui-même, à partir des écrits de théologiens anglicans de spiritualité catholique comme W. Laud, Andrewes, Ken, Hickes et Kettlewell, ainsi que de ses propres écrits. La collection devint si populaire qu'elle atteignit sa 15e édition en 1772. Elle fut de nouveau publiée à Oxford en 1841, alors que le Mouvement d'Oxford était à son sommet. On la cite souvent dans la littérature du 18e siècle.

En plus des ouvrages de Spinckes déjà cités, voir J.H. Overtone, *The Non-Jurors*, Londres, 1902. – DNB, 1917, t. 18, p. 813-14. – DS, t. 1, col. 663.

Ralph D. Townsend.

SPINELLI (Pierre Antoine), jésuite, 1555-1615. – Né à Naples le 5 mars 1555, de Carlo, duc de Seminara (Reggio Calabria), et d'Ippolita Di Capua, Pietro Antonio Spinelli perdit sa mère à neuf ans et son père à treize ans. Il fut recueilli par son oncle Giulio Cesare Di Capua. Il fit ses études chez les Jésuites et y eut pour directeur de conscience le futur saint Bernardino Realino ; celui-ci le présenta au provincial Alonso Salmerón qui l'accueillit dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Nole le 22 mars 1573.

Spinelli étudia la philosophie et la théologie à Naples et fut ordonné prêtre vers 1580. Il fut professeur de philosophie et de théologie à Naples et à Rome, puis occupa des postes de supérieur : recteur des collèges de Naples, de Rome et du Collège Germanique, supérieur de la maison professe de Naples, par deux fois instructeur de la troisième année de probation à Sezze, provincial de Rome (1603), puis de Naples (1606) ; renommé à ce poste en 1612, Spinelli mourut en cours de charge le 14 décembre 1615, à Rome où il participait à la 7e congrégation générale de son ordre.

La plupart des ouvrages de Spinelli traitent de la dévotion et de la doctrine mariales : 1) *Elogia Deiparae ex sacris litteris* (Naples, 1585 ; Rome, 1587, 1595). – 2) *Nomina sanctorum omnium qui habentur in Martyrologio romano*, avec des litanies et diverses prières (Rome, 1595, 255 p.). – 3) *Della Salutazione angelica* (Naples, 1602). – 4) Les premier et troisième ouvrages sont en substance repris dans l'œuvre majeure de Spinelli : *Maria Deipara Thronus Dei* (Naples, 1613, 816 p. in-fol. ; Cologne, 1619, 1663).

Des extraits en ont été tirés : *Amor Deiparae Virginis Mariae...* cui accessit brevis praxis devotionis erga Deiparam... (Cologne, 1620, 1649 ; trad. flamande, Malines, 1620, 1623) ; *Pietas ac devotio quibus Beata Virgo Deipara Maria a nobis colenda est* (dans *Summa aurea de laudibus B. V. Mariae*, éd. J.-J. Bourassé, t. 5, Migne, 1862, col. 9-136) ; etc.

Spinelli laissa manuscrits un *De septem angelorum principibus* qui a été utilisé dans *Praxis colendi Beatissimam Virginem* (Lucerne, 1639), autre extrait du grand ouvrage, et *Alcuni avisi per ben vivere, massime per secolari* (Archives de l'Univ. Grégorienne, ms 1725, f. 55r).

Selon son biographe A. Barone (*Vita*, p. 202), Spinelli eut dès l'enfance une profonde dévotion envers Marie. Jésuite, il travailla beaucoup à répandre les congrégations mariales (cf. DS, t. 10, col. 460 ; I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio*, t. 2, Bilbao-Rome, 1955, p. 18). L'idée qui constitue l'ossature de son grand ouvrage est la maternité divine de Marie : elle est le trône de Dieu, selon *Apoc.* 4,2 compris symboliquement ; immaculée par grâce, elle peut donc être la digne habitation du Verbe incarné.

L'ouvrage est divisé en deux parties : la doctrine (4 *argumenta,* ch. 1-33) et la dévotion (ch. 34-40). La partie doctrinale s'appuie sur l'Écriture et une multitude d'autorités : Pères, magistère, théologiens ; on y relève la place importante faite à Denys l'Aréopagite (cf. ch. 4-5). Spinelli ne manque pas de développer ici ou là ses propres raisons théologiques. La deuxième partie exhorte d'abord à la dévotion mariale en en montrant les bienfaits (ainsi, elle est signe de prédestination ; ch. 34). Suivent une série d'*exempla* tirés de la vie des saints et des développements sur la protection que Marie manifeste envers ses dévots : contre la mort subite, les ennemis de l'âme, la misère matérielle, la stérilité, etc. (ch. 35-36), puis les manières d'honorer Marie et d'imiter ses vertus (ch. 37-38). L'ouvrage s'achève avec des considérations sur l'office de la Vierge Marie, ses litanies, le rosaire et les congrégations mariales (ch. 39-40). En appendice on trouve les *Elogia Deiparae,* le premier livre publié par Spinelli.

Autour de la symbolique du trône, il en expose d'autres : *Paradisus voluptatis, Civitas Dei, Domus Sapientiae, Aula Dei, Thalamus Sponsi,* etc. (ch. 5), mais toujours en dépendance des principales prérogatives mariales : pleine de grâce, Mère de Dieu, médiatrice, montée au ciel. On remarque la fréquence des appellations : *Domina, Regina omnium* ; à ce titre, Marie exerce un *imperium,* un *dominium cum auctoritate,* et un pouvoir judiciaire ; tout cela, *ratione maternitatis Dei.*

La plénitude de grâce inclut l'immaculée conception, la croissance continue dans la vie divine, l'exemption de toute faute vénielle. Mère de Dieu, Marie l'est parce qu'elle a engendré la nature humaine du Christ, unie hypostatiquement à la Personne du Verbe éternel. Marie est médiatrice, non pas au sens rédempteur qui ne convient qu'au Christ, mais par son intercession éminemment puissante ; elle est l'échelle qui permet de se joindre au Christ et d'aller avec lui au Père. À propos de l'assomption Spinelli admet que Marie mourut, mais elle ressuscita le troisième jour et fut montée au ciel, corps et âme.

Spinelli eut le mérite de recueillir la majeure partie des textes patristiques se rapportant à Marie et de les présenter dans un style clair et précis, quoique trop abondant, selon l'habitude de son temps. Il n'a guère été étudié sur le plan de la théologie mariale.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus : *Vitae 27,* f. 8-66 ; *51,* f. 10, 30 ; *60,* f. 61-76 ; *145,* f. 109-28 ; *147,* f. 119-22, 191-92.

Sommervogel, t. 7, col. 1443-45. – A. Barone, *Della vita del P. Pierantonio Spinelli...* (Naples, 1707). – F. Schinosi et S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Giesù, appartenente al Regno di Napoli* (t. 1, Naples, 1706, p. 386-89, 484-85 ; t. 3, 1756, p. 566-77). – Fr. Tortora, *Un grande mariologo napoletano, P.A. Spinelli,* extrait d'une dissertation de la Faculté de théologie de Naples (Naples, 1942, 63 p.). – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne,* Rome, 1961, table, p. 214. – DS, t. 9, col. 182, 184 ; t. 13, col. 1101.

Francesco Regina.

SPINOLA (Fabien Ambroise), jésuite, 1593-1671. – Né à Gênes le 3 octobre 1593, d'une célèbre famille de Ligurie, Fabio Ambrogio Spinola entra dans la Compagnie de Jésus le 28 août 1610. Il enseigna toute la philosophie et l'Écriture sainte, puis fut recteur du Collège Germanique à Rome. Enfin il fut à quatre reprises consécutives le supérieur de la maison professe de Gênes. Il y mourut le 28 août 1671.

Spinola avait acquis une solide formation intellectuelle et spirituelle. Il fut un prédicateur recherché. Ses dons apparaissent dans ses *Prediche Quaresimali* (Gênes, 1667) et dans quelques autres prédications publiées séparément. S'il eut l'intuition des besoins dans lesquels se trouvaient les chrétiens de son temps, le succès durable de son principal ouvrage prouve assurément qu'il y joignait une grande profondeur humaine et spirituelle.

Les trois parties de cet ouvrage parurent successivement : *Delle Meditationi sopra la vita di Giesù Signor Nostro per ciascun giorno* (1re et 2e parties, Gênes, 1652-1653), *Delle Meditationi sopra le feste di Nostra Signora e de Santi principali* (Gênes, 1658). La valeur des quelque 500 méditations ainsi présentées réside dans la clarté et la brièveté des textes ; chacun ne propose qu'une seule vérité ou sujet et oriente celui qui médite vers le goût spirituel. L'ensemble forme un corps de doctrine chrétienne bien articulé, destiné à fournir une formation spirituelle pour les clercs et les laïcs cultivés. Peut-être le souffle apostolique s'y manifeste-t-il assez peu. Spinola utilise les ressources du cycle liturgique, peut-être surtout le sanctoral.

Parmi les nombreuses rééditions de l'ensemble de l'œuvre : Venise, 1658-1659, 1664, 1669, 1705, 1711, 1723, 1757, 1788, 1794, 1843 ; Milan, 1659, 1889 ; Lucques, 1713 ; Rome, 1819 ; Turin, 1898, 1899, 1923 ; trad. en allemand, espagnol, latin et français (La Chapelle-Montligeon, 1900-1904). – On en a tiré un *Compendio* (Venise, 1673, 1698, 1713, 1740 ; Florence, 1706 ; Milan, 1898) ; trad. allemande (Dillingen, 1686 ; Stadt-am-Hof, 1746) et française (Paris, 1876).

On doit encore à Spinola : *Vita del P. Carlo Spinola* (sj † 1622), Rome, 1628, 1630, 1638, 1671, 1869 ; Bologne, 1647, 1706 ; Monza, 1876 ; trad. latine par H. Hugo, Anvers, 1630 ; – *Vita della V. Serva di Dio M. Maria Vittoria* (Fornari † 1617 ; DS, t. 10, col. 598-600), Gênes, 1649 ; trad. franç., Paris, 1662, 1668 ; trad. allemande, Linz, 1681 ; – *Christo appassionato e la Vergine addolorata,* Gênes, 1661 ; Bologne, 1679.

Sommervogel, t. 7, col. 1448-52 ; t. 9, col. 857.

Giuseppe Mellinato.

SPIRITUALITÉ. – I. *Le mot et l'histoire.* – II. *La notion de spiritualité.*

I. LE MOT ET L'HISTOIRE

1. *Histoire du mot en latin et en français.* – 2. *Études actuelles sur le sens du mot.* – 3. *Les traités sur la vie spirituelle.*

1. **Histoire du mot en latin et en français.** – 1° En latin. – Le substantif abstrait *spiritualitas* (ou *spiritalitas* : il est possible que la différence orthographique tienne seulement aux habitudes des copistes) dérive de l'adjectif *spiritualis* (*spiritalis*). Selon Chr. Mohrmann, cet adjectif est une création du latin chrétien, sur le modèle *caro-carnalis* (*Études sur le latin des chrétiens,* t. 1, 2e éd., Rome, 1961, p. 25, 89 ; t. 3, 1965, p. 104, 115). Il a été employé très tôt pour traduire le grec *pneumatikos* dans les anciennes versions des Épîtres pauliniennes, en particulier 1 *Cor.* 2,14 - 3,3 où apparaît la gradation *carnales-animales* (psychikoi)-*spirituales* (texte fondateur, on le verra). Tertullien l'utilise très souvent (cf. C. Claesson, *Index tertullianeus,* Paris, 1979, t. 3, p. 1524-25). L'adverbe *spiritaliter* se trouve déjà dans la version latine de la *Prima*

Clementis 47,3 (milieu 2e s. ?) pour rendre le grec *pneumatikôs*.

Quant au substantif *spiritualitas*, il apparaît beaucoup plus tôt qu'on ne le pense généralement. Il prendra successivement trois sens principaux, que l'on retrouve dans le dérivé français : 1) un sens *religieux*, appliqué à la vie spirituelle (dès le 5e s.) ; dans cette acception, il s'oppose parfois à *carnalitas* ou *animalitas* (cf. 1 *Cor.*) ; 2) un sens *philosophique*, pour désigner un « mode d'être » ou un « mode de connaître » (1e moitié du 12e s. : Gilbert de la Porrée) ; son opposé est ici *corporalitas* ; 3) un sens *juridique* qui englobe ce qu'on appelle alors les *spiritualia* (biens et fonctions ecclésiastiques, administration des sacrements, juridiction, objets du culte ; fin 12e s. : Pierre le Chantre) ; le terme antithétique est ici *temporalitas*.

Cf. A. Solignac, *L'apparition du mot « spiritualitas » au moyen âge*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin Du Cange), t. 44, 1985, p. 186-206 ; cet article reprend, complète et corrige parfois les études antérieures de Lucy Tinsley, *The French Expressions for Spirituality and Devotion*, New York, 1953, et de J. Leclercq, *Spiritualitas*, dans *Studi Medievali*, t. 3, 1962, p. 278-96. Les diverses acceptions étant étudiées en détail dans l'article cité, nous pourrons nous limiter ici au sens *religieux*.

1) *Du 5e au 11e siècle.* – La première mention assurée du terme *spiritualitas* se trouve dans la lettre pseudo-hiéronymienne 7 (*De scientia divinae legis*, PL 30, 105-16), dont l'auteur est sinon Pélage lui-même, du moins un de ses disciples (cf. CPL 740 ; B. Lambert, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta*, t. 3A, Steenbrugge, 1970, n. 307, p. 306-7 ; DS, art. *Pélage...*, t. 12, col. 2900, n. 22) ; elle date en tout cas, à notre avis, du premier quart du 5e siècle. La lettre est adressée à un adulte récemment baptisé (*ad Thesiphontem*, selon certains mss), pour l'exhorter fermement à mener une vie chrétienne authentique, c'est-à-dire sans tiédeur (§ 5 : « Tepidum discipulum non amat Christus »), courageuse (6 : « In classe nostra viri fortes opprobria sciunt portare, non munera »), toujours en progrès. C'est dans cette dernière perspective que se situe l'emploi de notre terme :

« Quia tibi, honorabilis et dilectissime parens, per novam gratiam omnis lacrymarum causa detersa est, age, cave, curre, festina. Age ut in *spiritualitate* proficias. Cave ne quod accepisti bonum, incautus et negligens custos amittas. Curre ut non negligas. Festina ut celerius comprehendas... Dum tempus habemus seminemus in spiritu, ut messem in spiritualibus colligamus » (9,114d-115a).

Situé dans le contexte, ce passage résume les exigences de *la vie spirituelle* en son ensemble. Puisque le baptisé est sanctifié tout entier, corps et esprit (cf. 1, 106a), par « la grâce nouvelle » du baptême, il doit dès lors « se mettre en œuvre pour progresser en *spiritualité* », c'est-à-dire en vie selon l'esprit. Il doit en même temps « prendre garde à ne pas perdre le bien qu'il a reçu » par son imprudence et sa négligence ; or, tout arrêt dans le progrès étant signe de négligence, il lui faut « courir » (c'est-à-dire « avancer ») et, comme saint Paul, « se hâter pour saisir au plus vite » le Christ (le texte contient une référence à *Phil.* 3,13). La dernière phrase indique la visée eschatologique du progrès : il s'agit dans le temps présent de « semer dans l'esprit » pour récolter dans la vie future « les biens spirituels ».

Le sens du terme est moins clair dans une lettre d'Avit, évêque de Vienne en Dauphiné (490-518), à son frère Apollinaire, évêque de Valence. Celui-ci avait oublié de commémorer l'anniversaire du décès de leur sœur, puis réparé cet oubli à la suite d'un songe. Avit le rassure : « Tu as montré avec quelle affection spirituelle (*quanta spiritalitate*) tu prends plaisir à accomplir ce dont l'oubli t'avait causé tant de peine » (*Ep.* 12, PL 59, 231cd = *Ep.* 14, éd. R. Peiper, MGH, *Auct. antiquissimi*, t. 6/2, Berlin, 1883, p. 47).

J. Leclercq (art. cité, p. 281) avait cru trouver un autre exemple dans la traduction latine du *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse par Denys le Petit († vers 550 ; ch. 8, PL 67, 357d) ; mais la lecture est fautive : les meilleurs mss portent *spiritalem viam* et non *spiritualitatem* ; le texte est à exclure du dossier.

Vers 963, Rathier de Vérone (DS, t. 13, col. 135-44) écrit à son collègue Hubert de Parme qu'il comprendra le « mariage » spirituel et non charnel qui l'unit à son église « si ne lui font pas défaut les oreilles spirituelles (*aures spiritualitatis*) que Dieu exige » (*Die Briefe des... R. von V.*, éd. F. Weigle, MGH, Weimar, 1949, p. 79). *Spiritualitas* s'applique ici à un « sens spirituel ».

Vers 1060, Bérenger de Tours se sert du terme dans son interprétation de la présence eucharistique (cf. art. *Lanfranc*, DS, t. 9, col. 200) : en ce qui concerne l'aspect sensible (quantum ad *sensualitatem*), les espèces sacramentelles ne sont pas le Christ. Cependant, après la consécration, le Corps et le Sang du Christ sont bien présents sur l'autel « en ce qui concerne l'aspect spirituel (quantum ad *spiritualitatem*) ou la réalité du Sacrement » (*De sacra coena adv. Lanfrancum* 37, éd. W.E. Beekenkamp, La Haye, 1941, p. 106 ; cf. aussi 18, p. 30). Pour Bérenger, la perception de la présence eucharistique présuppose une attitude spirituelle, c'est-à-dire un acte de foi.

La *Chronica* d'Hugues de Flavigny rapporte qu'en l'an 1077 l'abbé Jarenton, pour réformer l'abbaye Saint-Bénigne de Dijon, va prendre huit moines de Cluny qui vivaient intensément la « spiritualité » des huit béatitudes : « Ad fontem (= Cluny) hic... rediit, pisces octonos octonae beatitudinis virtute coruscos secum adduxit, quos vere pisces dixerim pro sedula meditatione *spiritualitatis* quam intendebant » (éd. G.H. Pertz, MGH, *Scriptores*, t. 8, Hanovre, 1848, p. 418).

Dans cette première période, *spiritualitas* est encore un terme rare, employé avec une certaine affectation, sans qu'il soit pourtant considéré comme un néologisme ; il s'applique déjà à la vie spirituelle en son ensemble ou à des aspects plus restreints.

2) *Au 12e siècle*, l'usage du terme (en ses trois sens indiqués plus haut) devient plus fréquent. Guibert de Nogent (DS, t. 6, col. 1135-39) l'emploie dans son autobiographie (*De uita sua*, écrit après 1114) pour décrire un aspect de sa « conversion ». Jeune moine à Saint-Germer de Fly, près de Beauvais, il s'est laissé aller à composer des poèmes d'amour ; mais une maladie providentielle le conduit à d'autres occupations :

« Cum itaque poena peccati intellectum dedisset auditui, tunc demum marcente socordia, cum tamen otii impatiens essem, quasi ex necessitate reiectis imaginationibus, *spiritualitate* recepta, ad exercitia commodiora perveni » (I,17, PL 156, 874ab ; éd. crit. E.-R. Labande, Paris, 1981, p. 138).

Le sens du terme est à préciser d'après le contexte. Au début du chapitre, Guibert avoue qu'il s'est adonné à la

poésie « au point d'oublier *universa divinae paginae seria* » ; après le texte cité, il assure qu'il s'est mis à scruter les évangiles et les prophètes, selon une méthode que lui enseigne saint Anselme, alors abbé du Bec, proche de Saint-Germer. Guibert veut donc dire qu'il renonce aux « imaginations » de la poésie et, après avoir retrouvé le goût des Écritures, qu'il se met à les étudier et les commenter, exercice plus adapté à la vie d'un moine. *Spiritualitate recepta* signifie ici pratiquement le « retour à l'Écriture », livre spirituel par excellence.

A la même époque (vers 1119-1122), Rimbaud de Liège cite 1 *Cor.* 2,13-14 et en tire cette conclusion : « Si igitur ea quae Dei sunt videre volumus, necesse est deponamus animalitatem et assumamus *spiritualitatem* » (*De vita canonica* 11, éd. C. de Clercq, CCM 4, 1966, p. 28) ; autrement dit : pour connaître Dieu, il faut devenir un homme spirituel.

La même idée, basée cette fois sur le conflit entre la chair et l'esprit décrit en *Gal.* 5,17, est exprimée par un cistercien anonyme dans son *Caelestinus de caritate* ; la *spiritualitas* est ici le goût (*sapor*) des réalités divines, qui s'identifie avec l'amour spirituel et la sagesse : « Cum anima quod carnale est sapit, carnaliter diligit ; cum vero quod spirituale est diligit, *spiritualitatem* sapit. Sapor carnalis est amor carnalis, sapor spiritus amor spiritualis. Unde etiam sapientia dicitur ab eo quod est sapere, id est gustare » (2, 42 ; éd. J. Leclercq, dans *Cîteaux*, t. 14, 1963, p. 215).

Cf. encore Arno de Reichersberg † 1175 (frère de Gerhoch ; cf. DS, t. 6, col. 303) : l'action de l'Esprit Saint fait passer « de mortalitate ad *spiritualitatem* » (*Apologeticum contra Folcmarum*, éd. C. Weichert, Leipzig, 1888, p. 57) ; charte de Drübeck (1187) : la *spiritualitas* est le projet spécifique de la vie monastique (éd. E. Jacobs, *Urkunden des... Klosters Drübeck*, Halle, 1874, p. 15).

3) *Au 13e siècle*, le terme *spiritualitas* est fréquemment utilisé ; il faut se contenter de mentionner les auteurs principaux.

Guillaume d'Auvergne, maître en théologie dès 1225, puis évêque de Paris de 1228 à sa mort en 1249 (cf. DS, t. 6, col. 1182-92), passe aisément du sens philosophique au sens religieux. Dans le ch. 2 du *De anima*, le terme désigne l'incorporalité de l'âme et son individualité (pars 3a ; *Opera*, Paris-Orléans, 1674 et reprod. anastatique Francfort-sur-Main, 1963, t. 2/2, p. 75a ; pars 13a, p. 83b). Mais au ch. 5, pars 12a, Guillaume oppose la *brutalitas* ou *animalitas*, conséquence du péché originel, à la *spiritualitas* de l'homme racheté ; il décrit celle-ci en des termes qui conviennent à la « spiritualité » telle que nous la comprenons aujourd'hui :

« La *spiritualitas* est une perfection par laquelle nous éloignons d'abord de nos âmes les maux spirituels, qui sont les vices et les péchés... Par elle également nous cherchons pour nos âmes les biens spirituels, qui sont toutes les vertus et les dons de la grâce » (p. 130a). La *vita spiritualis* est une « rénovation et régénération » qui exige une mort à la *vita animalis* et relève de la grâce baptismale : le baptême dépouille l'*animalitas* de son emprise (*regno et dominatione*) et met à la place la *spiritualitas* « qua scilicet non animaliter sed spiritualiter vivitur » (p. 130b ; cf. *De virtutibus* 11, t. 1, p. 134). Guillaume s'inspire visiblement de 1 *Cor.* 2-3, mais il donne à l'*animalitas* un sens qui n'est plus celui du *psychikos* paulinien.

Le terme est plutôt rare chez Bonaventure (huit occurrences) ; il s'applique habituellement à la qualité du corps ressuscité. Retenons seulement un texte sur le Corps eucharistique du Christ : « aliment de nature spirituelle, il est comme un moyen terme entre l'âme et Dieu ; c'est pourquoi, en tant qu'aliment, plus sapit naturam *spiritualitatis* » (*In Sent.* I, d. 37,1, a. 2, q. 1 ; ad 4 ; éd. Quaracchi, t. 1, p. 634).

Thomas d'Aquin prend surtout *spiritualitas* en un sens ascétique ; il en distingue trois degrés selon que l'on triomphe plus ou moins de la *carnalitas* : celui des vierges, celui des veuves, celui des gens mariés (*In Sent.* IV, d. 49, q. 5, a. 2, sol. 3 : le terme revient neuf fois). Dans d'autres cas, le sens paraît plus général : le mot s'applique alors à des réalités qui relèvent de l'ordre de la grâce, du statut « spirituel » de l'homme, etc. Ainsi les péchés de l'esprit sont plus graves que ceux de la chair, en raison de la seule différence entre la *carnalitas* et la *spiritualitas* (*Summa theol.* 1a 2ae, q. 73, a. 5) ; le mariage est le dernier des sacrements « quia minimum habet de *spiritualitate* » (3a, q. 65, a. 2, ad 1) ; le Christ comme homme n'eut pas à progresser, car en lui « a principio fuit perfecta *spiritualitas* » (3a, q. 34, a. 1, ad 1) ; voir *Index thomisticus, Concordantia Ia*, t. 21, Stuttgart, 1975, p. 111. Albert le Grand n'emploie le mot qu'en son sens philosophique.

Nous pouvons arrêter ici notre enquête. Les textes cités montrent suffisamment l'ancienneté du terme et la légitimité de son emploi pour désigner les réalités de la vie spirituelle. Dans l'ensemble toutefois son usage est plutôt rare ; nous ne l'avons pas trouvé chez les auteurs proprement spirituels tels que Bernard de Clairvaux, Hugues et Richard de Saint-Victor, etc. ; ceux-ci préfèrent utiliser des formules composées où entrent l'adjectif *spiritualis*, l'adverbe *spiritualiter*, le substantif *spiritus* et, plus souvent, *mens*.

Cf. art. *Noûs et mens*, DS, t. 11, col. 465-69 ; sur les divers sens de *spiritus* chez Augustin, cf. A. Solignac, note complémentaire 49, dans l'éd. de *La Genèse au sens littéral*, Bibl. Augustinienne 49, Paris, 1972, p. 559-66.

2° En français. – Notre enquête ici ne prétend pas être exhaustive ; elle se base avant tout sur l'étude déjà citée de L. Tinsley, sur les dictionnaires spécialisés, ensuite sur des textes découverts à l'occasion de diverses lectures. Les sens philosophique et juridique semblent plus fréquents, du moins jusqu'au 16e siècle, mais le sens spirituel est aussi attesté.

1) *Du 13e au 16e siècle.* – A la fin du 13e siècle, les mots *espirituaulté, esperitalité, spiritalité* (et autres formes suivant les régions) font leur entrée dans la poésie. Un des premiers témoins est une *Vie* de sainte Élisabeth de Thuringe, qui n'est pas celle de Rutebeuf mais celle de Robert de Cambligneul ; contenue dans l'ancien ms de Saint-Germain 1862 (actuellement B.N. *franç.* 19531, 13e s.), elle a été publiée par A. Jubinal à la suite des *Œuvres complètes* de Rutebeuf, t. 2, Paris, 1839, p. 360-412 ; l'auteur résume les sujets d'ordre spirituel dont Élisabeth s'entretenait avec « les dames qui le connaissoient » : « Ensi lor monstra et lor dist / L'œuvre que li dous Jhésu fist. / Tot son parler, tot son pensé / Tornoit a *spiritalité* » (p. 381).

Le *Testament* attribué à Jean de Meung († vers 1305) montre que « l'esperitalité » exige la suppression de toute entrave par « charnalité » : « Car jà tant n'y ara d'*esperitalité* / S'en ne fuit et eschieve toute opportunité / Que moult ne s'i embate de la charnalité » (ms Corsini, f. 169, cité dans Fr. Godefroy, *Dictionnaire de la langue française du 9e au 15e siècle*, t. 3, Paris, 1884, p. 524b).

Les *Lamentationes* de Matheolus († vers 1320), poème satirique, critiquent l'hypocrisie des moniales : « Nec transire volo nostras dominas moniales / Cum non absque dolo fingant se spirituales, / Cum sua religio carnes nimis appetat, atque / Carnis consilio carnem quaerat sitiatque » (v. 1221-24). La traduction de Jehan Le Fèvre (vers 1370) interprète les derniers vers dans le sens de fautes charnelles : « Les nonnains, les religieuses / Se tiennent par trop précieuses / Par leur *espirituaulté.* / Mais assés y a cruauté / Pour ce que de char ont deffaulté » (v. 1719-23 ; éd. des deux textes par A.-G. Van Hamel, *Les Lamentations de Matheolus,* t. 1, Paris, 1892, p. 89).

Jean Gerson † 1429 emploie le terme pour décrire l'amour nuptial entre Marie et Joseph : « Illec... tout estoit purté, tout estoit chasteté, tout estoit *espirituauté,* ce que pensoient, parloient, faisoient » (*Autres considérations sur S. Joseph,* éd. P. Glorieux, t. 7, *L'œuvre française,* Paris, 1966, p. 95 ; cf. *Douze considérations,* prière pour « mes bienfaiteurs en espirituauté ou temporalité », p. 102).

Le *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle* d'E. Huguet (t. 7, Paris, 1967, p. 79) ne signale que des emplois au sens juridique (cf. aussi les exemples cités par L. Tinsley, p. 152-53). La *Bibliographie chronologique de la littérature spirituelle et de ses sources (1501-1610)* de J. Dagens (Paris, 1953) ne mentionne aucun titre contenant le terme ; à cette époque d'ailleurs les auteurs spirituels continuaient à écrire en latin. Une enquête systématique s'imposerait cependant.

2) *17e-18e siècles.* – Dans la première moitié du 17e siècle l'adjectif « spirituel » est d'usage fréquent : « choses spirituelles », « livres spirituels », « vie spirituelle » (cf. L. Tinsley, p. 227-28). Jean-Baptiste Saint-Jure (cf. DS, *supra,* col. 154-63) écrit alors *L'homme spirituel* (1e éd., Paris, 1646), qu'il définit ainsi : « L'Homme Spirituel n'est autre chose qu'un chrestien excellent, qui par consequent possède plus abondamment et plus profondement que les autres... ce qui constitue l'Homme Chrestien, a sçavoir l'Esprit de Jesus Christ » (ch. 3, p. 129).

Spiritualité est utilisé pour caractériser des manières de vivre ou d'expérimenter les réalités spirituelles. Ainsi le capucin Constantin de Barbanson, à propos des « abus » dans l'effort « d'élévation spirituelle », dit que certains ne comprennent pas en quoi consiste la véritable « quiétude », « toute leur *spiritualité* consistante plutost en pensée et speculation qu'en verité de divine infusion » (*Les secrets sentiers de l'amour divin* II,5, Cologne, 1623, p. 166-67).

M. Sandaeus se réfère uniquement à ce texte pour expliquer le mot *spiritualitas* dans sa *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640, réimpr. Heverlee-Louvain, 1963, p. 334-35) ; il distingue « Spiritualitatem Imaginariam quam habent Meditabundi, et Puram quae est Contemplativorum. Huic opponitur Experimentalis, seu Practica ». Il cite à l'appui un passage qui ne se trouve pas dans l'éd. franç. des *Secrets sentiers* mais bien dans l'éd. latine parue la même année à Cologne : « Et haec quidem ita dixerim pro iis tantum qui imaginariam, idealem vel speculativam sectantur *spiritualitatem* ; qui enim in veritate ambulant, per experimentalem scilicet et realem, quam docet divinus tractus introversionem, hi ad perfectissimam sui collectionem in pacifica fruitione amoris, quietis et pacis vocantur et consistunt » (p. 258).

Le prêtre Jean de Lessot (DS, t. 9, col. 720-22) se demande « Quelle est la différence entre la *spiritualité* mondaine et la *spiritualité* divine ». La seconde « va bien au de-là du sens et de la Nature : elle void et gouste des choses que ny les sens exterieurs ny les sens interieurs ne gousteront iamais » ; et il cite 1 *Cor.* 6,17 : « Qui adhaeret Deo unus et idem spiritus est » (*Lettres spirituelles* II,45, Paris, 1660, p. 281-83).

Une lettre de Mme de Sévigné au Président du Moulceau atteste l'usage courant du mot ; Mlle de Grignan, belle-sœur de sa fille, est entrée chez les Grandes Carmélites, mais a dû revenir en famille : « elle prend tout ce qui lui convient de ce grand couvent, c'est-à-dire la *spiritualité* et la conversation (= la manière de vivre), et laisse la rigueur de la règle, dont elle n'étoit point capable » (*Lettre* 1001 du 25 oct. 1686 ; éd. M. Mommarqué, t. 7, Paris, 1862, p. 523).

A la fin du siècle, le terme apparaît fréquemment dans la controverse entre Bossuet et Fénelon. Chez Bossuet, il prend une coloration plutôt péjorative : « Il est certain que *la nouvelle spiritualité* (celle des « quiétistes ») rejette généralement les reflexions de tout l'état des contemplatifs et des parfaits » (*Instructions sur les états d'oraison* V,2 ; éd. L. Lachat, *Œuvres,* t. 18, Paris, 1864, p. 457). « Je ne puis omettre ni dissimuler... qu'il est presque toujours arrivé aux sectes d'une *spiritualité* outrée de tomber de là dans ces misères » (fautes grossières ; *ibid.* X,3, p. 607). Fénelon dit au contraire : « Ce n'est pas *la nouvelle spiritualité* mais l'ancienne que je veux soutenir » (*Quatrième Lettre en réponse aux divers écrits..., Œuvres,* t. 6, Paris, 1830, p. 146). « Je ne parle que des saints qui ont été canonisés ou admirés dans l'Église pour avoir pratiqué et fait pratiquer au prochain le genre de *spiritualité* qui est répandu dans tous leurs écrits » (*Explication des maximes des Saints,* Avertissement, *Œuvres,* éd. J. Le Brun, t. 1, Paris, 1983, p. 1002).

Le récollet Barnabé Saladin (cf. *supra,* col. 232-34) ignore cette controverse dans un ouvrage sans prétention quoique riche en doctrine : *La véritable spiritualité du Christianisme ou la haute science des saints,* Mons, 1698 (le terme y est souvent utilisé). Mais on en trouve l'écho chez le carme Honoré de Sainte-Marie (DS, t. 7, col. 721-29) : « Les Scavants, qui dans ces derniers tems, se sont élevez contre la fausse *spiritualité,* avoüent qu'il y en a une veritable... Ils sont persuadez qu'il se trouve des Livres de *Spiritualité* dont la doctrine est sans atteinte : cependant ils ne mettent pas toujours assez de différence entre les maximes de la *spiritualité* des vrais et des faux Mystiques... Quoiqu'il en soit de la vrai-semblance de ces plaintes, il est sûr qu'elles ont fait former une certaine idée de ce qui s'appelle Contemplation, et ont laissé des prejugez si peu favorables à la veritable *spiritualité* qu'on ne peut plus presque parler de la vie mystique, qu'on ne passe (= sans passer) dans l'esprit de plusieurs personnes pour Quiétistes ou Visionnaires, ou du moins qu'on ne regarde les voyes interieures comme des choses qu'on croit assez honorer quand on leur donne le titre de pieuses rêveries » (*Tradition des Pères sur la contemplation,* t. 1, Paris, 1708, préface, f. II-III).

Le Traité de la vraie et de la fausse spiritualité (Paris, 2 vol., 1728) de l'abbé Charles de Brion (DS, t. 1, col. 1960-61) est en fait dirigé contre la mystique de Fénelon. L'oratorien janséniste Vincent de La Borde (DS, t. 9, col. 19-21) écrit : « Il n'y a de véritable spiritualité que celle qu'établissent les règles de l'Église » (*Conférences familières... sur la pénitence,* Paris, 1758, p. 285). Mais il ne s'agit plus ici des questions débattues dans la controverse antérieure ; le terme est employé à propos de la nécessité de la contrition pour obtenir

le pardon des péchés, et les lignes qui suivent montrent que l'auteur pense à l'itinéraire de la vie chrétienne, rythmé par les Sacrements de l'Église depuis le Baptême jusqu'à l'Extrême-Onction.

3) *19e-20e siècles.* – Selon Cl. Savart (*Le vocabulaire de la spiritualité,* dans *Histoire de la langue française, 1880-1914,* éd. G. Antoine et R. Martin, Paris, 1985, p. 207-15), le mot *spiritualité,* « qui était demeuré presque absent (mais non l'adjectif spirituel) tout au long du 19e siècle », réapparaît « timidement au cours des années 90, par exemple dans une œuvre anonyme publiée par le P. Joseph Tissot en 1894 » (*La vie intérieure simplifiée...,* Paris-Lyon, p. II, 13-15) et « ne s'imposera véritablement qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale » (p. 209-10). Cette affirmation est trop restrictive. Les grandes éditions de Bossuet et Fénelon paraissent au 19e siècle et maintiennent ainsi l'usage du terme, retenu également par É. Littré (cf. *infra*). De plus, c'est dès la fin de la première guerre mondiale que celui-ci commence à s'imposer. En 1917 paraît le *Manuel de spiritualité* d'Auguste Saudreau, qui s'adresse à un large public et connaît une large diffusion ; la « spiritualité » y est définie comme « la science qui enseigne à progresser dans la vertu et particulièrement dans l'amour divin » (p. 7). En 1918 Pierre Pourrat publie le premier volume de son histoire de *La spiritualité chrétienne,* suivi de trois autres jusqu'en 1928. L'adresse aux lecteurs du premier numéro de *La Vie spirituelle* (octobre 1919) commence par ces mots : « On peut se demander si le temps est bien choisi pour entreprendre la publication d'une revue de spiritualité » (p. 1). Le terme est également employé dans l'article liminaire du premier numéro de la *Revue d'ascétique et mystique* en janvier 1920 (J. de Guibert, p. 6 : « une *spiritualité... des spiritualités* »).

Dès 1928, l'éditeur Gabriel Beauchesne forme le projet d'un *Dictionnaire* dont il confie la réalisation aux jésuites Marcel Viller, Joseph de Guibert et Ferdinand Cavallera.

Le titre choisi, et maintenu dans la suite, est *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* : le mot « spiritualité » est compris comme englobant l'ascèse et la mystique, dont les frontières sont malaisées à délimiter. Le sous-titre *Doctrine et Histoire* indique la double orientation de l'entreprise : étude des grands *thèmes doctrinaux* relatifs à la vie spirituelle, étude *historique* des *auteurs spirituels,* des écoles de spiritualité, des courants spirituels en divers pays ; en fait, d'ailleurs, la plupart des articles thématiques vont combiner l'histoire et la doctrine. Tout en privilégiant la spiritualité chrétienne, fondée sur la vie *dans l'Esprit* (cf. *infra* II), le Dictionnaire s'intéresse aussi aux phénomènes analogues dans les autres religions (cf. l'annonce de la publication dans une page annexée au dernier numéro de la RAM, t. 10, 1929). Le premier fascicule paraît en octobre 1932.

4) Les grands *Dictionnaires,* qui commencent à paraître dans la seconde moitié du 18e siècle, permettent de conclure notre enquête ; nous nous limitons au mot *Spiritualité,* mais les définitions données pour « spiritualiser », « spirituel », « spirituellement » seraient également à considérer.

Dict. de l'Académie, t. 15, Paris, 1765, p. 478 : « On dit la spiritualité de l'âme pour désigner cette qualité qui nous est inconnue et qui la distingue essentiellement de la matière. Le mot se prend aussi pour une dévotion honnête, recherchée, qui s'occupe de ce qu'il y a de plus subtil et de plus délié dans la religion ».

Dict. de Trévoux, nouv. éd., 1771, t. 7, p. 832 : « Qualité de ce qui est spirituel. Théologie mystique. Détachement des choses temporelles ». Suit une citation du P. Martineau : « Tous les livres de dévotion s'appellent livres de spiritualité ».

Dict... par une Société de gens de lettres, t. 27, Paris, 1773, p. 30 : « Théologie mystique ; ce qui regarde la nature de l'âme, la vie intérieure. Ex. : un traité de spiritualité ; la spiritualité de l'âme ».

Dict. de la langue française d'É. Littré, 1e ed., t. 2/2, Paris, 1872, p. 2035b : « 1. Terme de métaphysique. Qualité de ce qui est esprit. 2. Terme de vie dévote. Tout ce qui a rapport aux exercices intérieurs d'une âme dégagée des sens, qui ne cherche qu'à se perfectionner aux yeux de Dieu. 3. En général ce qui est dégagé de la matière et des sens.

Dict. alphabétique et analytique de la langue française, de P. Robert, t. 6, Paris (vers 1965), p. 531 : « 1° Caractère de ce qui est spirituel. 2° Ensemble des croyances, des exercices qui concernent la vie de l'âme, le mysticisme religieux. *Livre de spiritualité.* Ensemble de principes qui règlent la vie spirituelle d'une personne, d'un groupe. *La spiritualité de saint François.* 3° Vie spirituelle ; caractère de ce qui est spirituel ; aspiration aux valeurs morales ». Littré et Robert donnent en outre de nombreux exemples de l'emploi du terme aux différentes époques.

Les Dictionnaires montrent l'évolution sémantique du terme. Le sens philosophique ne subsiste guère que dans des expressions consacrées, comme *la spiritualité de l'âme.* Le sens juridique a pratiquement disparu à la fin du 16e siècle. Par contre, le sens religieux a fini par prédominer.

2. **Études actuelles sur le sens du mot « spiritualité ».** – Même si le mot *spiritualité* est ancien, on tient assez généralement aujourd'hui que son contenu spécifique n'a été perçu que récemment. A notre avis, cette opinion commune est, au moins pour une part, injustifiée : dès le 13e siècle déjà, tout au moins dès le 17e, les auteurs ont su ce qu'ils mettaient sous ce mot, même s'ils n'ont pas éprouvé le besoin d'en faire une analyse complète (celle-ci est pourtant implicite dans les ouvrages de J.-B. Saint-Jure et B. Saladin signalés plus haut). Il est vrai toutefois que le mot et son contenu ont pris une importance nouvelle dans la problématique contemporaine ; un indice évident en est l'emploi généralisé des termes *espiritualidad, spiritualità, spirituality, Spiritualität* dans les langues européennes. Les termes espagnol et italien existaient déjà (cf. L. Tinsley, p. 94), mais ils ont pris un sens plus technique. Les termes anglais et allemand paraissent par contre un décalque plus récent sur le français ; ainsi, dans le LTK (t. 9, 1964), le mot *Spiritualität* figure bien, mais avec un renvoi pur et simple au terme *Frömmigkeit.*

L'élucidation du concept de *spiritualité* a suscité de multiples études, surtout depuis les années 1960. Ces études ont cherché conjointement à définir le caractère spécifique de la « théologie spirituelle », appelée aussi « théologie de la spiritualité ». Le problème s'est d'ailleurs dédoublé en deux questions qui, bien que distinctes, sont connexes : 1) Quel est le *sens* de « la spiritualité », et donc de « la théologie spirituelle » ? 2) Quelle est la place de la « théologie spirituelle » parmi les disciplines ecclésiastiques (théologie dogmatique, théologie morale, et même théologie pastorale) ?

Faute de pouvoir étudier en détail les discussions auxquelles ces deux questions ont donné lieu, nous devrons nous arrêter aux études les plus approfondies (du moins à nos yeux) pour en dégager les résultats.

1° La notion de spiritualité. – L'étude la plus suggestive, mais synthétique et condensée à l'extrême, est sans doute celle de H. U. von Balthasar : *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität,* dans *Concilium,* t. 1, éd. allem., p. 715-22 (trad. franç., 1965, n. 5, p. 11-24 ; autres trad.), reprise dans *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III,* Einsiedeln, 1967, p. 247-67 (nous nous reportons à cette éd. en vérifiant la trad. franç.). Souvent citée dans la suite, cette étude a en effet le mérite de considérer d'abord la spiritualité dans diverses cultures (on peut parler d'une spiritualité boudhiste ou soufiste comme d'une spiritualité du Carmel) pour l'évaluer ensuite à partir du Christ de l'Évangile, continué et diffracté dans la tradition ecclésiale.

L'auteur décrit ainsi le contenu du concept d'après l'opinion commune : « C'est l'attitude foncière (*Grundhaltung*), pratique ou existentielle, qui est la conséquence et l'expression de la conception qu'un homme se fait de son existence religieuse – ou plus généralement de son engagement éthique : une détermination active et habituelle de sa vie à partir de ses intuitions objectives et de ses décisions ultimes » (p. 247). Cette première délimitation, à partir de la *Grundhaltung* personnelle, suffit, selon Balthasar, à distinguer la spiritualité de la théologie pratique ou dogmatique, et même de la théologie « ascétique et mystique », celle-ci ayant pour objet les *exercices* et les *expériences* en relation avec les décisions foncières.

Balthasar découvre alors trois *dimensions* dans la spiritualité humaine ; il part ici de la philosophie grecque mais étend analogiquement les aspirations de celle-ci à d'autres cultures.

1) D'abord, par opposition au monde matériel et à l'animal, l'homme « se définit par l'esprit », en ce sens qu'il « ramène à sa nature d'esprit », comme principe unificateur et dominant, tout ce qu'il est par ailleurs. En effet, l'esprit est ce dynamisme qui va « du dispersé à l'unifié, du déchu au redressé, de ce qui le rend aliéné de soi à ce qui est en lui natif et originel ». D'où l'élan de la pensée vers la *theoria,* ou recherche de la vérité de l'existence dans la relation à l'Absolu : « Tel est l'itinéraire de l'Inde et de Platon, de Plotin et d'Augustin, de Descartes et de Fichte ». La spiritualité, en cette première dimension, est tantôt *erôs* (amour et désir), tantôt « chemin vers l'intérieur », tantôt « réminiscence » (*anamnèsis*) ou espoir (*elpis*).

2) L'esprit veut en second lieu *se réaliser,* c'est-à-dire s'exprimer dans le monde, pour s'accomplir lui-même et transformer ce monde : c'est la dimension de la *décision.* Celle-ci apparaît dans la *République* et les *Lois* de Platon, plus nettement dans l'*Éthique* d'Aristote « où la sphère de la nature et du corps est moralisée », ensuite dans la philosophie occidentale moderne : « Sans le monde comme ' matériau du devoir ' (Fichte), l'esprit resterait un rêve et ne deviendrait pas lui-même par l'action » (p. 249).

3) Cependant le sujet humain ne peut se prendre comme norme définitive, car, par lui-même, il ne peut accéder qu'au relatif, à l'imparfait. Il faut donc que l'esprit humain *se laisse régir* par l'Esprit absolu, le Logos universel, Norme régulatrice ultime. Cette troisième dimension se révèle d'abord dans l'*apatheia* stoïcienne et se continue dans d'autres courants de pensée, « depuis l'*apatheia* du Zen, de l'Inde et des Pères de l'Église jusqu'à l'abandon (*Gelassenheit*) de la mystique allemande, l'indifférence d'Ignace et l'amour pur de Fénelon » (p. 250).

A partir de cette analyse (mais, à notre avis, non sans en modifier quelque peu les données) Balthasar distingue dans toute spiritualité trois composantes : l'esprit est transcendance ou *mouvement* vers l'Absolu ; il vise un *service* désintéressé ; il est *passivité,* en ce sens qu'il laisse advenir en soi (*Geschehenlassen*) l'Esprit absolu. Notons que cette *passivité* est en réalité une *activité* supérieure, où l'esprit humain atteint sa pleine liberté en se laissant mouvoir par l'Esprit (p. 250-53).

Balthasar montre ensuite que ces trois composantes de la spiritualité (qui peuvent être séparées mais devraient rester complémentaires) se trouvent annoncées dans la Bible et pleinement accomplies dans la Personne et l'enseignement du Christ. Elles se réalisent ensuite dans l'Église, dont la Vierge Marie est le prototype. *Les* spiritualités diverses qui apparaissent dans l'histoire ecclésiale ne sont que des applications particulières de *la* spiritualité de l'Évangile. Le personnage ou le groupe qui les instaurent privilégient sans doute un aspect de la spiritualité évangélique dont ils font le centre dynamique de la vie concrète, mais en fait ce centre privilégié – si la spiritualité est authentique – n'est qu'un point de référence à partir duquel la totalité de l'Évangile est vécue. Les « charismes » sont divers, mais leur diversité même est ordonnée à l'unité du Corps ecclésial, ce qui, pour Balthasar, est une autre forme de « l'analogie de la foi » (p. 259-62). D'où cette conclusion, qui résume fort bien l'ensemble de l'étude :

« La critique normative de l'Évangile à l'égard des spiritualités humaines – et à fortiori ecclésiales – ne se fait pas du dehors mais du dedans. La relation de toutes choses à l'Idée divine (dans l'*erôs* platonicien), l'objectivation de l'homme instinctif et subjectif par la connaissance et l'engagement (dans la *praxis* et l'*hexis* aristotéliciennes), l'abandon à l'emprise du Logos absolu malgré toutes les résistances de la raison finie (dans l'*apatheia* stoïcienne) s'intériorisent dans l'attitude aimante de Jésus envers son Père dans l'Esprit Saint. Ainsi le service anonyme du monde chez l'homme moderne, s'il est chrétien, a besoin seulement de s'approfondir en entrant dans le désintéressement suprême de Jésus, serviteur de Dieu et de l'homme, pour parvenir avec lui à la liberté suprême » (p. 262-63).

B. Fraling (*Überlegungen zum Begriff Spiritualität,* 1970), distingue à son tour divers « moments » dans le concept de la spiritualité : 1) opérativité de l'Esprit ; 2) engagement de la vie en sa totalité ; 3) objectivation et réalisation ; 4) communicabilité ; 5) réponse aux situations historiques concrètes. Il propose ensuite une définition que l'on peut traduire ainsi : « La spiritualité chrétienne est la manière de vivre, sous l'action de l'Esprit, une existence totalement croyante, dans laquelle la vie de l'Esprit du Christ en nous transparaît à travers les conditions historiques de la vie concrète » (p. 189).

Dans l'article *Spiritualität* de J. Sudbrack (*Sacramentum mundi,* t. 4, 1969, col. 674-91), deux points sont à retenir. D'abord la mise en garde contre les déviations qui menacent la spiritualité authentique : soit par excès opposés, enthousiasme (confiance aveugle dans les charismes) ou institutionnalisation, rationalisation ou spiritualisation abusives, soit par une conception dualiste de la relation âme-corps. Sudbrack affirme ensuite la nécessité de « repenser » la spiritualité en fonction de « la nouvelle herméneutique », « la nouvelle image de l'homme » (phénoménologie et sciences humaines), du monde (Teilhard de Chardin) et de la société (marxisme).

Ce qui paraît neuf dans ces trois études, c'est assurément l'accent mis sur la *réalisation*. La spiritualité est toujours considérée comme une attitude intérieure et personnelle, soumise à l'action de l'Esprit et orientée vers « la suite du Christ » (du moins en milieu chrétien), mais les auteurs insistent sur la nécessité de manifester cette attitude dans l'Église et la société humaine et d'adapter cette manifestation aux conditions historiques. On trouverait aisément les mêmes tendances dans la plupart des autres études signalées dans la bibliographie.

2° Place de la théologie spirituelle dans les disciplines ecclésiastiques. – Cette question est liée pour une part aux prescriptions du Magistère qui, on doit bien l'avouer, ne sont pas entièrement cohérentes.

Les *Ordinationes* annexées à la Constitution *Deus scientiarum Dominus* de Pie XI (24 mai 1931) prévoyaient l'enseignement de *l'ascétique* comme une discipline « auxiliaire », et celui de *la mystique* comme une discipline « spéciale » (pratiquement comme une matière à option). Or, la distinction entre *ascétique* et *mystique*, comprises comme deux étapes de l'itinéraire spirituel, s'est trouvée contestée à mesure que l'on a pris conscience de l'interférence des deux aspects aux divers moments de cet itinéraire.

Le décret *Optatam totius* de Vatican II (28 octobre 1965) sur la formation des futurs prêtres prescrit que toute cette formation soit ordonnée à la vie spirituelle (n. 8-12 : *institutio spiritualis*), mais il ne mentionne pas la « théologie spirituelle » comme matière d'enseignement (cf. n. 13-18). Plus précise est la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 janvier 1970 ; AAS, t. 62, 1970, p. 321-84). Le ch. 8, *De institutione spirituali*, prévoit que la formation spirituelle doit conduire à la « perfection de la charité », en sorte que le prêtre « devienne un autre Christ et, rempli de son Esprit..., suive celui qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir » (n. 44, p. 351-52). Plus loin, le ch. 12, *De studiis*, énumère les disciplines dans l'ordre suivant : liturgie, théologie dogmatique, théologie morale, théologie spirituelle, pastorale. Le terme qui introduit la théologie spirituelle après la morale est ambigu : « Haec doctrina moralis *completur* in theologia spirituali... ». A notre avis, ce *completur* ne signifie pas que la théologie spirituelle est un simple complément de la morale, mais bien que, discipline spécifique, elle traite des questions que la morale n'aborde pas (spiritualité sacerdotale, nature de la vie religieuse, direction spirituelle, etc. ; n. 79, p. 80-81).

Le nouveau *Code de droit canonique* (1983) prévoit une formation spirituelle continue des futurs prêtres durant les années de séminaires (can. 244-245) ; en outre, la formation doctrinale sous toutes ses formes doit être présentée de telle manière que les séminaristes « y trouvent un aliment pour leur propre vie spirituelle », mais la théologie spirituelle n'est pas mentionnée explicitement parmi les matières d'enseignement (can. 252).

Les documents du Magistère ne tranchent pas la question des rapports réciproques entre les diverses disciplines. La position la plus nuancée sur ce point nous paraît être celle de Josef Weismeyer (*Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität*, 1975). Celui-ci propose d'abord sa propre conception de la spiritualité en synthétisant à sa manière les résultats des études antérieures brièvement analysées :

« La spiritualité est la mise en œuvre de l'action salvifique de Dieu dans le Christ par l'Esprit Saint, en chacun des chrétiens et dans la communauté qu'est l'Église, Temple de l'Esprit... La spiritualité est ainsi à la fois un don et un devoir (*Gabe und Aufgabe*), à la fois une chose que l'on éprouve et que l'on effectue, qui n'est cependant jamais achevée mais exige un effort constant et toujours renouvelé ». Il décrit ensuite les cinq « moments » qu'elle comporte : théologico-christologique, anthropologique, ecclésial, eschatologique, prophétique dans le temps présent (*kairologisch-prophetisches Moment* ; p. 65-66).

La « théologie de la spiritualité », qui doit « considérer avant tout l'accueil chaque fois unique du Message, l'emprise totale par l'appel du Seigneur » (d'où la diversité des « spiritualités » attestée par l'histoire), se distingue donc de la dogmatique, qui met l'accent sur « l'aspect objectif » du Message, et de la morale, qui se concentre sur « l'aspect normatif ». « La 'spiritualité' devrait toujours... être pensée à partir de la vie concrète du chrétien dans le Christ ». D'où la conclusion sur le rapport entre les disciplines théologiques :

« La théologie doit être une théologie 'spirituelle' si elle ne veut pas être infidèle à sa mission. Une théologie de la spiritualité devrait être une partie de la théologie systématique, qui s'occupe *ex officio* du fait 'spiritualité'. Cependant, il n'est pas sensé de développer un 'système' de théologie spirituelle, car celui-ci ne pourrait être qu'une dérivation (*Aufguss*) d'une théologie systématique. Une théologie de la spiritualité devrait traiter plutôt les questions fondamentales de l'existence chrétienne, dans la perspective de sa réalisation concrète au cœur de l'expérience spirituelle dans l'Église » (p. 76-77).

A quelques nuances près, la position de Ch.-A. Bernard (*Traité de théologie spirituelle*, 1986, p. 51-64) rejoint celle de J. Weismeyer. Lui-même propose à son tour une définition, à la fois brève et claire, que nous ferions nôtre volontiers : « La théologie spirituelle est une discipline théologique qui, fondée sur la révélation, étudie l'expérience spirituelle chrétienne, en décrit le développement progressif et en fait connaître les structures et les lois » (p. 66 ; définition développée dans les p. 66-91).

Il nous semble opportun d'ajouter ici deux remarques.

1) Le développement de la théologie n'a pas échappé aux tendances générales qui caractérisent l'évolution de toutes les disciplines du savoir : d'un côté la *spécialisation*, qui peut aller jusqu'à une certaine « schizophrénie » telle que le savant est comme emprisonné dans le cercle de sa propre spécialité ; d'un autre côté, l'*interdisciplinarité*, correctif de la première tendance, qui conduit le savant à s'informer sur les résultats des autres disciplines, au moins de celles qui interfèrent avec la sienne. Autrement dit : la délimitation des frontières entre les disciplines est légitime, mais ces frontières ne sauraient constituer des barrières infranchissables. Cette affirmation est surtout valable en ce qui concerne le rapport entre la foi et la vie chrétiennes, car, en définitive, « tout est un dans le Christ ». La théologie spirituelle ne peut se développer qu'en dialogue permanent avec les autres disciplines théologiques. C'est pourquoi l'on peut à bon droit parler de spiritualité biblique, liturgique, pastorale, etc.

2) Il est difficile en conséquence de donner une définition rigoureuse de la spiritualité ou de la théologie spirituelle : celles que nous avons mentionnées

(même, en un sens, celle de Ch.-A. Bernard) sont plutôt des « descriptions » que des « définitions » au sens strict du terme. La diversité dans les formules laisse percevoir cependant un accord sur le fond. C'est pourquoi nous ne pouvons considérer la théologie spirituelle comme « une science non identifiée », comme le voudrait A. Guerra (RevEsp., 1980, p. 335-414). Les réponses, apparemment disparates, aux questions que l'auteur avait posées à des maîtres qualifiés en théologie spirituelle (p. 395-414) ne sont pas inconciliables. Chacun réagit selon sa propre mentalité, souligne ce qui lui tient à cœur et met l'accent sur des aspects différents ; mais tous sont d'accord sur deux points essentiels : la référence au Christ, à l'Esprit, à l'Église qu'il s'agit de suivre, d'un côté, l'engagement adapté aux situations concrètes, de l'autre.

La bibliographie étant surabondante, nous nous limitons, sauf exceptions, aux études parues depuis 1960 ; pour l'époque antérieure, voir C. Garcia, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid, 1971.

M.-J. (= Y.) Congar, art. *Théologie*, DTC, t. 15, 1947, col. 423-26, 445-46, 488-89). – F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, NRT, t. 82, 1950, p. 372-89. – Isidoro de San José, *Hacia una definición adecuada de la Ciencia Espiritual*, dans *Revista de Espiritualidad* = RevEsp, t. 13, 1954, p. 329-45. – H.U. von Balthasar, *Spiritualität*, GL, t. 31, 1958, p. 340 (= *Verbum caro*, Einsiedeln, 1960, p. 226-44) ; *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, cité *supra* ; *Theologie und Spiritualität*, dans *Gregorianum* = Greg., t. 50, 1969, p. 15-42 (= *Einfaltungen...*, Munich, 1969, p. 15-42). – Eulogio de la Virgen del Carmen (Eulogio Pacho), *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual como ciencia* (cours inédit, résumé dans *Teología espiritual*, t. 4, 1960, p. 483-85).

J. Sudbrack, *Um den Stellenwert der Spiritualität im Gesamt der Theologie*, GL, t. 37, 1964, p. 387-93 ; *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität. Einheit und Vielfalt*, GL, t. 39, 1966, p. 22-44 ; art. *Spiritualität*, dans *Sacram. Mundi*, cité *supra* ; *Möglichkeiten einer Theologie des geistlichen Lebens*, dans *Trierer Theologische Zeitschrift*, t. 78, 1969, p. 49-59 ; *Probleme-Prognosen einer kommenden Spiritualität*, Wurtzbourg, 1969. – F. Giardini, *La natura della Teologia Spirituale*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 10, 1965 ; – A. Beni, *Rapporto tra Teologia Dommatica e Teol. Spirituale, ibid.*, p. 533-48. – G. Moioli, *Il problema della teologia spirituale*, dans *La Scuola cattolica. Supplemento bibliografico*, t. 94, 1966, p. 1-26 ; *Teologia spirituale*, dans *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 1, Turin, 1977, p. 36-66.

B. Fraling, *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität*, ZKT, t. 72, 1970, p. 183-98. – K. Rahner, *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Fribourg/Br., 1971. – *Seminarium*, 1974/1, numéro spécial : *De Theologia spirituali docenda* (surtout les art. de G. Rambaldi, P. Moretti, F. Ruiz Salvador et la bibliogr. par Simeone della S. Famiglia). – *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Rome, 1979 : art. *Spiritualità contemporanea* (S. de Fiores), p. 1516-43 ; *Teologia spirituale* (G. Moioli), p. 1597-1609. Adaptation française par Fr. Vial, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, 1983 : mêmes art. et auteurs, p. 1061-77 ; 1120-28. – A. Queralt, *La « Espiritualidad » como disciplina teológica*, Greg., t. 60, 1979, p. 320-76. – A. Rotzetter, *Theologie und Spiritualität...*, dans *Geist wird Leib* (Seminar Spiritualität 1), éd. A. Rotzetter, Zurich-Einsiedeln-Cologne, 1979, p. 19-39.

A. Guerra, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, RevEsp., t. 39, 1980, p. 335-414 ; *Situación espiritual contemporanea, ibid.*, p. 415-516. – *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, Rome, 1981. – J. De Gaitán, *Espiritualidad y espiritualidades*, RevEsp., t. 43, 1984, p. 673-97 (ce numéro spécial, 1984/4, a pour titre : *Dimensiones de la espiritualidad*). – A. Härdelin, *Spiritualitet – ny deldisciplin aller kyrkovetenskaplig totalperspective*, dans *Svensk Teologisk Quartal.*, t. 62, 1986, p. 160-66 (bref résumé dans RSPT, t. 71, 1987, p. 498). – G. Ruhbach, *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen, 1987. – *Église et Théologie* (Saint Paul University, Ottawa), t. 20/2, 1989 : numéro spécial sur « Spiritualité : scruter le passé pour éclairer l'avenir ».

3. **Les traités sur la vie spirituelle.** – Au risque d'aller à contre-courant des opinions communes, nous pensons devoir situer très tôt les premiers traités sur la vie spirituelle. Leur origine n'est pas due seulement aux abus de la spéculation ou au « fidéisme » des théologiens du 14e siècle (une tendance analogue apparaît déjà au 13e ; cf. DS, t. 10, col. 1904-05) ; elle tient aussi à une exigence de spécialisation qui remonte au tournant des 2e-3e siècles. A côté d'ouvrages plus spéculatifs destinés à l'interprétation du dogme ou à la réfutation des hérésies, s'est imposée la nécessité d'ouvrages pratiques dont l'objet principal était de promouvoir la vie personnelle des chrétiens. Le premier « traité de spiritualité », comme ouvrage d'ensemble, pourrait être le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie † 215. Chez Tertullien, à la même époque, on peut distinguer les écrits sur des aspects particuliers de la vie chrétienne (*De oratione, De patientia, De paenitentia...*) à côté des écrits doctrinaux comme l'*Adversus Praxean* et le *De anima*. Il en est de même pour Origène (les homélies et ouvrages exégétiques mis à part) : le *De oratione* et l'*Ad Martyras* se distinguent du *De principiis* spécifiquement théologique. Ambroise rédige des traités proprement spirituels (*De officiis, De virginibus*, mais aussi *De Jacob, De Isaac*, etc.). De même Augustin (*De agone christiano, De bono conjugali, De sacra virginitate*, etc.). Le dyptique *Practicos-Gnosticos* d'Évagre annonce déjà la distinction ultérieure entre « ascétique » et « mystique ». Il serait facile de discerner le même souci de spécialisation chez les auteurs médiévaux : ainsi les deux *Benjamin* de Richard de Saint-Victor sont des traités d'ensemble sur la vie spirituelle.

Il reste sans doute légitime de parler du « divorce » qui s'est produit au 14e siècle entre théologie spéculative et théologie spirituelle (cf. F. Vandenbroucke, cité *supra*), mais la gravité de ce divorce doit être évaluée dans le cadre d'une spécialisation inévitable du savoir et en tenant compte de la diversité des aspects du Message chrétien : *l'intelligence de la foi* (« fides *quae* creditur ») et *la vie de foi* (« fides *qua* creditur ») requièrent par elles-mêmes des approches différentes.

Pour l'histoire des traités de vie spirituelle depuis le moyen âge jusqu'au milieu de notre siècle, il serait superflu de reprendre les exposés de J. de Guibert dans l'art. *Ascétique* (DS, t. 1, col. 1010-17) et de P. Adnès dans l'art. *Mystique* II (t. 10, col. 1922-39). Nous en retiendrons cependant deux résultats importants pour notre propos.

1) Les traités anciens sur « la théologie mystique », ceux plus récents sur la « théologie ascétique » (depuis Chr. Dobrosielski, Cracovie, 1655 – qui semble aussi être le premier à employer la formule *theologia spiritualis*) ou sur la « perfection chrétienne », ont tous pour objet, malgré la diversité de leurs titres, l'étude de la vie spirituelle en son ensemble.

2) Des *chaires* de théologie mystique ont existé après 1650 dans les centres d'études carmélitains ou franciscains

(cf. DS, t. 10, col. 1927-28) ; la création de chaires semblables dans les Universités pontificales de Rome dès 1919 n'est donc pas un phénomène nouveau. En outre, bon nombre de traités spirituels des 16e-19e siècles écrits par des dominicains ou des jésuites sont le fruit d'un enseignement universitaire dans le cadre des commentaires de la *Somme* de saint Thomas (c'est le cas de François Suárez et de Jean de Saint-Thomas) ; d'autres (et ceci vaut également pour diverses congrégations ou séminaires) sont l'œuvre de « formateurs » des jeunes religieux ou futurs prêtres comme maître des novices, directeurs spirituels, etc.

Nous nous limiterons ici aux traités parus après la seconde guerre mondiale, sans prétendre les examiner tous. On peut les grouper en deux catégories : ceux qui restent dans la ligne traditionnelle des traités plus anciens et ceux qui ouvrent des perspectives nouvelles. Cette dernière catégorie, on le verra, annonce Vatican II ou en dépend. Ces traités comportent habituellement une description générale de la vie spirituelle, puis une étude sur les facteurs positifs ou négatifs de son développement ; les différences portent sur la méthode d'exposition et l'ordre des divers facteurs.

1) *La ligne traditionnelle.* – La *Theologia spiritualis ascetica et mystica* du jésuite Joseph de Guibert † 1942 (1e éd. en 2 vol., Rome, 1926-1927 ; 2e en un vol. 1939 ; 4e éd. revue en 1952) est le cours professé à l'Université Grégorienne. Les *Leçons de théologie spirituelle* (t. 1, seul paru, Toulouse, 1943 ; 2e éd. mise à jour, 1945) devaient envisager l'ensemble des questions concernant la spiritualité ; le volume paru, déjà très riche, se limite à la notion de théologie spirituelle, à la perfection chrétienne et ses facteurs. L'auteur fait œuvre de théologien ; cependant, à la différence de l'école dominicaine (cf. art. Garrigou-Lagrange, DS, t. 6, col. 128-34), il ne procède pas par déductions à partir de la dogmatique mais se base avant tout sur l'expérience et l'histoire des grands spirituels (cf. DS, t. 6, col. 1147-54).

La *Theologia spiritualis* du franciscain Alexis Benigar (2e éd., Rome, 1964 ; mise au point d'une 1e éd. publiée à Sapporo, Japon) est un manuel destiné d'abord aux séminaristes d'Extrême-Orient ; il suit en conséquence un plan scolaire, avec nombreuses divisions. L'ouvrage comporte deux parties : I. L'amour de Dieu élevant l'homme jusqu'à la participation à la vie trinitaire ; II. La réponse généreuse de l'homme. Dans ce cadre, les aspects théoriques et pratiques de la vie spirituelle sont évoqués, et cela dans une perspective très ouverte qui est celle de la relation réciproque entre Dieu et l'homme. On en retiendra surtout les exposés sur l'obligation de tendre à la perfection dans tous les états de vie (p. 375-89), la mystique (p. 415-535), les anomalies psychopathiques (p. 590-637).

Le dominicain Antonio Royo Marín peut être considéré comme le meilleur interprète de la tradition de son ordre en Espagne, avec sa *Teología de la perfección cristiana* (Madrid, 1954 ; 5e éd. refondue, 1968). L'auteur veut dépasser le cadre des manuels et offrir un traité complet, destiné aux prêtres, religieux et laïcs cultivés. Sa méthode est nettement scolastique, avec des « thèses » appuyées par les arguments traditionnels en théologie (Écriture, Pères, Magistère, raison théologique). La vie mystique est présentée comme l'achèvement normal de l'itinéraire spirituel et une condition nécessaire de la pleine perfection ; la dernière édition supprime même l'exposé des discussions sur ce sujet parce que, dit l'auteur, cette nécessité « est aujourd'hui admise par toutes les écoles théologiques » (p. XXXIX) ; affirmation à nos yeux bien excessive. Cette édition se base aussi sur les documents de Vatican II, utilisés surtout comme « autorités » nouvelles. L'ouvrage est remarquable par l'ampleur du savoir et la rigueur de la méthode, mais cette rigueur même risque de décourager des lecteurs peu familiarisés avec la théologie d'école.

Amato Dagnino, missionnaire xavérien (*La vita interiore secondo la Rivelazione...*, Milan, 1958 ; 2e éd. revue, 1960 ; la 4e, 1964 – que nous n'avons pas vue – est intitulée *Vita cristiana*), assure dans sa préface qu'il a voulu écrire « un livre à méditer » plutôt qu'un manuel. Il suit pourtant les divisions classiques : la grâce et ses effets, l'organisme surnaturel, l'union de l'âme avec le Christ, la croissance dans le Christ par les sacrements, les degrés de la vie spirituelle. La doctrine est fondée sur l'Écriture et les grands auteurs spirituels, surtout Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. Concentré sur la vie intérieure, d'après le titre, l'ouvrage traite trop peu de l'ouverture aux hommes et au monde.

2) *Perspectives nouvelles.* – Dans la préface de son *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique* (Paris-Tournai, 1960), l'oratorien Louis Bouyer propose ce livre comme « un manuel et un manuel pratique ». Il entend rester en dehors des discussions d'école, convaincu « qu'il n'est qu'une spiritualité catholique digne de ce nom : celle de l'Évangile, telle que l'Église l'enseigne » (préface).

L'ouvrage se développe en douze chapitres dont nous retenons quelques titres : la vie spirituelle et la Parole de Dieu (2), la prière (3), la vie sacramentelle (4), la vocation laïque (7), monastique (8) et apostolique (9), le développement de la vie spirituelle par la purification (10), l'illumination et l'union (11), enfin la vie mystique (12). Dans la ligne de R. Garrigou-Lagrange, L. Bouyer considère la mystique « comme l'épanouissement normal de la vie chrétienne » (p. 303). Mais il donne au terme un sens très large, basé cependant sur la conception patristique du « mystère » (cf. DS, t. 10, col. 1890) : « Des saints qui ne paraissent pas à première vue des mystiques, en fait, vivent sans doute une vie mystique sans en parler et, dans une certaine mesure, sans s'en aviser » (p. 304). L'ouvrage a été critiqué (cf. M. Giuliani, *Christus*, t. 8, 1961, p. 396-411). Cependant, malgré quelques insuffisances, il témoigne d'un effort remarquable pour présenter l'ensemble des problèmes de la vie spirituelle d'une manière qui puisse instruire le lecteur d'aujourd'hui sans le lasser. Il a été traduit en plusieurs langues.

La Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique (1e éd. 1958 ; 2e éd. revue, Tielt-Paris, 1963), de Gustave Thils, professeur à l'Université de Louvain, reste par son sous-titre dans la ligne traditionnelle, mais son titre annonce déjà la manière de comprendre le sujet que va consacrer le concile Vatican II, en rappelant l'universalité de l'appel à la sainteté (*Lumen Gentium*, ch. 5 ; on notera que ce décret date du 21 novembre 1964).

La 1e partie de l'ouvrage décrit ce qu'est la sainteté chrétienne ; la 2e traite de la relation entre Mystère chrétien (la Trinité, l'Église terrestre et céleste) et sainteté ; les autres parties, plus traditionnelles, considèrent les obstacles à la sanctification (3), la morale et les vertus chrétiennes (4), la croissance dans la sainteté (5), ses instruments et ses conditions (6). Le problème de la vie mystique est abordé, avec nuances, dans la 5e partie. G. Thils en reconnaît la valeur, mais aussi les diversités ; il ne la croit pas absolument néces-

saire : « La norme de la sainteté n'est pas déterminée par le degré de contemplation – avec ou sans charismes – mais par la perfection de la charité théologale » (p. 532). L'auteur ne néglige pas les détails techniques (il fournit en fin de chapitre des listes de lectures et de bonnes bibliographies), mais il vise toujours à instruire ses lecteurs. La clarté de la présentation, la richesse de la documentation et aussi la qualité du style, font de cet ouvrage, du moins à notre avis, un des meilleurs traités de notre temps. Il en existe une trad. italienne (Alba, 1970).

G. Thils a totalement refondu son ouvrage sous le titre *Existence et sainteté en Jésus-Christ* (Paris, 1982) : l'ordre des parties et chapitres a été modifié, la bibliographie mise à jour ; certains sujets délicats, comme la haute mystique, sont omis, mais la doctrine et la valeur restent identiques.

Louis Cognet † 1970, oratorien, a réuni en trois volumes (*Introduction à la vie chrétienne* : 1 *Les problèmes de la spiritualité* ; 2 *L'ascèse chrétienne* ; 3 *La prière du chrétien*, Paris, 1967) la substance de ses cours à l'Institut Catholique de Paris. Écrits dans un style très simple, ces petits livres vont à l'essentiel ; un lecteur averti y reconnaît pourtant le savoir et la pénétration d'un des meilleurs spécialistes de la spiritualité en France.

Le titre choisi par le carme espagnol Federico Ruiz Salvador : *Caminos de Espíritu. Compendio de Teología espiritual* (Madrid, 1974 ; 2e éd. refondue, 1978, que nous suivons) suffit par lui-même à indiquer une perspective ouverte et moderne. Les titres brefs de chaque partie sont déjà suggestifs : I. *Vida*, II. *Fundamentos* ; III. *Funciones* ; IV. *Dinámica espiritual* ; V. *Espiritualidades*. La 4e partie est sans doute la plus caractéristique : la « dynamique » de la vie spirituelle prend sa source dans l'Église, qui nous fait grandir dans le Christ à travers les étapes et la maturation propre à chacun, et cela sous la motion de l'Esprit mais aussi grâce à la coopération des autres hommes (aide fraternelle, direction spirituelle, groupes divers, amitié). La doctrine sur la mystique est exposée à propos de l'action de l'Esprit (ch. 13, p. 514-36). Plutôt que de discuter sur sa nécessité, l'auteur préfère décrire le rôle du mystique dans l'Église :

« L'expérience mystique est un charisme, une grâce particulière faite à l'Église pour que celle-ci accomplisse son rôle... Les grâces que reçoit le mystique sont par nature et destination ecclésiales... (Les mystiques) aident l'Église à prendre conscience de ses dimensions essentielles : la communion avec Dieu, l'écoute et la louange, l'amour et l'accueil... ; ils la stimulent à chercher constamment le mystère du Dieu transcendant... ; les mystiques ont une vertu missionnaire : ils révèlent à ceux du dehors le mystère chrétien de foi et d'amour en toute sa pureté » (p. 533-34). Écrit visiblement *con amore*, plein de notations suggestives et d'avertissements utiles, attentif aux conditions et aux aspirations de notre temps, cet ouvrage est une incitation à « cheminer dans l'Esprit » tout autant qu'un guide doctrinal.

Nous avons rappelé plus haut la « définition » de la théologie spirituelle dans l'ouvrage du jésuite Ch.-A. Bernard : *Traité de théologie spirituelle* (Paris, 1986). Dans l'avant-propos, l'auteur indique les deux « motifs » qui l'ont poussé à écrire :

« Le premier regarde les changements que, ces dernières années, a connu la recherche théologique. Alors que la théologie scolastique s'efforçait de définir un cadre théologique complet, en usant de notions précises, ... la recherche récente s'est proposé d'adhérer plus fidèlement à la vie chrétienne considérée dans son dynamisme, étudiant par exemple l'historicité du mystère du salut, l'expérience chrétienne, l'engagement moral dans la vie sociale, etc... Le second motif... est d'ordre pratique. De nombreuses années d'enseignement à l'Université Grégorienne m'ont convaincu qu'une nouvelle présentation de la théologie spirituelle pouvait être utile à tous ceux qui se proposent non seulement de mieux comprendre mais de mieux vivre la réalité chrétienne. Dans les traités antérieurs, bien peu de place était consacrée à l'étude d'arguments qui aujourd'hui sont devenus très importants ; citons l'influence du milieu sur la vie spirituelle, l'affectivité, le symbolisme, la manifestation de l'Esprit. Sur tous ces points, je me suis référé à mes études antérieures déjà publiées et qui, en ce livre, se trouvent reprises et mises à jour » (p. 7-8).

De fait, l'ouvrage correspond bien à ces deux « motifs ». Il constitue un véritable « traité », qui cherche à être aussi complet que possible mais qui est toujours appuyé sur l'Écriture et la grande tradition chrétienne, afin que la spiritualité soit tout ensemble *expérience* et *vie*.

Sur la spiritualité et les questions qu'elle pose, voir en outre : C.V. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*, 2e éd. Rome, 1958 ; *Antinomiae vitae spiritualis*, Rome, 1958. – J. Balirach Martínez, *Lecciones esquemáticas de espiritualidad*, Santander, 1960. – Fr. Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, coll. Christus 10, Paris, 1961. – H.-M. Oger, *Spiritualité pour notre temps. Une introduction à la vie spirituelle*, Paris, 1963. – R. Moretti, *Itinerario alla santità*, Brescia, 1965. – *La mystique et les mystiques*, éd. A. Ravier, Bruges, 1965 (surtout l'introd.). – *Concilium* (éd. franç.), n. 9, 1965, art. de H.U. von Balthasar, A.-M. Besnard, F. Vandenbroucke. – A. Matanić, *Spiritualità cattolica contemporanea*, Brescia, 1965 ; *Temi fondamentali di spiritualità scientifica*, Rome, 1976.

Albino del Bambino Gesù (A. Marchetti), *Compendio di teologia spirituale*, Turin, 1966. – Th. Sartory, *Wandel christlicher Spiritualität*, Einsiedeln, 1967. – A.-M. Besnard, *Destin de la spiritualité dans le monde moderne*, VS, t. 120, 1969, p. 681-709.

C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid, 1971. – M. Parsons, *The Call to Holiness. Spirituality in a secular Ages*, Londres, 1974. – O. Chadwick, *Christian Spirituality*, Londres, 1975.

J. Aumann, *Spiritual Theology*, Huntington-Londres, 1980 ; Westminster, MD, 1987. – Dans *Éléments de bibliographie* (Paris), n. d'avril 1985 : M. de Goedt, *Qu'entend-on par spiritualité ?*, et M. Rondet, *Sens de la recherche d'une spiritualité*. – L.O. Richards, *A Practical Theology of Spirituality*, Grand Rapids, MI, 1987.

Histoires générales de la spiritualité. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, 1921-1930 (trad. angl., Westminster, MD, 1924). – *Histoire de la spiritualité chrétienne* : t. 1, *La spiritualité du N.T. et des Pères* (L. Bouyer), Paris, 1960, 1966 ; t. 2, *La spir. du moyen âge* (J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer), 1961 ; t. 3/1, *La spir. orthodoxe et la spir. anglicane* (L. Bouyer), 1965 ; t. 3/2, *La spir. moderne*, I. L'essor (L. Cognet), 1965. Trad. ital., 7 vol., Bologne, 1967-1973.

Historia de la Espiritualidad, 4 vol., Barcelone, 1969 (t. 1-2 sur la spiritualité catholique ; t. 3 : spir. non catholiques ; t. 4 : spir. non chrétiennes). – A. Royo Marín, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Madrid, 1973.

Sur la diversité des écoles de spiritualité et leur légitimité, voir l'art. *Écoles de spiritualité*, par Lucien-Marie de Saint-Joseph, DS, t. 4, col. 116-28.

Aimé Solignac.

II. LA NOTION DE SPIRITUALITÉ

1. *Vie spirituelle.* – 2. *Spiritualité et théologie.* – 3. *Spiritualités.*

Après l'étude historique concernant le mot, le développement de sa signification et les discussions qui

l'entourent, nous voudrions, sans reprendre tous les éléments issus de ces discussions, proposer brièvement sur la notion de spiritualité une vue synthétique, actuelle et personnelle, que chacun pourra nuancer et prolonger.

1. **Vie spirituelle.** – Paul suppose que les fidèles « vivent d'esprit » (*Gal.* 5,25). Parler de « vie spirituelle » est rester proche de son langage et unir de manière pléonastique deux désignations l'une et l'autre scripturaires, celle de vie (dont, outre Paul, le quatrième évangile fait un usage constant) et celle d'esprit. Les plus anciennes pages du Nouveau Testament présentent la nouveauté chrétienne comme l'œuvre de l'Esprit de Dieu. C'est l'Esprit qui saisit les Corinthiens, notamment au cours de leurs assemblées, leur départissant des charismes manifestes. Et l'évangile de Marc débute par la présentation de Jésus comme le prophète qui baptisera dans l'Esprit. On pourrait dire que le tout premier Évangile est l'annonce de l'Esprit.

L'Esprit vivifie. Semblable au souffle vital sans lequel l'homme ne serait qu'un cadavre, il en fait un être nouveau. En même temps que l'activité, le mot « vie » indique la continuité : le don de l'Esprit ne se réduit pas à des manifestations épisodiques ; il procure ce qui les sous-tend et les permet : l'être lui-même en bénéficie.

1° Vie spirituelle et vie intérieure. – La vie spirituelle recrée ainsi l'homme en tout ce qu'il est. Trop souvent on n'a prêté attention qu'à la transformation de la vie intérieure. On a même parfois identifié vie spirituelle et vie intérieure. C'est oublier, d'une part, que tout homme, quel qu'il soit, a une vie intérieure, une pensée, une volonté, un univers de représentations. Et d'autre part, c'est méconnaître que l'Esprit renouvelle l'homme en toutes ses dimensions. Paul insiste sur cette action vivifiante qui ressuscite : le corps est donc aussi affecté par l'Esprit. Et les charismes dont Corinthe est le théâtre ne demeurent pas cachés dans l'univers intérieur. Parce qu'ils se manifestent, l'Apôtre est obligé d'intervenir. Certains concernent la communication : l'Esprit inspire les prophètes ou pousse de l'avant les missionnaires. Si chacun peut considérer son corps comme temple de l'Esprit, c'est aussi la communauté dans son ensemble qui est temple de l'Esprit (*Éph.* 3,21-22).

D'où vient alors la tendance du langage usuel à confondre vie spirituelle et vie intérieure ?

Peut-être d'abord du souci de mieux saisir ce qui fait la continuité de la vie spirituelle : qu'est-ce qui nourrit et soutient l'élan missionnaire, explique la vigueur des exhortations ou prépare la lucidité prophétique, sinon l'intensité de ce que le missionnaire, le didascale et le prophète vivent intérieurement ? Cependant la conscience connaît encore des intermittences. Aussi est-ce plus profondément que maint théologien a situé la demeure de l'Esprit en l'âme, sans pour autant toujours préciser le sens du mot « âme ».

La réduction de la vie spirituelle à la vie intérieure tient aussi aux analogies employées pour en parler. Elles sont empruntées à l'ordre biologique et voisines de celles qui servent de temps immémorial à évoquer le monde intérieur de la pensée, notamment l'image du souffle qu'on trouve à l'origine des termes « âme » et « esprit ». Les similitudes de vocabulaire favorisent les confusions. Irénée de Lyon, qu'on ne peut certes taxer de platonisme, fait volontiers tenir à l'Esprit Saint dans le fidèle le rôle que l'esprit tient en tout homme.

Une circonstance a contribué à l'assimilation de la vie spirituelle à la vie intérieure : si certaines conversions ont conduit à un changement de comportement manifeste, en d'autre cas, notamment lorsque le comportement antérieur était déjà irréprochable, l'évolution intérieure a été la plus sensible. C'est que la profession sociale et l'éducation imposent à la licence des mœurs des limites qu'elles ne sauraient imposer aux désordres de la pensée et de l'imagination. La transformation en est plus radicale ; pensée et imagination sont le lieu où prend naissance la volonté de transformer le comportement.

Il y a plus encore. Maint fidèle a pris conscience de l'insuffisance des œuvres extérieures pour les transformer, qu'il s'agisse de dévotions et de pratiques (on songe à Jean Tauler aussi bien qu'à Martin Luther), qu'il s'agisse même parfois de l'apostolat. Alors ce qui est décisif et constitue le véritable combat spirituel et l'accueil de la grâce par la foi se passe dans le cœur.

Remarquons en passant que ce rétrécissement de sens, qui conduit à ne plus voir dans la vie spirituelle que la vie intérieure, affecte encore davantage le terme de « spiritualité » : usuellement, il désigne moins la manière de vivre que la manière de concevoir l'existence.

2° Comment caractériser la vie spirituelle ? – Nous pouvons définir la vie spirituelle « la vie suscitée par l'Esprit que donne Jésus ». Cependant une telle définition ne serait que jonglerie verbale si on ne caractérisait l'Esprit que comme celui qui donne cette vie. Il nous faut donc à l'inverse tenter de caractériser la vie spirituelle en elle-même et d'autre part dire qui est l'Esprit.

Aux Galates l'Apôtre énumère les fruits d'une vie dans l'Esprit : « charité, joie, paix, magnanimité, amabilité, bonté, foi, douceur, tempérance » (*Gal.* 5,22). Chacun de ces mots porte et pourrait être étudié. On se contentera de renvoyer aux articles correspondants du DS. Dans la première épître aux Corinthiens, Paul nomme en premier lieu la sagesse, la connaissance et la foi ; « Personne ne peut appeler Jésus Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit Saint » (1 *Cor.* 12,3.8-9). Nourrie de la foi, la vie spirituelle est caractérisée aussi par sa liberté. Au régime de la Loi, Paul oppose celui de l'Esprit. De là vient une différence de point de vue entre la théologie morale et l'étude de la spiritualité. La première, à moins qu'il ne s'agisse de la morale dite « de situation », étudie l'agir humain en discernant des normes. Et celles-ci sont objet de science dans une perspective aristotélicienne dans la mesure où elles sont universelles. Mais il y a aussi dans la vie spirituelle une liberté, une invention irréductible au respect de normes. Et cette liberté s'épanouit en pratiques différentes. Il n'y a pas qu'un modèle de sainteté. Paul lui-même déploie la diversité des dons de l'Esprit et des fonctions que celui-ci permet d'exercer.

Il faut donc, pour dire ce qu'est la vie spirituelle, ouvrir l'éventail des dons et des charismes ; il faut aussi découvrir que l'Esprit est Dieu et que le don de Dieu est Dieu même. L'affirmer est une audace qui a fait souvent peur aux sages de ce monde : jusqu'au

4e siècle l'Église a dû lutter contre la théologie réductrice des Ariens et des Macédoniens qui niaient la divinité de l'Esprit. Lorsqu'elle eût affirmé celle-ci sans ambages, il lui fallut revenir sur l'inhabitation divine. Cependant la formulation dogmatique n'est pas encore la prise de conscience ; la vie spirituelle d'innombrables fidèles, de ceux notamment qu'on appelle les mystiques, a été la découverte progressive, bien que toujours balbutiante, que la vie spirituelle s'épanouit en présence à Dieu.

Cette « heureuse rencontre » de Dieu se produit dans la foi : « Le Christ habite en vos cœurs par la foi » (*Éph.* 3,17). Il s'agit de la foi au sens large où elle n'est pas scindée de l'espérance et de la charité qui, elles aussi, sont théologales, c'est-à-dire traduisent l'union à Dieu. L'espérance et la charité sont relation immédiate à Dieu : c'est de Dieu que l'on attend ce qui surpasse tout désir ; et le chercher parce qu'on l'aime, c'est s'attacher à lui sans se satisfaire de quoi que ce soit qui n'est pas lui.

Ce qui permet cette espérance et cet amour, ce qui les fonde est la foi. L'espérance et l'amour de Dieu qui animent l'homme sont réponse à l'offre divine accueillie dans la foi. Certes, il est vrai aussi que le fidèle croit Dieu parce qu'il aime (on croit volontiers celui qu'on aime). Mais il l'aime d'autant plus qu'il sait que la possibilité lui en est donnée et croit au don qui lui est proposé. La foi est le fondement de ce qu'on espère, dit l'épître aux Hébreux (11,1).

Cette expression marque en même temps une limite qui oblige la foi à rester militante, sinon menacée : ce qu'on espère et qu'on aime demeure invisible. Le Christ n'habite pas les cœurs par la foi à la manière dont il attirait les foules galiléennes. La foi est dépassement, dépassement des apparences et dépassement de soi-même. Car on peut dire que dans l'acte de foi le croyant se surpasse lui-même en manifestant sa liberté à l'égard de ce qu'il a été et de ce qu'il est, à l'égard de son imagination et même à l'égard de sa raison raisonnante par laquelle il refuse de se laisser limiter. Il cherche Dieu qui est plus grand que son cœur.

3° En dehors du christianisme? – En quel sens peut-on parler de vie spirituelle en dehors du christianisme ? La très rapide esquisse qui précède apporte des éléments de réponse.

Il faut juger l'arbre à ses fruits. Ceux qu'à la suite de l'Apôtre on a énumérés, la joie, la paix, la magnanimité, etc., peuvent être rencontrés en dehors du christianisme. Pour esquiver ce constat, on a traité parfois un peu vite de fausses vertus celles des païens et abusé de la différence entre vertus naturelles et vertus surnaturelles. On peut en dire autant de la liberté : les chrétiens n'ont pas le monopole de l'ascèse qui conduit par un long combat à une certaine liberté à l'égard de la chair ; ils ne sont pas davantage les seuls aujourd'hui à relativiser la loi et à prôner la créativité.

Le point névralgique est la foi. Il y a longtemps que le langage commun a élargi l'usage de ce terme, appelant foi la conviction et la générosité avec lesquelles on s'engage au service d'une cause, qu'elle soit politique, sociale ou religieuse. Une telle « foi » n'est cependant pas encore ce que nous appelons une vertu théologale.

Or la vie spirituelle, a-t-on dit, est définie par la relation à Dieu grâce à son Esprit. Qu'en est-il de cette relation, quand la « foi » est aussi imprécise ?

Il est depuis longtemps communément admis qu'en dehors du christianisme bien des hommes croient en Dieu. Certes, la question est complexe. Que signifie le mot « Dieu » pour tel ou tel ? A-t-il la même signification ? Certains, tout en se disant athées, ont une exigence d'absolu et donc une certaine perception de l'absolu plus nettes que d'autres dont la religion paraît consister surtout en pratiques superstitieuses. Le refus déclaré de Dieu par les premiers diffère-t-il du refus par d'autres de la superstition au nom du monothéisme ? Ainsi posée la question est insoluble. Car pour décréter des équivalences, il faudrait pouvoir dire l'indicible et Dieu demeure indicible. Cependant, si limité et inadéquat que soit notre discours, il permet tout de même un dialogue, même au sujet de Dieu. Et nous nous garderons d'opposer aussi radicalement que Pascal le Dieu des philosophes au Dieu de Jésus-Christ.

D'autre part, l'Esprit souffle où il veut. Le livre des *Actes* se plaît à le montrer devançant parfois l'administration du baptême, sinon la prédication. Il ne nous appartient pas de fixer à son influence quelque limite que ce soit. La providence divine s'étend à toute créature et l'Esprit du Seigneur, comme dit le livre de la *Sagesse,* a rempli l'univers (1,7). Le concile Vatican II fait écho : « Puisque le Christ est mort pour tous les hommes et que la vocation de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (*Gaudium et spes,* 22, n. 4-5).

Le langage courant est ainsi excusable de confondre si aisément vie intérieure et vie spirituelle et d'employer l'expression « vie spirituelle » dans un sens très large qui ne fait plus explicitement référence à l'Esprit Saint et convient à toute vie humaine. Qui peut dire si une vie intérieure déjà unifiée par l'adhésion à une échelle de valeurs et animant une pratique généreuse n'est pas inchoativement vie spirituelle ?

Il ne nous appartient pas de juger qui que ce soit. Ce n'est pas à dire que nous gommions toute différence entre vie douée de conscience et vie spirituelle. Mais, de même qu'il faut à la fois s'abstenir de juger un homme et maintenir que l'action humaine est moralement bonne ou mauvaise, il faut à la fois renoncer à tracer une limite entre la vie que la pensée rend humaine et la vie spirituelle, et maintenir que la vie spirituelle est plus que la vie intérieure et l'activité moralement bonne.

Il nous faut passer maintenant de la vie spirituelle à la spiritualité. Ce terme, comme on l'a signalé, a un contenu moins large et concerne essentiellement la pensée et le regard sur la vie et la visée de Dieu, perspectives que scrute la théologie. La première question qui se pose est ainsi de situer la spiritualité par rapport à la théologie.

2. **Spiritualité et théologie.** – Nous laissons de côté le sens abstrait du mot spiritualité, qualité de ce qui est spirituel. Nous nous conformons à l'usage qu'on en fait communément, du moins aujourd'hui, et qui suppose une approche empirique : la spiritualité est comme l'efflorescence, l'expression spontanée et personnelle de la vie spirituelle, voire sa communication invitant à la partager. Nous laissons de côté provisoirement, parce que nous la retrouverons dans la section suivante, la nuance qu'on pourrait dire distri-

butive, la spiritualité comme style particulier de la vie spirituelle, comme silhouette originale. Nous avons donc à nous demander quel rôle la spiritualité ainsi conçue tient dans la pensée et dans l'effort du théologien. Serait-elle l'âme, le dynamisme intérieur de sa recherche et de son discours ? On ne peut répondre qu'en précisant de quelle théologie il s'agit, car la conception de la théologie a évolué.

1° Spiritualité implicite. – Au sens oriental, la théologie est discours sur Dieu, chez Platon discours sous forme de mythes, chez Aristote discours rationnel, et dans la perspective chrétienne discours répercutant la révélation du mystère trinitaire. Ainsi la théologie est en même temps *theôria,* contemplation. Elle est la vie spirituelle en sa plénitude. Aussi n'y a-t-il pas à y ajouter de complément pour porter à la piété. Quant à la doctrine du salut, elle ne ressortit pas à la théologie, mais à l'économie, laquelle concerne Jésus Christ et son œuvre. L'étude de la vie spirituelle relève encore moins de la théologie, mais est proche de ce que Grégoire de Nysse ou le Pseudo-Denys appellent « philosophie » : celle-ci consiste à se pencher sur l'homme appelé à la contemplation pour discerner les étapes qui y conduisent. Une telle réflexivité fait apparaître ce que nous appelons spiritualité.

En Occident, le mot théologie a pris un sens plus large. Les traités et les Sommes théologiques font place non seulement à ce que les Orientaux appellent théologie et économie, mais aussi aux questions de morale. Les traités des vertus théologales et celui de la grâce exposent ce qu'est la vie spirituelle. A la charnière du 16e et du 17e siècle, la controverse *de auxiliis* sur la conciliation entre l'affirmation de la grâce et l'expérience de la liberté est annonciatrice des temps modernes. Cette conception occidentale plus large de la théologie conduit-elle à y faire davantage place à la spiritualité ? Pas nécessairement, car il se peut que l'abstraction objectivante dispense de toute description de la vie spirituelle et fasse prendre de la distance à l'égard de ce dont on traite. Alors la vie spirituelle demeure ce dont on parle, mais ce n'est pas ce qui fait parler.

Reprenons ces points moins succinctement.

2° La spiritualité comme antidote de la technicité. – A la fin du 13e siècle, la théologie occidentale, devenue exclusivement systématique, abstraite et donc technique, ne s'intéresse plus aux problèmes de vie spirituelle. Chez quelques-uns, et d'abord les moines et les moniales, l'insatisfaction à l'égard de la théologie va jusqu'à la méfiance et la critique ; ainsi l'*Imitatio Christi* considère comme une vanité la science des docteurs (i, 3). D'autres, surtout dans l'école franciscaine, soulignent qu'ici-bas la charité, et non la connaissance, unit à Dieu, ou, plus nuancés, observent qu'il faut tant soit peu connaître pour aimer ; sans mettre en question la théologie des universités, ils cherchent à y adjoindre un enseignement qui a pour but essentiel de motiver des « affections ». A la suite de Thomas Gallus † 1246, apparaissent les premiers traités de « théologie mystique » que l'on oppose à la théologie des écoles (Guigues du Pont, Hugues de Balma) ; parallèlement se développe une littérature proprement spirituelle (Bonaventure, David d'Augsbourg, Rodolphe de Biberach, Humbert de Romans, etc.) qui continue les traditions cistercienne et victorine et débouche finalement dans la *Devotio moderna.*

Cet enseignement peut s'adresser aux théologiens eux-mêmes. Il peut aussi être destiné à un public très large. Bien avant que le mot de « spiritualité » n'ait été retenu pour désigner les écrits composés à cette intention, la nécessité pastorale a été ressentie d'une présentation de la doctrine convenant à tous. Car tous ne sont pas docteurs, mais tous sont appelés à l'union à Dieu. Lorsque Jean Gerson introduisait sa sœur à la contemplation, il ne reniait pas sa science théologique, mais entendait pratiquer ce que nous appellerions aujourd'hui un genre littéraire plus simple. A vrai dire, ce genre n'est pas unique. La finalité pastorale conduit à le diversifier. Ce peut être une méthode de prier qu'on propose. Ce peut être aussi tout l'ensemble de la doctrine chrétienne qu'on cherche à présenter de manière plus suggestive en fonction d'un milieu déterminé. Ainsi les *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829) de Ph. Gerbet et surtout *Les dogmes générateurs de la piété* (1929) de A. Tanquerey ont connu un large succès. Ainsi encore de nombreux commentaires bibliques et des vies de Jésus.

Simplifier n'autorise pas à altérer. Trop d'ouvrages sont classés dans le genre spiritualité plutôt que dans le genre théologie proprement dite seulement en raison de la fragilité de leur pensée. Ce sont, par exemple, des méditations scripturaires échafaudées sur une lecture contestable, voire une traduction fautive. Parfois la pensée théologique elle-même ne résiste pas à la critique, comme lorsqu'on s'attendrit sur « le divin prisonnier » du tabernacle ou que l'on recourt à Marie, la supposant « plus humaine » que Jésus.

Le souci d'aider la vie spirituelle est aussi à l'origine d'ouvrages qui se veulent moins doctrinaux que pratiques et, pour cette raison, cherchent à refléter immédiatement l'expérience. Ainsi de nombreuses méthodes dont la psychologie fait la valeur. Le livret des *Exercices spirituels* ignatiens est un modèle du genre. La publication de témoignages s'apparente à cette catégorie, parce qu'eux aussi rapportent ce qui a été vécu.

L'accent ne doit pas non plus être mis sur l'expérience au détriment de l'exactitude doctrinale. Il est possible de les unir. Ainsi les pages où Thérèse de l'Enfant-Jésus parle de la foi et de son obscurité sont d'une remarquable rectitude théologique.

L'évolution récente de la théologie fait encore davantage sentir le besoin d'autres genres : de nos jours, sa technicité conduit le théologien à recourir à des sciences auxiliaires, non seulement l'histoire et ses spécialités, mais aussi d'autres disciplines comme l'herméneutique ou l'étude comparée des religions. Car leur apport lui est utile, voire indispensable. Elles ont pris dans la recherche et dans l'enseignement la plus grande place, sinon toute la place. En ce cas la théologie est comme « éclatée » et le nom de théologie n'est que l'accolade ou l'étiquette commune justifiée par la même destination : préparer à l'enseignement supérieur de la religion.

Néanmoins, cela ne suffit pas pour que ce nom demeure justifié : à proprement parler, la théologie requiert la foi et, séparément, ces disciplines auxiliaires ne la supposent pas. Peut-être même l'objectivité scientifique impose-t-elle à l'historien, au linguiste, sinon à l'exégète, de mettre leur foi entre parenthèse, en sorte que les conclusions de leur recherche n'en dépendent pas. Mais sans la foi, il n'y a plus de théologie ; il n'y a plus non plus d'espérance, ni de salut à offrir ; et au lieu de proposer une réflexion sur Dieu et sur le salut qui puisse s'épanouir en vie spirituelle, on s'en tient à une étude critique desséchante.

La crainte d'une telle impasse a conduit à ajouter à l'enseignement de ce qu'on appelle encore par habitude théologie

une discipline de plus, précisément la « spiritualité », conçue comme complément nécessaire pour rendre théologique un enseignement dont on craint qu'il ne parle plus assez de Dieu. Pour équilibrer le recul pris par l'histoire, cette spiritualité insiste sur l'aujourd'hui de Dieu. Pour éviter la dispersion dans les disciplines auxiliaires, elle invite à la relation personnelle à Dieu.

3° La spiritualité, réponse au besoin d'expérience. – A chaque époque la théologie est influencée par la conception de la science dans les divers domaines du savoir humain. Ainsi depuis trois ou quatre siècles elle subit le contrecoup du développement des sciences d'observation et des sciences expérimentales. Le modèle d'une théologie déductive, système organisé développé à partir des données de la Révélation comme la suite de théorèmes découlant d'axiomes initiaux ou comme le vivant à partir de l'œuf, résiste mal à la critique rationnelle et suscite de moins en moins d'intérêt. Nous ne pouvons plus nous passer, non pas de fonder, mais du moins d'appuyer la théologie sur certaines données constatables, non plus seulement dans une perspective pratique, pour mieux guider, mais simplement pour donner plus de solidité et de profondeur à la théologie comme science.

L'intention a d'abord et longtemps été apologétique. Telle est la visée de J.-J. Surin dans *La science expérimentale*, où il rapporte ce qu'il a vécu à Loudun en exorcisant Jeanne des Anges. Pour lui les événements qui s'y sont déroulés étaient la manifestation tangible d'un monde préternaturel. Nous serions moins affirmatifs. Le début du 20e siècle s'intéresse spécialement aux « phénomènes mystiques ». Heureusement, il s'agit non plus de ce qui est attribué au diable, mais de ce qui résulte de l'union à Dieu et la traduit de manière plus sensible en certains cas extrêmes. Cette approche pose aussi des problèmes de discernement nombreux et délicats, et nous ne serions guère enclins à alléguer stigmatisations, extases ou même visions comme arguments apologétiques en faveur de la réalité du monde surnaturel. Il importe moins, d'ailleurs, de tracer une limite entre ce qui est naturel et ce qui est surnaturel que de discerner la volonté de Dieu qui nous est signifiée.

C'est plutôt sous l'angle de la psychologie que de tels phénomènes intéressent aujourd'hui le théologien : comme formes paroxystiques d'expériences habituellement moins saisissantes, ils éclairent ce qu'est la vie spirituelle et ce en quoi elle se manifeste. Car le penseur moderne a besoin de donner aux termes une résonance sensible, si discrète soit-elle : pour n'être pas vides de sens, il faut qu'ils puissent renvoyer à une certaine expérience.

La théologie ne s'en est jamais complètement passée. Elle a toujours supposé au moins l'expérience de la foi. Si elle en faisait abstraction, elle se dégraderait en simple histoire de la pensée religieuse et ne constituerait plus qu'un secteur de l'anthropologie. La foi du théologien est ce qui lui permet d'atteindre non seulement des énoncés, mais ce qui est ; la foi est ce sans quoi il ne connaîtrait pas ce dont il parle ; elle est ainsi ce par quoi sa propre vie, du moins sa vie intérieure, contribue à sa théologie. Elle constitue l'expérience minimale sans laquelle il n'y a pas de théologie, que l'on prenne « théologie » au sens oriental étroit de discours sur Dieu ou qu'on y inclue comme en Occident tout ce qui concerne le salut.

Il s'agit d'une expérience acquise (celle à laquelle on fait allusion en parlant d'un « homme d'expérience »). Et il s'agit aussi d'une expérience en cours (au sens où on dit : « faire l'expérience de ceci ou de cela »). Il y a longtemps qu'on l'a noté : seul celui qui aime Dieu peut dire ce qu'est l'amour de Dieu.

Mais l'attention à cette expérience et la réflexion sur elle ont pris de nos jours une importance croissante. En ce sens la théologie s'est déplacée vers les sciences humaines. Ce n'est pas qu'elle puisse être réduite à une anthropologie ; elle est plutôt étirée entre deux pôles. D'une part, il lui faut tenir de la Révélation un enseignement, l'affirmation de réalités qui transcendent l'investigation rationnelle, voire les définitions irréformables ; tel est pour ainsi dire le pôle révélé qui la retient et autour duquel elle doit graviter. D'autre part, elle s'efforce de rejoindre l'expérience humaine qui constitue un autre pôle et lui fournit son langage. Elle est dogmatique dans la mesure où elle se réclame de la Révélation et elle prend place parmi les sciences humaines en cherchant à dire ce qu'est l'homme.

Elle reste proche du pôle révélé quand elle traite de Dieu un et trine. L'influence de l'autre pôle se fait davantage sentir en christologie : pour donner consistance à la notion de nature humaine, le théologien met à contribution son expérience humaine. Et dans l'étude des problèmes moraux l'attention à cette expérience devient primordiale : le moraliste qui se demande par exemple ce qu'est la tentation interroge sa propre expérience et celle de ses semblables plus que l'Écriture sainte et les décrets conciliaires. Il est clair que l'attention à l'expérience humaine est aujourd'hui à l'origine de la plupart des développements en théologie.

L'investigation a été menée en particulier par des historiens. La théologie en a été largement marquée. La manière de recourir à l'Écriture sainte a de la sorte été profondément transformée. On en a situé les textes dans leur contexte historique et spirituel ; on y a cherché, moins des formules faisant autorité, que l'expression d'une expérience spirituelle, d'abord israélite, puis juive et enfin chrétienne. Dès lors, du fait qu'elle s'enracine dans l'Écriture ainsi lue, la théologie a pour terreau une expérience spirituelle qui est celle d'individus et celle d'un peuple : nous ne pouvons atteindre la Révélation qu'en tant qu'elle informe la vie spirituelle des auteurs sacrés et de l'Église primitive.

Les formes et les modalités de cette expérience ont été suivies au cours des siècles par la théologie positive qui s'efforce de comprendre comment la doctrine s'est progressivement précisée en fonction des problèmes et des mentalités propres à chaque époque. Le pôle dogmatique n'a pas été oublié. Mais les recherches ont porté bien davantage sur la théologie positive, c'est-à-dire la manière dont au cours des siècles la foi a été représentée et exprimée.

Quand on mesure le rôle joué ainsi par l'expérience en théologie, la spiritualité apparaît non plus seulement opportune pour compléter et vivifier la théologie, mais même nécessaire pour la fonder. Elle est comme le sol, le point d'appui grâce auquel la théologie peut échapper à la logomachie et se prononcer sur le réel, non seulement le réel de l'homme et de l'appartenance à un peuple, comme fait l'ethnologie, mais aussi la réalité de la relation à Dieu vécue en Église.

4° Théologie spirituelle. – Au lieu de chercher à compléter une théologie jugée trop technique ou trop engagée dans les sciences humaines, on peut au contraire voir dans cette technicité et dans cet enracinement un acquis et un progrès dont doit bénéficier l'étude des fondements de la théologie. Et la spiritualité elle-même ne se contente plus de ce genre d'écrits dont la destination pastorale exige qu'ils soient d'un abord facile. Elle appelle cette discipline

précise et rigoureuse qui a nom théologie spirituelle.

Celle-ci prend place comme la morale au voisinage du pôle de l'expérience humaine. Son contenu peut varier selon les auteurs. En général, son objet est moins large que celui de la morale qui traite de tout l'agir humain en son rapport à la fin dernière ; car elle s'en tient à la relation à Dieu ou du moins la privilégie : elle traite de la prière, de la vocation personnelle ; et si elle aborde aussi la pratique des sacrements, c'est seulement sous l'angle de l'attitude qu'ils requièrent devant Dieu et de la manière de les vivre ; elle laisse à la théologie sacramentaire ce qui n'affecte pas immédiatement l'expérience spirituelle, comme leur fécondité invisible. D'autre part, le mot de morale fait immédiatement penser à des normes à suivre. La théologie spirituelle, certes, éclaire et balise la route à suivre, mais son propos est plus large. Elle déploie l'expérience spirituelle pour elle-même : non seulement elle suppose cette expérience comme la condition d'intelligibilité de son discours, mais encore elle la prend comme objet d'étude et en accueille la diversité qui fait employer le pluriel *spiritualités*. Elle demeure théologie en ce sens qu'elle recherche la connaissance et l'amour de Dieu, mais elle ne le découvre que dans le miroir de son action dans les hommes.

Ainsi il serait préférable de parler de « spiritualité » au niveau de l'expérience et de l'expression spontanée, en appelant théologie spirituelle l'élaboration réflexive. Mais cette distinction n'est pas toujours observée rigoureusement et le mot spiritualité désigne parfois une présentation déjà organisée de ce qu'est la vie spirituelle.

En tout cas, qu'on voie dans la spiritualité ce qui doit sous-tendre la théologie, ou qu'on en fasse l'objet d'une étude particulière (amorçant en fait la théologie spirituelle), elle est accueil de l'infinité et de l'absolu de Dieu, et donc amour en même temps que volonté de dépassement de soi, de sortie de soi.

Car on ne saurait traiter, même avec technicité, de la relation à Dieu d'une manière neutre et objective. Dieu ne peut être réduit à la condition d'objet. Parler de Dieu est illusoire, à moins de conduire à parler à Dieu ou à se taire devant lui.

C'est dire que la spiritualité implique une démarche personnelle,une expérience au sens large, une prise de position du sujet. Tandis qu'une science objective devient savoir sans sujet, la spiritualité ne peut être présentée indépendamment des sujets qui en vivent. C'est ce que la troisième section voudrait préciser.

3° **Spiritualités.** – La spiritualité comme discipline est attentive à la « relation personnelle » d'un sujet à Dieu.

Dans l'ordre des rapports humains, l'expression « relation personnelle » signifie un abord particulier, plus direct. Que peut-elle signifier, transposée à la relation à Dieu ? Connaît-on Dieu directement, sans la médiation d'un enseignement et de concepts, mais « face-à-face » ? La connaissance sans intermédiaire a été présentée comme le sommet de l'union à Dieu. Est-elle vraiment accessible ici-bas ? La chose ne va pas de soi. En tout cas la spiritualité ne saurait se restreindre à n'envisager que ce cas. Elle doit se pencher sur l'union à Dieu de tout fidèle. « Relation personnelle » ne doit pas exclure le cas ordinaire où on connaît Dieu par des concepts reçus d'un enseignement et où l'expérience spirituelle est celle de la foi.

Dans les rapports humains, « relation personnelle » signifie aussi connaissance mutuelle, connaissance de ces particularités de caractère que l'expérience découvre, tandis que la connaissance de la nature humaine et des lois de la psychologie les laissait ignorer. On ne saurait exclure que Dieu se manifeste aussi à tel ou tel de manière singulière, propre et donc inclassable. Ce que la Vierge Marie a vécu est absolument unique, pour cette raison incomparable, et donc pratiquement inexprimable. Que des expériences spirituelles singulières puissent être accordées par Dieu n'est pas impensable (cf. 2 *Cor.* 12,4), du fait que Dieu est souverainement libre. Mais la théologie spirituelle ne peut évoquer que ce qui n'est pas totalement indicible et offre des éléments de comparaison avec les expériences que d'autres ont pu faire.

« Relation personnelle » signifie enfin que la personnalité de celui qui entre en relation avec Dieu est impliquée en ce qu'elle a de particulier. La diversité des personnalités humaines offre à l'étude un terrain plus accessible que la liberté divine : de prime abord les styles religieux diffèrent, des « spiritualités » se dessinent, même si une analyse fine peine ordinairement à préciser les différences entre chrétiens ; car si l'aspect diffère, le credo est le même. Il en est comme du brouillard qui, bien qu'incontestable à l'œil nu, demeure indiscernable à la loupe.

1° Traits personnels. – On reconnaît quelqu'un à sa voix, même si on ne peut la décrire. De même on peut distinguer des spiritualités dont les intonations ne sont pas identiques.

Comme pour la voix, la différence la plus manifeste tient au sexe. En voici deux indices :

La mystique dite « nuptiale » est nettement plus fréquente chez les femmes que chez les hommes, ce qui n'empêche pas certaines femmes d'y rester insensibles et quelques hommes de s'y épanouir, en célébrant l'alliance de « leur âme » avec Dieu comme un mariage spirituel. Certes, le thème de l'alliance entre Dieu et son peuple est scripturaire et à ce titre reçu par les chrétiens comme par les chrétiennes. Néanmoins, il ne trouve pas la même résonance chez les hommes et chez les femmes.

De même, l'intérêt pour l'inhabitation de Dieu dans le fidèle est plus souvent féminin que masculin. Paul, certes, parle de l'inhabitation de l'Esprit, et Jean de la « demeure » du Père et du Fils dans le fidèle. Cependant leurs expressions ne retiennent pas de la même façon l'attention des hommes et celle des femmes.

Comme la voix de l'adulte n'est plus celle de l'enfant, sont également faciles à mettre en évidence les différences de sensibilité selon l'âge. Les valeurs que l'enfant peut apprécier ne sont pas celles auxquelles l'homme adulte attachera le plus de prix. Ce dernier est fréquemment plus sensible à la rectitude morale que désireux d'une prière continuelle, dont il se souciera peut-être davantage à un âge plus avancé.

S'il y a des déplacements d'accent dus à l'âge physique, une progression est aussi possible dans le domaine spirituel, où la précocité est volontiers offerte à l'admiration par les hagiographes. De nombreux traités ont tenté de jalonner un itinéraire spirituel (cf. DS, art. *Guides*). L'*Échelle sainte* de Jean Climaque compte trente degrés ; l'échelle de l'amour de Herp en compte neuf ; dans le *Château intérieur,*

Thérèse d'Avila distingue sept demeures ; chez de nombreux auteurs, les trois fonctions dionysiennes, purification, illumination, communion, sont considérées comme trois voies ou étapes successives. Énumérer ces classifications, les comparer, faire ressortir ce qu'elles ont de commun, examiner si elles ne sont pas irréductiblement différentes dépasserait les limites de cet article. Remarquons cependant en passant qu'une telle question fait précisément apparaître ce qu'a de moderne la spiritualité comme discipline. Dès l'époque patristique on trouve des ouvrages de spiritualité si on donne ce nom aux traités proposant un itinéraire spirituel. Mais l'attention à la diversité des itinéraires (ou des « voies » comme on dit à l'époque de François de Sales) a été favorisée par le développement des sciences historiques et elle est récente ; leur comparaison offre à la théologie spirituelle un objet relativement neuf.

Il faut aussi rappeler la diversité qui tient moins au sexe, à l'âge, ou même à l'avancement spirituel qu'au tempérament personnel : François de Sales est doué d'une sensibilité vive qui donne non seulement à ses lettres, mais aussi à ses autres écrits, et apparemment à sa relation à Dieu, un ton affectueux en comparaison duquel le dépouillement de Bérulle paraît bien austère.

Si la spiritualité n'avait pour but que de déployer cette diversité, elle ne serait qu'un chapitre de la psychologie religieuse. Mais de la sorte elle rappelle à chacun que « Dieu est plus grand que son cœur » et aide le croyant à ne pas se représenter Dieu exclusivement à son image. Comme les gouttelettes de rosée étincellent multicolores au soleil, la variété des styles dans la relation à Dieu réfracte la richesse du don de Dieu.

Et l'homme non plus n'a pas à s'enfermer dans un type unique d'attitude spirituelle. L'adulte n'a pas complètement oublié l'enfant qu'il fut ; en son imaginaire, il est alternativement plusieurs personnages. Cette diversité lui permet d'apprendre à connaître Dieu même à travers des manières de prier qui ne sont pas ordinairement la sienne.

De même, évoquer les degrés possibles de la vie spirituelle ouvre des horizons. Car le regard porte plus loin que les pas. Maint lecteur de Jean de la Croix, même s'il ne vit pas présentement ce qu'il lit, commence néanmoins à le concevoir et reconnaît ce qu'il n'aurait pas été capable de décrire. Ce à quoi il n'aspirait que de manière très confuse se clarifie, et peut ainsi devenir l'objet d'un désir plus précis.

2° Le milieu. – A la diversité due au sexe, à l'âge au tempérament et à la progression personnelle, s'en ajoute une autre due aux conditions d'existence, à l'état de vie, aux événements qui ont marqué. François de Sales souligne qu'autre est la dévotion, nous dirions aussi la spiritualité, du chartreux, autre celle de l'évêque et autre celle des gens mariés. On pourrait détailler davantage. La spiritualité du malade chronique ne sera pas celle du sportif. Et à l'intérieur du même état de vie de profondes différences sont possibles. Même s'ils sont également prêtres, la spiritualité du missionnaire ne sera pas celle du professeur, ni celle du prêtre-ouvrier. C'est à juste titre qu'on a parlé de « spiritualité conjugale », de « spiritualité du travail » (elle-même très diversifiée selon le travail), etc.

Tous sont membres de la même Église, corps du Christ. Le bon fonctionnement de ce corps requiert que les membres se respectent mutuellement. Ils se respecteront d'autant mieux qu'ils se connaîtront, même en ce en quoi ils diffèrent.

3° Écoles de spiritualité. – Comment organiser quelque peu la diversité qu'on vient d'évoquer ? L'essentiel ayant été dit à l'article *Écoles de spiritualité*, on s'en tiendra à quelques remarques.

1) *En quel sens parler d'Écoles ?* – Il y a « école » lorsqu'un maître délivre un enseignement à des disciples qui le feront leur et le transmettront à leur tour. Mais ceci ne se réalise pas aussi simplement en spiritualité que dans les sciences de la nature ou les académies des beaux-arts.

Certes, les noviciats et les maisons de formation ont leurs traditions spirituelles. Et certains caractères persistent de siècle en siècle. Mais, surtout aux temps modernes, la diffusion des livres fait que bien d'autres influences que celle du maître en titre pénètrent et sont reçues.

De plus les diversités de tempérament qu'on vient de signaler peuvent se trouver dans une même communauté. En fait, la parenté spirituelle ne tient pas seulement à la formation reçue ; elle lui est pour une bonne part antérieure. Car c'est en raison de tel ou tel attrait personnel qu'on a fait choix de telle famille religieuse et qu'on peut s'y épanouir. Dès lors, dans la période de préparation, le « discernement de la vocation » importe autant que l'œuvre de formation. Précisons cependant que ce choix initial connaît des limites ; d'une part, on ne peut connaître de manière approfondie plusieurs spiritualités entre lesquelles on choisirait ; d'autre part, si on choisit un maître, on ne choisit pas d'être ce qu'on est.

Famille ou école, il reste que l'existence d'une communauté aux personnalités différentes constitue une expérience irremplaçable. Si forte que soit une personnalité, elle ne saurait subsister seule ; elle est corrélative d'un milieu ; elle l'anime, mais elle en dépend aussi. La dimension communautaire fait partie de la vie spirituelle qui ne saurait être étudiée seulement en tant qu'individuelle : « l'unanimité » de l'Église primitive est œuvre de l'Esprit. La poursuite séculaire par une congrégation du même idéal est aussi une expérience sans prix. Ainsi un chemin plus clair et plus sûr continue à être tracé aux disciples.

Si on peut parler de vie spirituelle dans le cas de non-chrétiens, il faut aussi parler de spiritualités non chrétiennes, pour lesquelles les remarques précédentes gardent quelque valeur.

2) *Écoles de spiritualité et écoles de théologie.* – Le lien est indéniable, tout en étant difficile à préciser.

Il est arrivé qu'une affirmation théologique suscite un renouveau spirituel et qu'une famille religieuse, une congrégation mariale par exemple, se donne pour tâche spéciale de la défendre. Mais en fait les intuitions qui sont à l'origine des familles spirituelles les plus représentatives ne se laissent pas formuler en thèses théologiques. François d'Assise a précédé Bonaventure et Duns Scot, Dominique a précédé Thomas d'Aquin.

Quant au renouvellement de la théologie, il peut avoir une cause indirecte extérieure au monde de la foi, comme le succès d'une philosophie nouvelle qui conduit les théologiens à en reprendre les concepts et le langage. Mais sans doute est-ce plus fréquemment une intuition spirituelle qui oblige à ouvrir et à explorer de nouvelles pistes. Les hérésies elles-mêmes,

dont la réfutation a joué un grand rôle dans le développement de la théologie, sont nées souvent d'intuitions spirituelles profondes, malheureusement traduites en termes inadéquats, ambigus ou incompris. Pélage n'avait pas tort d'appeler à plus d'énergie les croyants et Luther d'affirmer la gratuité du salut... En tout cas, la formulation et la critique théologiques apportent aux options spirituelles l'appui d'une justification précise et la sécurité d'une motivation réfléchie.

3) *Écoles ou époques* ? – Chaque époque a ses questions qu'on retrouve dans toutes les écoles. Bremond a lancé l'expression « École française ». S'il y a eu une école bérullienne dont l'Oratoire était le foyer, il n'y a jamais eu à proprement parler d'École française. Mais il est vrai que certains thèmes chers à l'Oratoire se retrouvent chez des hommes qui n'en étaient pas, au point que Bremond encore parle de « jésuites bérulliens ». Et on reconnaît d'emblée qu'une œuvre spirituelle est du 17e siècle, sans qu'il soit besoin de discerner pour cela ce qu'elle doit aux uns et aux autres.

Au 20e siècle, la maîtrise acquise par l'homme sur l'univers a conduit bien des apôtres à mettre en valeur les voies d'un humanisme chrétien, que ce soit dans un souci d'adaptation pastorale ou, comme Teilhard de Chardin, par aspiration personnelle. Ainsi au 20e siècle Dominicains et Jésuites célèbrent avec une égale fierté la liberté humaine.

Si nous avons entrouvert l'éventail des tempéraments, des écoles et des époques, ce n'est pas pour rendre compte de la diversité des spiritualités en l'expliquant du point de vue de la psychologie et du point de vue de la sociologie. Quelle que soit la justesse de leurs observations, c'est la relation à Dieu qui nous importe : la vie spirituelle est la découverte de l'amour dont Dieu nous aime librement. On ne rend pas compte de la liberté divine, dont aucun recensement ne saurait épuiser les inventions, connues ou possibles. Mais comment approcher de cette liberté divine autrement qu'à travers la multiplicité des opérations de Dieu en ses créatures ? Voilà pourquoi la théologie spirituelle étudie l'expérience de la vie spirituelle dans la variété de ses modalités.

Michel Dupuy.

SPIRITUELS (Franciscains). Voir art. Fraticelles, Frères Mineurs, Olieu (Pierre Jean), Pierre de Fossombrone (Angelo Clareno). – Le recueil d'études de R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (Rome, 1959) est traduit en français par J. Duvernoy (Toulouse, 1989).

SPIRITUS. – Voir art. Âme, Esprit, Esprit Saint, Noûs-Mens. – *Spiritus.* IV Colloquio Intern. del Lessico Intellectualle Europeo, Atti, éd. M. Fattori et M. Bianchi, Rome, 1984.

SPITHOLDIUS (Egbert), prêtre, vers 1549-1627. – En 1594 Egbertus Spitholdius a été nommé pléban (ou curé) et comme tel aussi chanoine du chapitre de la cathédrale à Anvers, et le 23 juin 1595 il prit possession de ces fonctions. D'après les actes du chapitre il était originaire de Zutphen (duché de Gueldre) et licencié en théologie de l'université de Cologne ; comme il est mort à l'âge de 78 ans le 15 avril 1627 (cf. *Inscriptions funéraires et monumentales de la province d'Anvers. Arrondissement d'Anvers,* t. 1, Anvers, 1856, p. 117 et 171), il est à identifier probablement avec le « Egebertus Zutphaniensis », inscrit en décembre 1567 à Cologne (cf. *Die Matrikel der Universität Köln, Vierter Band 1559-1675,* Düsseldorf, 1981, p. 56).

A côté de son travail pastoral, sur lequel les informations manquent presque totalement, il eut aussi la charge de censeur de livres, et durant de longues années son nom se rencontre ainsi dans bien des ouvrages publiés alors à Anvers (voir quelques références dans la *Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas,* t. 7, *Index général* par J. De Reuck, Bruxelles, 1975, p. 443).

Il est l'auteur de deux ouvrages qui parurent à Anvers chez Plantin : *Pia precationum et contemplationum exercitia, tam sub tremendo Missae sacrificio, quam sub diurno et nocturno officiis, homini vere christiano exercenda* (1604) et *Meditationes in passionem et resurrectionem Iesu Christi, dispositae per hebdomadam* (1612). Le premier est un recueil de prières (257 p.) à l'usage des fidèles qui assistent à la messe et qui veulent s'associer aux heures du bréviaire. L'auteur leur présente aussi « Septem oratiunculae de caritate » et « Tres devotae orationes ad impetrandam humilitatem », qui sont d'une sobriété surprenante dans l'expression, le style et le ton, ce qui les rend d'autant plus authentiques et captivantes. On voudrait pouvoir les comparer avec leur pendant néerlandais, édité également en 1604 d'après les anciens bibliographes (ainsi Valerius Andreas, *Bibliotheca Belgica,* Louvain, 1623, p. 246), mais malheureusement aucun exemplaire de cette édition n'est retrouvé jusqu'ici.

Le second ouvrage de 1612 (359 p.) contient des méditations groupées en sept séries, avec cinq méditations pour chaque jour de la semaine : du lundi au samedi sur le sens et les épisodes de la passion du Christ, le dimanche sur les mystères de la résurrection, l'ascension et la pentecôte. Chaque méditation est conçue en forme de prière et, comme dans le premier ouvrage, ces prières se distinguent par la limpidité de leur style, leur accent sobre et personnel et une inspiration essentiellement scripturaire et liturgique.

Spitholdius est mentionné parmi les bienfaiteurs du collège mineur de théologie à Louvain (cf. Valerius Andreas, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis,* Louvain, 1650, p. 295).

J.C. Diercxsens, *Antverpia Christo nascens et crescens,* t. 7, Anvers, 1773, p. 183. – *Nieuw Nederlandsch Bibliografisch Woordenboek,* t. 5, Leiden, 1921, col. 788-89. – P.J. Goetschalckx, *Geschiedenis der kanunniken van O.L.V. Kapittel te Antwerpen (1585-1700),* Anvers, 1929, p. 112-15. – F. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen,* t. 21, Anvers, 1943, p. 36 et 54.

Jos Andriessen.

SPOELBERCH (Spoelbergh, Guillaume), frère mineur, 1569-1633. – Né à Bruxelles le 21 août 1569, appartenant à une ancienne famille de la ville, Guillaume Spoelberch entra en 1587 chez les Frères Mineurs (province de Germanie inférieure). Ordonné prêtre, il fut un prédicateur apprécié dans de nombreuses villes des Pays-Bas. Il remplit diverses charges dans son Ordre : gardien, définiteur, visiteur. Il passa de nombreuses années à Malines ; il fut gardien du couvent, réunit les fonds nécessaires à la reconstruction de l'église. C'est là qu'il mourut le 1er juin 1633.

Son œuvre imprimée est importante et diversifiée. Parmi ces titres, relevons d'abord ses écrits personnels : *Korte Verklaringhe van de principaelste mysterien en ceremonien...* de l'Eucharistie (Anvers, 1597), inspiré d'un ouvrage de Geeraert vander Gow sur le

même sujet ; – *Sommighe Meditatien, ende devote Oeffeninghe...* (Louvain, 1615, 1625), sur la bonté de Dieu ; – *Concionum Moralium pro dominicis festivitatibusque totius anni ac feriis quadragesimae tomi duo* (Anvers, 1626 ; augmenté, 1628, 1643).

Spoelberch a rédigé des petits ouvrages pour les Annonciades (*Corte devote oefeninghen of de viertigh wercken der Maghet Maria,* Louvain, 1614 ; *Het Beghinsef oft Oorspronck vande Orden Onser L. Vrouwen... Annuntiaten...,* Louvain, 1614, 1625) et pour le tiers ordre franciscain (*Handtboecxhen, inhoudende den Reghel van de derde Orden S. Francisci,* Anvers, 1644 ; *Triomph der Heyligen van de derde Orden S. Francisci,* Anvers, 1644).

On lui doit aussi des traductions, en particulier celle en flamand du « Château de l'âme » de Thérèse d'Avila (à partir d'une trad. française ; Anvers et Bruxelles, 1608 ; Anvers, 1650) ; mentionnons aussi celle de l'histoire des martyrs de Gorcum par G. Estius (Anvers, 1604) et celle du « Psautier de la Vierge Marie » attribué à saint Bonaventure (Anvers, 1618, etc.).

Outre les bibliographes Fr. Sweertius, Foppens, Paquot et Dirks, voir la *Biographie nationale* de Belgique, t. 23, 1921-24, col. 472-78. – DS. t. 5, col. 1387.

André Derville.

SPONDE (Jean de), laïc, 1557-1595. – Né en 1557 à Mauléon-sur-Soule (pays basque français), Jean de Sponde fut élevé par son père Inigo, administrateur et lettré, dans un calvinisme austère et fervent. On ignore où il fit ses premières études. En 1569, au collège de Lescar, il s'initie à la théologie calviniste et à la pensée grecque. En 1577, il commence une traduction latine commentée des poèmes homériques. Un voyage l'amène à Bâle, où il restera au moins trois ans ; il publie alors ses premiers poèmes et des travaux savants ; il participe aux réunions des érudits humanistes de la ville. C'est alors que la lecture des Psaumes l'amène à la poésie chrétienne (vers 1582). On le perd de vue entre 1583 et 1586.

Sponde reparaît alors dans des occupations à la chancellerie du royaume de Navarre, souvent à La Rochelle où il se marie le 30 mai 1588. En 1589, au cours d'un voyage à Paris, il est incarcéré par les Ligueurs. Libéré bientôt, il reprend sa carrière administrative et reçoit, au cours de 1590, la charge de lieutenant général à La Rochelle, dans laquelle il restera jusqu'en 1593. Il se lie avec le cardinal Du Perron. Lorsque Henri IV se convertit au catholicisme, Sponde l'imite (septembre 1593) ; ce qui ne lui attire pas la ferveur royale, mais bien les imprécations et les calomnies d'Agrippa d'Aubigné et d'autres. En 1594, son père, resté calviniste, est assassiné par des partisans catholiques. Dégoûté du monde, sans grands espoirs de réussir dans la faveur du roi, Sponde s'installe à Bordeaux et se consacre à la réfutation des thèses ecclésiologiques de Th. de Bèze. Il meurt dans la misère le 18 mars 1595.

Les principaux textes de Sponde qui intéressent la spiritualité ont été publiés par lui-même : *Méditations sur les Pseaumes XIIII ou LIII, XLVIII, L et LXII, avec un Essay de quelques Poemes Chrestiens,* s l (probablement La Rochelle), 1588. Ces quelques poèmes comprennent les stances de la Cène, un autre poème sur le même sujet, les stances de la mort et douze sonnets de même sur la mort. L'ensemble de cette édition, récemment redécouverte, a été de nouveau publié par A. Boase avec une longue introduction (Paris, 1954).

Fr. Ruchon a dressé la bibliographie des œuvres de Sponde dans l'éd. qu'il a donnée avec A. Boase des *Poésies* (Genève, 1949, p. 155-59). On y trouve le détail des ouvrages humanistes sur les Pythagoriciens (Bâle, 1582), l'*Organon* d'Aristote (1583), Homère (1583), Hésiode (1592). – Autres ouvrages : *Déclaration des principaux motifs qui induisent le Sieur de Sponde à s'unir à l'Église catholique* (Melun, 1594 ; Paris, 1595 ; Lyon, 1595 ; Anvers, 1595, 1598) ; – *Response du Feu Sieur de Sponde... au Traicté des marques de l'Église faict par Th. de Bèze* (Bordeaux, 1595).

R. du Petit-Val a publié 50 poèmes de Sponde dans son *Recueil de diverses poésies* (Rouen, 1598 ?, 1599, 1604) ; 2 autres poèmes ont paru dans des recueils analogues. Voir l'éd. de A. Boase et Fr. Ruchon, *Poésies,* Genève, 1949, 1978 ; ou celle de A.-M. Schmidt, *Poètes du XVI^e siècle,* coll. La Pléiade, Paris, 1953, p. 877-926.

Les *Méditations sur les Pseaumes* s'apparentent à la tradition d'Augustin et d'Anselme ; dans ce genre elles ont été précédées chez les calvinistes par celles de Duplessis-Mornay (1586) et d'Agrippa d'Aubigné (1587). Chacune des quatre méditations est assez ample : une quarantaine de pages en moyenne. Dans un très beau style, aujourd'hui encore très lisible, Sponde livre ses réflexions d'humaniste et de calviniste sur la misère et la grandeur de l'homme, l'action de grâces et la louange devant la grandeur de Dieu, l'histoire humaine et divine à la fois, le mystère du Christ et son sacrifice, la providence et la confiance en Dieu, etc. ; ces méditations ne sont guère originales, ni par leur théologie, ni par leur conception de la vie chrétienne concrète. Mais ces textes, puissamment animés par l'affectivité de l'auteur, offrent des passages magnifiques, aux accents très personnels et d'une tension intérieure remarquable, – cela le plus souvent dans les premières pages, car un tel ton ne peut être soutenu longtemps. La qualité poétique de cette prose fait penser parfois à Pascal ou à Bossuet. Les poèmes chrétiens sur la Cène et sur la mort sont de la même veine.

Outre les introductions aux éd. des œuvres de Sponde, voir : Fr. Ruchon et A. Boase, *La vie et l'œuvre de J. de S.,* Genève, 1949. – M. Richter, *J. de S. e la lingua poetica dei protestanti nel Cinquecento,* Milan, 1973 ; *Les 'Sonnets de la mort' de S.,* dans *Aevum,* t. 48, 1974, p. 405-18. – Les articles qui paraissent régulièrement sur Sponde sont généralement consacrés à sa poésie ; voir la *Bibliographie internat. de l'Humanisme et de la Renaissance* (parution annuelle depuis 1965). – J. Rieu, *J. de Sp. ou la cohérence intérieure,* Paris, 1989.

André Derville.

1. SPRENGER (Jacques), dominicain, † 1495. – Originaire de Rheinfelden, près de Bâle, Jacques Sprenger est admis dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au couvent de Bâle le 25 novembre 1452.

Immatriculé le 6 avril 1467 à l'université de Cologne, il y commente le IV^e livre des Sentences (1468 ; texte conservé à Eichstätt, Staats- und Seminarbibliothek, ms 724, f. 149-193) et est promu maître en théologie (1469). Prieur du couvent de Cologne (1472-1488), il est en outre pendant quelques années (au moins de 1474 à 1476) vicaire général pour les couvents réformés de la région de « Brabantia » (Francfort, Bruxelles, etc.). Entre 1479 et 1488 il exerce des fonctions d'inquisiteur dans les diocèses de Mayence, Cologne et Trèves. Prieur provincial d'Allemagne (« Teutonia ») de 1488 à 1495, il meurt subitement à Strasbourg le 6 décembre 1495.

Une certaine notoriété reste attachée au nom de J. Sprenger à un double titre. C'est sur son initiative que

fut érigée au couvent dominicain de Cologne, le 8 septembre 1475, la première *Fraternitas de Rosario* (cf. DS, t. 13, col. 949-51 ; t. 5, col. 1111-15) ; il apporta son concours à son collègue dominicain Henri Institoris (1430-1505 ; cf. Quétif-Échard, t. 1, p. 896-97) pour la rédaction du célèbre *Malleus maleficarum* (Spire, 1487 ; nombreuses rééd.).

Recueillant l'abondant matériel documentaire accumulé depuis trois siècles par l'imaginaire populaire, la discussion des scolastiques et les procès d'Inquisition, le *Malleus maleficarum* (« Marteau des sorcières ») s'est presque immédiatement imposé comme le manuel-type de démonologie ; il dominera désormais la procédure judiciaire civile et ecclésiastique contre la sorcellerie, jusqu'à ce que la hantise de celle-ci commence à perdre de son influence sur les mentalités collectives vers le dernier tiers du 17e siècle.

Compilation de multiples ouvrages antérieurs, le *Malleus* s'appuie plus spécialement sur quelques sources privilégiées. Ainsi Thomas d'Aquin est-il le plus souvent cité parmi les autorités qui, dans la première partie, établissent la malice de la sorcellerie et inclinent à l'assimiler à l'hérésie. Divers recueils d'*exempla* ont fourni les anecdotes que rassemble la deuxième partie, descriptive des expériences vécues ; l'auteur le plus utilisé ici est le dominicain Jean Nider (DS, t. 11, col. 322-25). Le *Directorium inquisitorum* du catalan Nicolas Eymerich (*ibid.*, col. 277-79) est la base principale de l'exposé sur la procédure judiciaire, dans la 3e partie, de type juridique, qui vise à favoriser le transfert des causes de sorcellerie à la compétence des tribunaux civils.

J. Sprenger ayant été beaucoup moins impliqué dans les fonctions d'inquisition que son confrère Henri Institoris, ce dernier est habituellement considéré comme l'auteur principal du *Malleus* ; le prestige du prieur de Cologne aura contribué au succès immédiat de l'ouvrage.

Composé pour soutenir le combat contre ce qui apparaissait comme un véritable fléau social, le *Malleus* a peut-être contribué, paradoxalement, « à faire des procès de sorcellerie des procès civils et non plus seulement religieux, jusqu'à ce que la révolution mentale finisse par remettre aux médecins les ensorcelés et les sorciers malades, les juges ne gardant pour leur compte que les empoisonnements et autres crimes caractérisés » (A. Danet, cité *infra*).

Œuvres : *Malleus maleficarum*, Spire, 1487 ; au moins 34 éd. latines jusqu'en 1669 ; trad. allemande, Berlin, 1906 ; anglaise, Londres, 1928 ; franç., par A. Danet, Paris, 1973 (avec introd. et bibliogr.). – Les statuts de la fraternité du Rosaire, *De institutione et approbatione societatis seu confraternitatis ss. Rosarii* (on ignore quelle part y prit Sprenger) ont été traduits en allemand par un curé d'Augsbourg : *Die erneuerte Rosenkranz Bruderschaft* (Vienne, 1476 ; cf. Hain-Copinger, n. 14961-14962).

Sterbebüchlein, de 1476 ; éd. P. von Loe, dans *Kölner Pastoralblatt*, 1898, p. 276-83. – Deux sermons ont été repérés : *Hut fruwet...* (abbaye d'Engelberg, ms 302, f. 34-43) et *Dy frag war umb wir* (Heidelberg, Sammlung G. Eis 114, f. 249-51).

Quétif-Échard, t. 1, p. 880-81. – Th. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praedicatorum medii aevi*, t. 2, Rome, 1975, p. 341-43 (bibl.).

J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*, Bonn, 1901, p. 360-407. – H.-Chr. Klose, *Die angebliche Mitarbeit des Dominikaners J. Sprenger am Hexenhammer nach einem alten Abdinghofer Brief*, dans *Paderbornensis Ecclesia. Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Paderborn*, 1972, p. 197-205. – M. Gianni, *Il « Malleus... » e il « de Pytonicis mulieribus ». Due modi d'intendere la stregoneria sul finire del XV sec.*, dans *Studi offerti a R. Morghen*, t. 1, Rome, 1974, p. 407-26.

DTC, t. 14/2, 1941, col. 2553-54. – LTK, t. 9, 1964, col. 987. – DS, t. 1, col. 270 ; t. 3, col. 229 ; t. 5, col. 1431, 1496-98.

André Duval.

2. SPRENGER (Marquard), prêtre, † vers 1474. – Né sans doute peu avant 1400 à Aichkirchen (Haut-Palatinat), Marquard Sprenger étudie à Vienne à partir du semestre d'été 1414, d'abord les Arts, puis la théologie. En 1423, il y apparaît comme « magister actu regens ». Dans les années suivantes, il s'installe probablement à Munich, où on le trouve en 1436 collaborant avec Johannes Grünwalder, théologien du concile de Bâle, évêque de Freising et réformateur de couvents. En 1438 il est prêtre adjoint à la cure de Saint-Pierre de Munich ; en 1439, vicaire à Garmisch. En 1448, il possède la cure de Holzen, près d'Ebersberg. En 1450 (peut-être dès 1431), il possédait une prébende des mieux dotées de la paroisse Saint-Pierre de Munich. Il est probable qu'il vécut en permanence dans cette ville, où il mourut vraisemblablement en 1474.

Sprenger, partisan ardent du concile de Bâle (même après 1439), est membre du cercle réformiste de Johannes Grünwalder ; dans plusieurs écrits il se désolidarise de Johannes Keck, également prébendé de Saint-Pierre ; à la différence de celui-ci, Sprenger tient pour la suprématie du Concile sur le Pape.

Ami du prieur de Tegernsee Bernhard von Waging, en relation avec Johannes Schlitpacher, bénédictin de Melk, Sprenger s'engagea, à la demande de Bernhard, dans la polémique autour de la « docte ignorance » (DS, t. 3, col. 1497-1501), de Nicolas de Cues (t. 11, col. 262-69), et surtout de la juste compréhension de Denys l'Aréopagite (cf. DS, t. 3, col. 365-78). Sprenger et Bernhard von Waging s'opposèrent surtout au chartreux Vincent d'Aggsbach. Au centre de la discussion, il s'agissait de savoir si la « théologie mystique » était une élévation mystérieuse de l'esprit vers Dieu sans connaissance préalable ou concomitante, et ouverte à qui n'était pas théologien (opinion soutenue par Vincent ; cf. Rossmann, p. 394), ou non, comme le pensaient Bernhard et Sprenger à la suite de Gerson et de Nicolas de Cues.

Pour cette controverse, Sprenger composa une série de textes qui sont restés inédits et qu'on trouve surtout dans les manuscrits de Tegernsee et de Melk. Le principal est *Elucidationes vitae mysticae* (1453), ample interprétation de la théologie mystique de Denys, dans laquelle Sprenger s'oppose aux positions d'Hugues de Balma reprises par Vincent. Il cherche à prouver « quod theologia mystica Dionysii non solum est in affectu, sed etiam in intellectu » (Rossmann, p. 401). Vincent ayant critiqué les *Elucidationes* (1454/1455), Sprenger compose une apologie de cet ouvrage, discussion renouvelée des positions d'Hugues de Balma. En été 1456, il ajoute aux *Elucidationes* une 4e partie, dite *Complementum*, dans laquelle il justifie ses positions en s'appuyant sur les commentaires de Denys par Thomas Gallus et Robert Grosseteste (il les avait obtenus de l'abbaye d'Aggsbach ; voir sa description de l'*unio mystica* dans Rossmann, p. 404). Enfin, à la demande des moines de Tegernsee,

Sprenger ajoute au *Complementum* une *Quaestio* sur la nature de la théologie mystique : il la décrit comme une *praegustatio* de la vie éternelle.

Le dernier traité de Sprenger (1460), suscité par Schlitpacher, expose les dons du Saint Esprit, surtout celui de la Sagesse, avec de subtiles explications sur la grâce et le mérite.

Outre la Bible, Sprenger s'appuie sur Thomas d'Aquin, les Victorins, Bonaventure (Commentaire des *Sentences*), Pierre Lombard (*Sentences*) et Grégoire le Grand (*Moralia*) ; il cite souvent Aristote, mais rarement les Pères (Jérôme, Augustin, Bède) ; il ne nomme saint Bernard que deux fois. C'est surtout dans les première et quatrième parties des *Elucidationes* et dans le *De donis Spiritus Sancti* que Sprenger apporte une contribution personnelle à la compréhension de la théologie mystique. Sans être lui-même un mystique, il devint, de par la controverse, un spécialiste et un conseiller du cercle réformé de Melk-Tegernsee.

B. Pez et Ph. Hueber, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 6, Augsbourg, 1729, pars III, p. 327-57 : « Vincentij Prioris cartusiae Axpacensi... Epistolae » ; p. 331, lettre de Sprenger à Schlitpacher. – E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance*, coll. BGPTM 14/2-4, Münster, 1915, surtout p. 49-57, 63-77, 217-18. – M. Spindler, *Handbuch der bayerischen Geschichte*, t. 2, Munich, 1966, p. 747. – H. Rossmann, *Der Magister M. Sprenger in München und seine Kontroversschriften zum Konzil von Basel und zur mystischen Theologie*, dans *Festschrift Johannes Auer*, Ratisbonne, 1975, p. 350-411 (riche bibliogr. p. 408-11) ; H. Rossmann prépare un ouvrage sur Vincent d'Aggsbach.
DS, t. 6, col. 329 ; t. 7, col. 872.

Volker Honemann.

SQUARCIALUPI (Ignace), bénédictin, † vers 1536. – Né en 1458 de Manfredi Squarcialupi, dans une noble famille florentine apparentée à la branche des Medici dont sont issus les papes Léon x et Clément vii, Ignace reçut une bonne formation littéraire auprès des humanistes de sa ville natale. Le 9 avril 1475 il devint moine à l'abbaye bénédictine de Sainte-Marie de Florence.

En 1505, il reçut la charge de procureur général auprès de la cour romaine, au moment où la réforme monastique créa la Congrégation cassinienne ; il contribua à l'insertion de la Congrégation de Sainte-Justine dans celle du Mont-Cassin. Prieur du Mont-Cassin, il y remplit les fonctions abbatiales à quatre reprises (octobre 1510 à décembre 1516, mai 1520 à déc. 1521, janvier 1524 à déc. 1526) ; il obtint alors d'importants privilèges de Léon x et de Ferdinand le Catholique en faveur de l'abbaye. Il présida la Congrégation cassinienne en 1509, 1512, 1520 et 1524. Il fut aussi abbé de Saint-Benoît de Polirone, de Sainte-Justine de Padoue et de Sainte-Marie de Florence (1517).

Ce moine vertueux favorisa le maintien de l'observance régulière, se préoccupa de l'accroissement des bibliothèques et des sacristies et renouvela le culte de l'abbé martyr saint Berthaire. Son souci des pauvres lui mérita une réputation de justice et de sainteté. Il fut commissaire pontifical pour les religieux d'Italie en 1524 et refusa à plusieurs reprises d'importances dignités ecclésiastiques. Orateur classique, il honore le monachisme italien de l'époque par sa culture et sa piété. Il se retira au monastère de Florence, où il décéda à l'âge de 78 ans, vers 1536.

On garde de lui les œuvres suivantes : 1) *Oratio habita in honore divi Benedicti Abbatis quando sollemniter capta est possessio monasterii Casinensis* : discours pour la prise de possession de l'abbaye en 1505 ; d'une éloquence classique, il lui mérita de justes éloges. Texte : Mont-Cassin, ms 449 I, p. 467-493 ; éd. par R. Leccisotti, *Documenti per l'annessione di Montecassino alla Congreg. di S. Giustina*, dans *Benedictina*, t. 17, 1970, p. 59-91.
2) *Vita et passio sancti Bertharii* ; texte : Mont-Cassin, ms 502 H, p. 271-99 ; cf. BHL, n. 1271. – 3) *Mons orationis* (ou *Liber in laudem Virginis Mariae*, éd. Florence, 1524, avec le traité pseudo-augustinien *De scala caeli*).

D'autres œuvres inédites n'ont pas été retrouvées : lettres, hymnes (sur la virginité, en l'honneur de la Trinité, des saints Berthaire, Maur, Placide, Scolastique, etc.), sonnets, discours, une histoire de Sainte-Marie de Florence (inachevée) et un écrit sur la vision du duc Ferdinand Consalvo (jadis conservé à Saint-Georges de Venise).

E. Gattola, *Historia Abbatiae Cassinensis*, t. 2, 1733, p. 630-33. – M. Armellini, *Bibl. Benedictino-Casinensis*, t. 2, Assise, 1732, p. 9-14. – Hurter, *Nomenclator*, t. 2, 1906, col. 1332-33. – G. Minozzi, *Montecassino nella storia del Rinascimento*, Rome, 1925, p. 500-03. – E. Menegazzo, *Contributo alla biografia di Teofilo Folengo*, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, t. 2, 1959, p. 312-96. – T. Leccisotti, *A proposito dell'abate Squarcialupi*, dans *Benedictina*, t. 29, 1981, p. 261-64. – G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, 2e éd., Milan, 1983, p. 323. – DS, t. 1, col. 1427 ; t. 4, col. 74-75.

Réginald Grégoire.

STADIERA (François), jésuite, 1574-1630. – Né à Bologne en 1574, Francesco Stadiera entra dans la province vénitienne de la Compagnie de Jésus en 1591. Pendant quatre ans il enseigna les Lettres, probablement toujours à Plaisance. Devenu prêtre, il réagit vivement en chaire, en 1606, contre le décret d'expulsion des jésuites hors de la république de Venise (cf. P. Pirri, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti*, Rome, 1959, table) ; par là il se trouva au centre d'une polémique entre le Pape, le sénat vénitien, le duc de Mantoue et le général de Jésuites Cl. Aquaviva. S'étant porté volontaire avec d'autres pour les missions extérieures, il fut affecté aux missions populaires en Italie et aux ministères spirituels ; il y passa le reste de sa vie, jusqu'à sa mort à Bologne, le 12 juillet 1630, alors qu'il assistait les malades atteints par l'épidémie de choléra.

La seule œuvre certaine de Stadiera est *Inganni della via spirituale* (Bologne, 1632, 1635 ; Venise, 1644, 1732 ; Rome, 2 vol., 1651, dont nous nous servons ici). L'ouvrage, paru posthume, est manifestement le fruit de la longue expérience de son auteur. Chose assez rare, comme le titre l'indique, l'œuvre traite des illusions et des erreurs qui se rencontrent fréquemment sur le chemin spirituel ; sous le côté de prime abord négatif du titre, Stadiera propose une conception optimiste : dans sa réalité profonde, la vie spirituelle est à la portée du chrétien. J. de Guibert s'est demandé si l'ouvrage n'a pas été connu de Fr. Guilloré et s'il n'aurait pas inspiré ses *Secrets de la vie*

spirituelle qui en découvrent les illusions (cf. DS, t. 5, col. 1284-86) ; tout ce qu'on peut dire, c'est que cet ouvrage témoigne d'une psychologie plus pénétrante que celui de Stadiera et qu'il porte sur des illusions plus profondes de la vie spirituelle.

Stadiera veut surtout faciliter l'accès à la vie spirituelle en dissipant des illusions assez répandues ; il traite de dix illusions générales, puis de cinq autres plus particulières. Il s'adresse à des personnes qui ne sont plus tout à fait des débutants, mais qui ne se sont pas engagés résolument dans la voie spirituelle ; on pourrait dire qu'il vise des gens d'une certaine vie vertueuse. Avec abondance de références patristiques et théologiques et d'exemples tirés de la vie des saints connus, il montre qu'une vraie vie chrétienne est possible au milieu des occupations extérieures, qu'elle est compatible avec l'honorabilité selon le monde, qu'elle n'a rien de triste ou de mélancolique ; puis que la voie des vertus solides n'est pas si longue qu'on le croit pourvu qu'on s'y engage avec ordre et régularité, sans remettre en cause son état de vie. Dans les traités 8-10, il esquisse la distinction nécessaire entre la vie vertueuse et la vie spirituelle, à propos des fausses estimations de la vertu et des défauts.

Les cinq illusions particulières concernent les trois vertus théologales, la prière et l'oraison, la vertu et le sacrement de pénitence. En tout cela, Stadiera est l'héritier des auteurs jésuites qui proposent plutôt un enseignement spirituel qu'une théologie doctrinale ; il s'attache à encourager ses lecteurs au bien et à la vie chrétienne personnelle et profonde. Ses conseils ne manquent pas de psychologie, de références à la vie concrète ; ceux qu'il donne aux scrupuleux sont particulièrement solides et praticables.

On a attribué à Stadiera les *Esercizi spirituali, pratiche per tutte le personne che desiderano profittare nello spirito...*, ouvrage anonyme paru à Bologne en 1612 et destiné en particulier à la congrégation des marchands établie auprès du collège des Jésuites de la ville.

Archives romaines de la Compagnie de Jésus, Rome : *Veneta* 37 ; *Historia Soc.* 45, f. 7r. – Sommervogel, t. 7, col. 1467. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 320.

Giuseppe Mellinato.

STAGEL (Élisabeth), dominicaine, † vers 1360. Voir Élisabeth Stagel, DS, t. 4, col. 588-89.

STANDONCK (Standonk, Jean), prêtre, vers 1453-1504. – Voir A. Renaudet, *Jean Standonk, un réformateur catholique avant la réforme*, dans *Bulletin de la Soc. de l'histoire du protestantisme français*, t. 57, 1908, p. 5-80 ; repris et corrigé dans son ouvrage *Humanisme et Renaissance*, Paris, 1958, p. 114-61 ; – M. Godet, *J.S. et les Frères Mineurs*, AFH, t. 2, 1909, p. 398-406 ; *La Congrégation de Montaigu*, thèse, Paris, 1912. – A. Roersch, dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 23, 1921-24, col. 588-99 (bibliogr.) – I. Rodriguez-Grahit, *Ignace de Loyola et le collège de Montaigu. L'influence de Standonk sur Ignace*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 20, 1958, p. 387-401.

DS, t. 1, col. 1681 ; – t. 3, col. 728 ; – t. 4, col. 926 ; – t. 5, col. 881, 894, 896-97, 1041, 1466 ; – t. 6, col. 65 ; – t. 9, col. 521 ; – t. 10, col. 1201, 1247, 1517, 1521.

STANISLAS DE SKARBIMIERZA, recteur de l'université de Cracovie, † 1431. Voir DS, t. 12, col. 1871. Ses *Sermones sapientiales* ont été édités par B. Chmielowska (coll. Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia 4, Varsovie, 1979, 3 vol.).

STANYHURST (Guillaume), jésuite, 1601-1663. – Par ses ancêtres Guillaume descend d'une famille illustre d'Irlande.

Son père Richard, traducteur de Virgile et auteur d'ouvrages sur l'histoire irlandaise et ultérieurement de quelques traités de dévotion, avait émigré vers 1580 dans les Pays-Bas, devint prêtre vers 1605 après la mort de sa seconde femme, fut nommé chapelain à la cour des archiducs Albert et Isabelle et mourut en 1618.

Guillaume, né à Bruxelles le 15 juin 1601, fit ses études au collège des Jésuites et rejoignit le 25 septembre 1617 au noviciat de Malines son frère aîné Pierre qui y était entré en 1616 (et qui mourra dès 1627 comme aumônier de la flotte royale). Il fut ordonné prêtre le 30 mars 1630 et se distingua comme prédicateur tant en latin qu'en anglais et en néerlandais. Durant un quart de siècle (1630-1654), il dirigea à Louvain la sodalité latine, dite de la Purification, qui se recrutait parmi les professeurs et les étudiants des facultés de droit et de médecine et qui acquit une telle renommée que l'empereur Ferdinand III, les princes électeurs de Mayence et de Coblence et d'autres personnages éminents s'y firent inscrire comme membres d'honneur.

En 1654, le provincial lui confia la direction spirituelle du séminaire irlandais à Anvers et celle de la sodalité latine de la maison professe. Guillaume faillit mourir victime de sa charité, quand en 1657, lors d'une épidémie, il se mit au service des pestiférés et fut atteint lui-même par le fléau ; à l'encontre du pronostic du médecin qui ne lui donnait aucune chance de survivre, il recouvra la santé, attribuant sa guérison à l'intercession de saint Ignace. Dans les années qui suivirent il composa les trois grands ouvrages qui firent sa renommée. Une fièvre quarte l'enleva le 10 janvier 1663, lors d'un séjour à Bruxelles.

Que ses trois grands ouvrages se soient succédé en si peu de temps (1660-1661) s'explique par le fait qu'ils doivent leur composition aux activités antérieures de l'auteur : ils rassemblent en effet des séries de sermons, peut-être légèrement retouchés ou complétés, qu'il avait prêchés jadis à Louvain, comme il le déclare explicitement au début de son *Dei immortalis in corpore mortali patientis historia, moralis doctrinae placitis et commentationibus illustrata* (Anvers, 1660) : « quae scripsi, olim dixi coram Christo in Eucharistia praesente ». Dans la dédicace de son livre aux étudiants il leur propose comme remède aux dangers de leur âge et de leur milieu l'image du Christ souffrant. Suit alors le récit de la Passion du Sauveur en forme de méditations qui a gardé un accent nettement oratoire et affectif.

Quelques mois plus tard parut le *Veteris hominis per expensa quatuor novissima metamorphosis, et novi genesis* (Anvers, 1661). Cet ouvrage se situe dans le groupe des nombreux traités consacrés alors à la méditation des fins dernières (cf. DS, t. 5, col. 371-75 et Sommervogel, t. 10, col. 507-29). Et bientôt après

suivit le *Quotidiana christiani militis tessera, qua homo fugiens mala, e servitute manu-mittitur, faciens bona, ad libertatem manu-ducitur* (Anvers, 1661), recueil de sentences pour chaque jour, accompagnées d'un petit commentaire pour confronter ainsi le lecteur, jour par jour, avec les grandes vérités de la vie chrétienne, avec toutes sortes de vices et de vertus, avec les exemples des saints et les splendeurs du Christ.

Le succès de ces trois ouvrages, surtout du premier, est attesté par les nombreuses réimpressions et traductions, dont plusieurs encore au 19e siècle (cf. Sommervogel, t. 7, col. 1483-89 et t. 9, col. 859). La plupart des éditions se rencontrent en Allemagne, mais le *Dei immortalis in corpore mortali patientis historia* et le *Veteris hominis metamorphosis* furent traduits aussi dans diverses autres langues. Signalons ici la remarquable adaptation néerlandaise du second ouvrage par le jésuite A. Poirters (cf. DS, t. 12, col. 1836-38) qui, par son talent poétique et son style narratif, en fit un texte accessible au grand public (*Nieuwe afbeldinghe van de vier uyterste*, Anvers, 1662 ; plusieurs réimpressions).

Avant ces trois grands ouvrages l'auteur avait déjà publié : un *Album Marianum nobilium, iurisperitorum, medicorum sodalium sub titulo Virginis purificatae apud Patres Societatis Iesu Lovanii* (Louvain, 1641 ; un in-quarto de 117 pages, orné de douze gravures sur cuivre), une édition remaniée des *Loca moralia* du jésuite espagnol J.-F. Labata (cf. DS, t. 9, col. 8) sous le titre de *Thesaurus moralis* (Anvers, 1652), et deux opuscules en forme d'étrennes qui préludèrent à ses grands ouvrages : *Regio mortis, sive domus infelicis aeternitatis* (Anvers, 1652 ; 3 réimpressions) et *Vanitas vanitatum sacro laconismo expressa* (Anvers, 1656). Un autre opuscule, intitulé *Selectissima moralis doctrinae christianae praecepta metris ac rythmis expressa* (Anvers, 1662), contient un certain nombre de maximes, tirées de *Quotidiana tessera*.

Quant au *Ecclesia militans*, mentionné par Sommervogel d'après les bibliographies de Foppens et de Paquot, on peut le rayer de la liste des publications, car c'est simplement l'inscription sur la gravure qui précède la page de titre de *Quotidiana tessera*.

Outre les bibliographies de N. Sotwell et de Sommervogel : DNB, t. 18, 1917, p. 975-79. – A. Poncelet, dans *Biographie Nationale* (de Belgique), t. 23, 1921-1924, col. 601-07 ; *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, Bruxelles, 1927, p. 345, 380, 510-11 ; *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, p. 38, 83. – E. Rombauts, *Leven en werken van P. Adrianus Poirters...*, Gand, 1930, p. 77, 271-274. – H.H. Knippenberg, *G. Stanihurstus en zijn hel-beschrijving*, dans *Studiën*, t. 130, 1938, p. 540-49. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 339-40, 385. – *Bibliotheca catholica neerlandica impressa, 1500-1727*, La Haye, 1954, table. – *Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas*, rééd., t. 4, Bruxelles, 1964, p. 216-18.

DS, t. 4, col. 1544, 1547 ; t. 5, col. 449 ; t.9, col. 8, 519.

Jos Andriessen.

STARETS. Voir DS : art. *Direction spirituelle* (t. 3, col. 1060) ; – *Monachisme*, en Russie (t. 10, col. 1599-1601) ; – *Orthodoxe* (Spiritualité ; t. 11, col. 979-80) ; – *Paissy Velichkowsky* † 1794 (t. 12, col. 40) ; – *Russie* (t. 13, col. 1176-77) ; – *Séraphin de Sarov* † 1833 (t. 14, col. 632-36). – Voir aussi G.Schulz, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland*, Erlangen, 1980.

STATUS. Voir les art. du DS *État* et *États de vie*.

STAUPITZ (Jean de), osa puis osb, 1468-1524. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*. – 4. – *Relations avec Luther*.

1. **Vie**. –Johann, du noble lignage des Staupitz, de Meissen, naquit vers 1468 à Motterwitz (Saxe). Il étudia les Arts aux universités de Cologne (mai 1483-printemps 1485) et de Leipzig (attesté par le semestre d'été 1485) et fut promu *magister artium* à Cologne en été 1489. Le 30 octobre 1489 il fut reçu dans le corps de la faculté des Arts de Leipzig. On ne sait s'il y a donné des cours et combien de temps.

Entre 1490 et 1495 il entra dans la congrégation réformée de l'Ordre des Augustins, peut-être au couvent de Grimma. A sa profession, il fut désigné pour le couvent de Munich (cf. *Analecta Augustiniana*, t. 29, 1966, p. 245 svv), qui n'appartenait à la congrégation réformée que depuis quelques années et où la présence de membres qualifiés devait tenir à cœur au vicaire général Andreas Proles (DS, t. 12, col. 2406-09). On ne sait rien du lieu, de la durée de sa formation théologique, ni la date de son ordination sacerdotale. Comme il était déjà *magister artium*, on pouvait peu après cette ordination lui conférer le titre et la charge de *lector theologiae* pour l'Ordre. C'est comme tel qu'il fut immatriculé le 30 mai 1497 à l'université de Tübingen. On peut prouver que, dès l'automne 1498, il était aussi prieur du couvent de cette ville. Il commença le 29 octobre 1498 ses cours sur la Bible et le 10 janvier suivant ceux sur les *Sentences*. Il fut promu docteur en théologie le 7 juillet 1500.

Les années 1502-1503 le voient prieur du couvent de Munich. Dès 1502 il soutient le prince électeur de Saxe, Frédéric le Sage, dans son projet de fondation d'une université à Wittenberg. Il y obtient une chaire de théologie et devient au cours du semestre d'hiver 1502/03 le premier doyen de cette faculté. En outre, le 7 mai 1503, il est élu vicaire général de la congrégation réformée. Comme tel, il fait éditer pour la première fois les Constitutions de l'Ordre des Augustins (en vigueur depuis 1290), avec quelques points adaptés aux besoins particuliers de la congrégation réformée. En 1505, Staupitz obtient pour sa congrégation la communauté des privilèges avec la congrégation réformée de Lombardie ; l'année suivante, au cours d'un voyage à Rome, il obtient la confirmation papale de l'université de Wittenberg. Au cours des années 1507-1512, il poursuit en vain le projet d'unir la congrégation réformée et la province saxonne de l'Ordre : il échoue devant la résistance de plusieurs couvents réformés.

Les obligations de Staupitz comme vicaire général ne lui permettant certainement pas de remplir toute sa charge d'enseignant, sinon partiellement, il transmet sa chaire, au printemps 1512, à un jeune frère récemment devenu docteur en théologie, Martin Luther, en qui il plaçait de grands espoirs et auquel il accordait confiance et amitié. Quant à lui, dans les années suivantes, il fait les visites des couvents et prêche à Nuremberg, Munich et Salzbourg. Autour de lui se forme à Nuremberg un cercle d'amis, qui se désigne comme *Sodalitas Staupitiana* et qui comptait parmi ses membres Anton Tucher, Christoph Scheurl, Albrecht Dürer et Hieronymus Holzschuher.

Les thèses de Luther de l'automne 1517 pouvaient être approuvées par Staupitz. Mais dès la fin de mars 1518 il manifestait de sérieuses inquiétudes, étant donné les nombreux adversaires qui se levaient contre Luther. Au Reichstag d'Augsbourg (octobre 1518) il s'efforça en vain d'amener celui-ci à se rétracter.

Averti par le général de l'Ordre, il tenta durant l'été 1520 d'empêcher Luther de publier d'autres écrits contre l'Église et les indulgences, mais trop tard. Ne se sentant plus capable de maîtriser la situation, Staupitz renonça le 28 août 1520 à sa charge de vicaire. Il devint, à Salzbourg, prédicateur à l'église Saint-Pierre, sans trouver dans cet office le repos désiré. D'autant qu'au début de 1521 le nouvel archevêque de la ville, le cardinal Matthäus Lang, exigea de lui qu'il abjure devant notaire et témoins les thèses contestées de Luther. Staupitz refusa parce qu'il ne pouvait rétracter ce qu'il n'avait pas enseigné ; il se sentit abandonné, mais on ne peut pas démontrer qu'on le maintint à Salzbourg plus ou moins contraint et forcé.

Le 22 avril 1522, Staupitz, avec le consentement du Pape, passa à l'Ordre bénédictin. Dès le 2 août, il était élu abbé de l'abbaye St. Peter à Salzbourg (à cette occasion, l'archevêque Lang exerça une pression sur les moines), et consacré le 17 août. Il mourut deux ans plus tard, le 28 décembre 1524.

La personnalité de Staupitz, perçue à travers ses ouvrages et ses lettres, est celle d'un religieux plein de foi et de piété, d'un homme d'esprit. Prudence et bonté compréhensive caractérisent son activité de supérieur et de directeur spirituel. Ses prédications, bien fondées sur l'Écriture et très concrètes, visent moins à éveiller la crainte qu'à consoler et à édifier. Sans aucun doute, il fut habité par la volonté de réformer son Ordre et l'Église, mais en écartant ce qui risquait de provoquer la division ou de blesser la charité.

En 1559, le Pape Paul IV inscrivit au premier *Index librorum prohibitorum* toutes les œuvres imprimées de Staupitz, vraisemblablement à cause de ses relations avec Luther ; ces écrits en eux-mêmes n'offrent aucune raison d'une telle mesure (cf. Paulus, *Johann von Staupitz*, p. 345 svv).

2. **Œuvres**. – J.K.F. Knaake a publié les œuvres en allemand (Postdam, 1867). Une édition des œuvres complètes est en cours dans la coll. Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen ; ont paru : *Lateinische Schriften* = LS, t. 1, éd. R. Wetzel, Berlin-New York, 1987 ; t. 2, éd. L. Graf zu Dohna et R. Wetzel, 1979 ; *Deutsche Schriften* = DS, t. 1, éd. W. Schneider-Lastin, 1990 ; 7 vol. sont prévus. Nous énumérons les œuvres selon le plan d'ensemble de cette éd.

1° Ouvrages en latin. – 1) Les sermons de Tübingen (=*Tüb. Pr.*) sur le livre de *Job* (ms autographe, Munich, Clm 18760) ; 1re éd. par G. Buchwald et E. Wolf, Leipzig, 1927 ; LS, t. 1.

Il s'agit de 34 sermons qui arrêtent l'explication à *Job* 2, 13 ; ils sont composés par Staupitz comme « livre de lecture » et n'ont vraisemblablement pas été prêchés (LS, t. 1, p. 8 svv). Dans sa dédicace à Johannes Bruheym, alors commissaire provincial de la congrégation réformée dans le ressort des provinces de l'Ordre de Bavière, Cologne et de Rhin-Souabe, Staupitz dit avoir répondu à une commande faite par Bruheym : « aliquam partem sacrae theologiae in aedificationem Ecclesiae sanctae interpretari ». On ne sait pas avec certitude quand il reçut la commande ; peut-être déjà à Munich dès avant l'immatriculation de Staupitz à Tübingen (mai 1497) ; LS (t. 1, p. 10 svv) pose le 29 octobre 1498, début des cours sur la Bible, comme *terminus post quem non*.

Chaque sermon est composé de trois points ; le premier présente Job comme modèle, les deux autres donnent des applications théorique et pratique. Staupitz traite ainsi de la vie exemplaire de Job, de ses tentations, de son attitude dans les épreuves (partie inachevée) et il aurait dû terminer avec le triomphe de Job (partie non réalisée). Il ne semble pas qu'il ait eu l'intention d'interpréter en détail les ch. 3,1 à 42,6, comme il l'a fait pour les ch. 1-2 (LS, t. 1, p. 14).

2) *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* (= *Exs. praed.*), Nuremberg, 1517 ; LS, t. 2 (avec la trad. allemande de Christoph Scheurl, *Ein nutzbarliches büchlein von der entlichen volziehung ewiger fürsehung*, Nuremberg, 1517).

L'ouvrage, dédié à Hieronymus Ebner, deuxième percepteur de Nuremberg, provient des prédications de l'avent faites à Nuremberg en 1516. En 14 chapitres, Staupitz traite des effets de la prédestination divine : la justification et la sanctification. On a vu dans cet ouvrage l'œuvre théologique majeure de Staupitz. La première partie, plus didactique (ch. 1-14) expose les vérités du salut qui sont de foi ; la seconde, plus spirituelle (ch. 15-24), a pour objet la *manifestatio spiritus* en ce monde (cf. 1 *Cor.* 12,7) et le déploiement de la grâce dans l'âme élue comme une croissante *conformitas Christi* et une expérience du *sponsalis amoris*. Staupitz a aussi abordé dans cet ouvrage les questions de l'élection et de la certitude du salut, qui manifestement inquiétaient les chrétiens de cette époque.

2° En allemand. – 3) *Salzburger Predigten*, 1512 : 12 sermons sur la Passion donnés à Salzbourg pendant le carême ; on ne les conserve qu'en ms (Salzbourg, St. Peter b v 8, f. 2r-58v).

4) *Ein büchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi* (= *Nachfolgung*), Leipzig, 1515 ; etc. ; Knaake, p. 50-88.

Cet opuscule appartient au genre, populaire au 15e siècle et au début du 16e, de la consolation de la mort (cf. Endriss, p. 93-97). Dédicacé à la comtesse Agnès von Mansfeld gravement malade, il a deux parties. La première (ch. 1-5) traite de la mort de l'âme par le péché et de sa régénération par le Christ ; la seconde (ch. 6-15) parle des tentations propres au mourant et donne des conseils pour mourir dans un abandon total à la volonté de Dieu.

5) *Nürnberger Predigt- und Lehrstücke* (= *Nürnb. Pr.*) : il s'agit en majeure partie d'extraits des prédications de carême de 1517 ; ces textes, rédigés d'abord par L. Spengler, ont été édités par Knaake (p. 13-42).

Staupitz y parle du repentir et du ferme propos, de l'espérance du pécheur en la miséricorde de Dieu, de l'amour pour Dieu, de la crainte de Dieu, de l'utilité des bonnes œuvres et des vertus, du devoir de suivre le Christ, de la soumission à la mort, de la réception de l'eucharistie, de l'attribution à Dieu de nos vertus et bonnes œuvres, de la compassion avec Marie et « d'autres leçons utiles ».

6) *Ain säligs neues jar von der lieb gottes* (= *Von der Lieb*), Munich, 1518 ; etc. ; Knaake, p. 88-119. Trad. latine (Francfort, 1524 ; dans *Tetractys Tractatuum vere aureorum*, Quedlinburg, 1706, p. 1-177) et française (?).

L'ouvrage, dédié à la duchesse Cunégonde de Bavière, est tiré des sermons de l'avent donnés à Munich en 1517. Staupitz part du fait que Dieu est digne d'amour plus que tout, qu'il est lui-même l'amour et que l'homme a le devoir de l'aimer en retour. Cet amour, personne ne peut l'apprendre par soi-même, pas davantage par la Sainte Écriture ; il faut que Dieu, l'Esprit Saint, l'amour essentiel établissent leur demeure en l'homme. L'amour que Dieu donne présente des degrés : commençant, progressant, parfait. Par-

vient à l'amour parfait celui dont le cœur s'est vidé de lui-même et de toute créature si bien que Dieu y demeure seul.

7) *Salzburger Predigten*, des années 1518-1523 (= *Salz. Pr.*), conservés dans les mss Salzbourg, St. Peter b v 8 et b ii 11.

Le premier ms donne des extraits de 3 sermons de l'avent 1518 (f. 61r-65r) et de sermons de carême de la même année (f.66r-72v) ; des extraits de 4 sermons du carême 1519 (f. 73r-81r) ; des extraits de 6 sermons de la semaine sainte 1520 (f. 83r-99r).

Le second ms contient 23 sermons du carême 1523 (f. 1r-235r) et un sermon d'avent non daté (f. 236-246). H. Aumüller a édité les sermons 1-7 (dans *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, t. 2, 1881, p. 49-60, et t. 11, 1890, p. 113-32) ; le dernier sermon est édité par Kolde (p. 452-56).

Le ms Salzbourg, Nonnberg 23 E 16 contient d'autres sermons de carême (8+7+7) non imprimés donnés à Salzbourg (non datés).

8) *Von dem heiligen, rechten christlichen glauben* (= *Glauben*). Cet ouvrage, trouvé dans les papiers de Staupitz après sa mort, a été édité à Augsbourg en 1525, probablement par Wenzeslaus Link, qui avait été vicaire général des Augustins réformés avant de devenir en 1523 un prédicateur évangélique. Knaake l'a édité (p. 119-36). Trad. latine partielle (ch. 1-10) dans *Tetractys Tractatuum vere aureorum* (Quedlinburg, 1706).

L'œuvre, écrite dans les dernières années de Staupitz, est destinée à ses compagnons chrétiens pour les affermir dans la foi (préface). Celle-ci est le fondement de tout bien, la racine de toutes les vertus, l'unique consolation des élus. En 10 chapitres, Staupitz montre d'abord que la foi est un devoir et ce que signifie croire au Christ. La foi produit la prédestination, délivre le croyant de ses péchés, conditionne le mérite des bonnes œuvres, garantit l'exaucement des prières et conduit à une union indestructible avec le Christ. Les ch. 11-13 traitent du rapport entre la foi et les œuvres ; Staupitz défend énergiquement la nécessité de celles-ci contre les tendances antinomistes. Le premier éditeur a écrit que Staupitz a ajouté ces chapitres à l'instigation de son entourage salzbourgeois, mais ils correspondent parfaitement avec son enseignement antérieur sur la nécessité et la signification des œuvres dans la vie chrétienne (cf. Wolf, p. 14 svv).

3° Écrits divers et lettres. – 9) *Decisio questionis de audiencia misse in parrochiali ecclesia dominicis et festiuis diebus* (Tübingen, 1500 ; trois rééd.), anonyme.

L'attribution à Staupitz est assurée par sa lettre à l'imprimeur qui figure dans l'édition et par la réplique que K. Schatzgeyer publia (*Tractatus de audienda missa diebus festivis... contra p. fr. Johannem Staubitz* (Munich, Université, ms Oct. 34, f. 200-210). Dans cet opuscule théologico-canonique, Staupitz traite de la question avec impartialité, tandis que Schatzgeyer défend les intérêts des Mendiants.

10) *Consultatio super confessione fratris Stephani Agricolae* (éd. C. Gärtner dans *Salzburgische Gelehrte Unterhaltungen*, n. 2, 1812, p. 67-72).

Stephan Agricola (ou Kastenbauer) était un augustin de la province bavaroise, docteur en théologie, à qui on reprochait des erreurs dans son enseignement ; il avait été emprisonné en 1522 sur l'ordre de l'archevêque de Salzbourg et soumis à un interrogatoire. Staupitz, au printemps 1523, prend position en faveur de l'accusé, tout en reconnaissant chez lui des présomptions, des témérités et certaines erreurs ; il regrette surtout qu'Agricola ne se préoccupe guère d'édification et de consolation chrétiennes. Il existe une autre expertise, très dure, contre Agricola pour le même procès ; elle n'a rien à voir avec Staupitz (cf. *Exs. praed.*, préface, LS, t. 2, p. 8 svv).

11) *Lettres.* – Th. Kolde, en 1879, a donné une vue d'ensemble des lettres de Staupitz qui sont conservées et en a publié 13 intégralement (p. 435-49). Ultérieurement il a publié une lettre de fraternité adressée à Chr. Scheurl l'aîné (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 6, 1884, p. 296-98). A. Jeremias (p. 302-74) donne la traduction allemande de ces textes.

Ces lettres sont de différents genres : écrits officiels de l'époque du vicariat de la congrégation réformée et de celle de l'abbatiat de Salzbourg ; dédicaces données à divers traités ; lettres concernant l'affaire Luther, dont deux sont adressées à ce dernier (du 14/9/1518 – Jeremias dit 1519 – et 1er avril 1524) ; la seconde lettre, comme les dix lettres conservées de Luther à Staupitz, sont importantes pour connaître les relations, amicales mais critiques, des deux hommes.

3. **Doctrine.** – 1° Théologie. – Même si Staupitz n'a laissé aucun ouvrage de théologie systématique, ses écrits donnent des renseignements sur beaucoup de points de doctrine. Celle-ci se situe dans le cadre de la théologie médiévale (cf. Wolf, p. 121 ; Steinmetz, *Misericordia Dei*, p. 131). L'enseignement traditionnel inspire ses conceptions des rapports entre justice et miséricorde de Dieu, sur la prédestination et la réprobation, sur le péché et le péché d'origine, sur l'origine et la nature du *malum*, sur la liberté et les limites de la volonté humaine, l'incarnation et la rédemption, l'Église Corps du Christ, la grâce, la justification et le mérite, les sacrements, le purgatoire et l'enfer.

C'est encore traditionnellement qu'il comprend la foi (*fides informis-formata; fides mortua-viva; fides quae per dilectionem operatur*), la mariologie (Marie Vierge immaculée et Mère de Dieu, mère de l'Église et avocate des chrétiens). Pour lui l'invocation des saints apporte moins d'assurance que la prière au nom du Christ. Il pense que la libération de la peine due au péché par une satisfaction personnelle est préférable à celle que procure les indulgences. Le chrétien n'a aucune certitude de son salut, même s'il peut, grâce aux sacrements, en avoir l'espérance plus ferme.

Staupitz voit en saint Augustin *pater et doctor meus... immo et sanctae ecclesiae, intellectu profundissimus, sermone lepidus atque allegatione authenticus* (*Tüb. Pr.*, sermon 7, LS, t. 1, p. 124, 94-96). Avec Augustin, il comprend les conséquences du péché d'origine comme une *vulneratio naturae* ; il affirme que les œuvres des incroyants et des pécheurs ne sont pas de vraies vertus et de bonnes actions parce qu'elles sont accomplies *extra fidem* et sans orientation vers le but éternel. Comme Augustin, il soutient la doctrine de la prédestination absolue, que suivent *necessitate consequentiae* la justification et la glorification. Il tient aussi la doctrine de la réprobation absolue, même si la décision divine de punir les non-élus vient de la prescience de leurs péchés. C'est toujours dans le sens d'Augustin qu'il enseigne que la grâce de la justification n'est due en aucune manière, qu'il n'y a aucune bonne œuvre qui ne soit

précédée par la grâce, que la *bona voluntas* est déjà don de la grâce, que l'homme ne peut par ses seules forces aimer Dieu par dessus tout. De même, sentiments de pénitence, repentir, rémission des fautes, sont des dons de Dieu ; l'homme, sous l'influence de la grâce, n'est pas contraint, il garde la liberté de choisir. Dieu, dans les œuvres de l'homme justifié, ne récompense que ses propres œuvres.

On s'est demandé si Staupitz est à classer dans la *via antiqua* ou la *via moderna*. Divers auteurs de la première, rencontrés lors de sa formation dans les universités de Cologne et de Leipzig, lui sont manifestement familiers. Ses sermons de Tübingen citent souvent les deux premiers livres du commentaire des *Sentences* de Gilles de Rome et son *De regimine principum*, la *Summa theologica* et le commentaire des *Sentences* de Thomas d'Aquin, plus rarement ceux de Bonaventure et de Thomas de Strasbourg (cf. LS, t. 1, p. 17 svv). Aussi Wolf (p. 35) est-il d'avis que, au temps de ses études à Cologne, la *via Thomae* et la *schola egidiana* ont été déterminantes pour la doctrine de Staupitz.

D'un autre côté, on a démontré (Steinmetz, *Misericordia Dei*, p. 26-27, 30) que, dès Tübingen, Staupitz soutenait une série de positions doctrinales peu cohérentes avec cette orientation thomiste et égidienne. Par exemple, il fait dépendre le mérite des œuvres de l'*acceptatio divina* ; il parle aussi de l'engagement libre de Dieu par lequel il se fait *debitor* à l'égard des élus. On peut penser à l'influence scotiste, surtout parce que Staupitz s'est beaucoup intéressé au scotiste Paulus Scriptoris.

On trouve aussi chez lui des propositions qui manifestent l'influence de la *via moderna*. Il enseigne que, *de lege statuta*, la faute vénielle n'est pas comptée comme mortelle, ce qui, *de potestate Dei absoluta*, serait possible ; qu'aucune œuvre de la créature n'est *per se et intrinsece* moralement bonne et méritoire, mais l'est uniquement parce que Dieu la fait digne de la vie éternelle ; que Dieu, *de potentia absoluta*, peut rendre l'homme, même sans aucune œuvre, digne de la vie éternelle ; que les actions de l'homme ne plaisent pas à Dieu parce qu'elles sont bonnes, mais qu'elles sont bonnes parce qu'elles plaisent à Dieu. Ce sont là des propositions que Staupitz appuie sur Jean Gerson.

On n'est pas certain qu'il ait étudié les œuvres de Gabriel Biel, si lui étaient connus les membres de son Ordre partisans de la *via moderna*, comme Grégoire de Rimini, Hugolin d'Orvieto, ou des auteurs allemands comme Johannes Klenkok, Angelus Dobelin et Johannes Zachariae. En tout cas sa doctrine sur le péché originel, la grâce, la justification, le mérite se rapproche sur de nombreux points de l'orientation augustinienne de la *via moderna*. Quoi qu'il en soit, il ne voulait pas intervenir dans les discussions académiques ni ne militait pour une théologie d'école déterminée. La théologie de ses traités et de ses sermons a une visée explicitement pastorale.

Au reste, les conceptions théologiques de Staupitz, dont les ouvrages s'étalent sur une trentaine d'années, se sont modifiées sur quelques points. Ainsi l'axiome scolastique *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, qui joue un rôle significatif dans les sermons de Tübingen, s'efface complètement dans les œuvres postérieures ; ceci peut s'expliquer par des réflexions analogues à celles qui amenèrent Luther à sa critique radicale (*Werke*, éd. de Weimar – WA, t. 56, p. 503, 1-12). Le fait que Staupitz renouvelle son interprétation du concept de *gratia gratum faciens* dans son *De exsecutione praedestinationis* de 1517 pourrait être d'une grande signification. Alors que vers 1497/98 il entendait par cette expression la grâce qui rend les hommes *digni Deo* et *grati Deo* (*Tüb. Pr.*, sermon 30, LS, t. 1, p. 432, 215 svv), son ouvrage de 1517 écarte ce sens : « Haec est gratia gratum faciens, non hominem Deo, sicut multi exponunt – quia hoc ipsa electio facit –, sed solum Deum facit placere et gratum esse homini per caritatem » (n. 36 ; cf. n. 40). Cela entraîne une nouvelle compréhension de la justification : « ...divinae electioni aeternae tribue gratum facere te Deo, iustificationi gratum facere Deum tibi » (n. 131 ; cf. n. 152).

2° Doctrine spirituelle. – L'influence de la mystique médiévale fut déterminante pour la dévotion et la doctrine spirituelle de Staupitz : on le voit dans l'insistance qu'il met à persuader le fidèle que Dieu habite en lui, que l'Esprit Saint agit dans son cœur pour l'amener à rentrer en lui-même, à se détacher des créatures, à ressembler au Christ, à s'abandonner pleinement à la volonté de Dieu et à s'unir ainsi durablement à Dieu. Mais, Staupitz ayant renoncé quasi totalement (sauf dans les *Tüb. Pr.*) à nommer les auteurs qu'il utilise, on peut seulement assurer qu'il connaissait de nombreux ouvrages de Jean Gerson (cité à plusieurs reprises ; cf. LS, t. 1, p. 18 svv). Autres sources vraisemblables : saint Bernard, Eckhart, Jean Tauler, Henri de Friemar l'ancien, Thomas a Kempis, ainsi que la *Theologia deutsch*.

1° *La fin des créatures*. – Dieu veut conduire l'homme au salut : c'est le centre de la dévotion et de la prédication de Staupitz. Diverses formulations utilisant *solus, sola*, le marquent. La première grâce, absolument non méritée, de la prédestination émane *seulement* de Dieu très bon et de sa volonté totalement libre (*Exs. praed.*, n. 21) ; Dieu *seul* nous accorde la vraie foi (*Glauben*, ch. 12, p. 133) ; lui *seul* opère dans l'homme la conversion et la justification (*Nürnb. Pr.*, Knaake, p. 40) ; la béatitude de l'homme a sa source *seulement* dans l'amour de Dieu, de sa grâce et des mérites de la passion du Christ (p. 39).

Le but de la création et de la rédemption est la louange de Dieu créateur et rédempteur. Mais personne ne peut louer Dieu dignement s'il ne s'est renié lui-même (« sine sui annihilatione », *Exs. praed.*, n. 5). Staupitz comprend cette « annihilation de soi » comme une adhésion sans limite à l'*oboedientia* et à l'*humilitas* selon l'exemple du Christ (n. 207 svv). Le chrétien devrait aimer Dieu plus que lui-même et chercher la gloire de Dieu plus que son propre bien (n. 254). Dans la ligne de la mystique d'un Eckhart, Staupitz écrit : le chrétien parfait doit être prêt « pro gloria Dei... cedere aeternae gloriae, resignare Deum » (n. 253), acceptant avec une égale disponibilité souffrance et bien-être, mort et vie, béatitude et damnation (n. 173).

2° *L'incarnation* : *conjugium* de la *summa misericordia* avec la *summa miseria*. – *Misericordia Dei* est l'un des concepts-clés dans les œuvres de Staupitz. Elle est la réponse à la *miseria* humaine, à la détresse du péché de l'homme déchu. En la proclamant, Staupitz voulait amener les hommes à la pénitence et à la conversion, à l'espérance et à la confiance ; chez lui, ce n'est pas le Juge de l'univers, mais le Christ sauveur qui est le thème central. Sa naissance et sa passion constituent le sommet de la miséricorde de Dieu (*Exs. praed.*, n.63) ; Dieu s'est fait homme pour prendre sur lui notre *summa miseria*.

Staupitz voit l'humanité dans son extrême détresse sous l'image de l'épouse à qui le rédempteur consacre son *amor sponsalis* dans sa miséricorde illimitée (n. 69 svv). Par là, il critique ceux qui se justifient eux-mêmes, qui méprisent les pécheurs ; faisant appel à *Rom.* 3,23, il constate : « eos nihil habere commune cum sponsa qui ei in peccatis non communicant » (n. 68 svv). Surtout le Christ, dans sa miséricorde, n'a pas seulement pris sur lui ce « conjugium cum peccatrice » : « accedit aliud, quod nostra peccata sua facit, quatenus sicut christianus Christi justitia justus, Christus christiani culpa injustus sit et peccator » (n. 71). Staupitz confirme ce point en invoquant *Is.* 53, 6, *Jean* 1, 29 et *Lév.* 16. L'épouse dit donc à l'époux : « Sum igitur sic ego tua justitia justus et mea culpa peccator ; tu es mea culpa peccator et tua justitia justus » (n. 77). En dépit de cette expression à propos de l'homme justifié à la fois *justus* et *peccator*, Staupitz a certainement compris la justification comme une rénovation existentielle du pécheur, comme une « vie nouvelle » (*Rom.* 6, 4 ; cf. n. 45). La justice accordée par Dieu à l'homme n'a pour lui rien à voir avec une *justitia aliena*, selon l'expression ultérieure de Luther.

Il est également erroné d'attribuer à Staupitz la doctrine d'une *duplex justitia*, même si on apporte cette restriction qu'il n'a pas pensé sur ce point à une *justitia aliena extra nos* au sens des théologiens postérieurs de la médiation, J. Gropper et A. Pigge (cf. Steinmetz, *Misericordia Dei*, p. 115, note 1 ; Obermann, *Tuus sum*, p. 378 svv, et *Werden und Wertung*, p. 111 svv). Staupitz ne connaît qu'une justice du chrétien ; sans doute dit-il du justifié « renascitur ad Christi, non ad suam justitiam » (*Exs. praed.*, n. 35), mais ces mots évoquent la justice accordée gratuitement au chrétien en raison des mérites du Christ et l'habitant.

Le déploiement de la vie de la grâce dans l'âme du justifié est explicité par Staupitz sous l'image de la conception spirituelle de la Parole divine en lui et comme *conformitas Christi* et comme union d'amour avec Dieu.

3° La conception spirituelle du Christ dans l'âme. – D'après saint Paul (*Rom.* 5, 5 ; 1 *Cor.* 6, 19), Staupitz a souvent parlé de l'Esprit Saint comme de Dieu habitant l'âme : c'est une de ses idées théologiques favorites. Celui qui n'a pas « l'Esprit du Père céleste » ou « l'Esprit du Christ » n'appartient pas au Christ et ne peut pas aimer Dieu par-dessus tout (*Von der Lieb*, ch. 7, p. 98). Il montre l'Esprit divin comme le maître intérieur qui dispense la lumière de la foi, qui console par l'espérance de la glorification éternelle, et comme l'amour essentiel de Dieu produisant l'amour dans notre cœur (ch. 8-10, p. 99-103).

Que l'Esprit fasse en nous sa demeure, c'est pour Staupitz « la première, la plus haute et la plus grande grâce ». C'est dans la mouvance de la mystique allemande qu'il parle de la conception spirituelle du Christ dans le cœur du justifié et qu'il la met en parallèle avec le cas de Marie. Le message de l'ange à celle-ci (*Luc* 1, 35) s'adresse à toutes les « saintes âmes ». Heureux l'homme en qui l'Esprit a établi sa demeure ; en lui mûrissent continuellement des fruits divins. Mais Staupitz met en garde contre l'autojustification : l'âme ne peut attribuer qu'à Dieu le bien et la sainteté qui se réalisent par elle, conformément encore à la parole de l'ange : « Le saint qui est né de toi doit être appelé Enfant de Dieu » (*Von der Lieb*, ch. 7, p. 98 svv ; cf. *Luc* 1, 35).

4° Assimilation au Christ. – Cette assimilation s'exprime par la *conformitas actionum* ; ce qui plaît au Christ plaît aussi à l'âme : « una eis est voluntas, unum cor, unus spiritus » (*Exs. praed.*, n. 153). Il ne s'agit pas d'une unité d'être ; le chrétien devient « un seul esprit avec Dieu » lorsqu'il lui obéit en tout et abandonne tout intérêt pour les créatures et pour lui-même (n. 173).

Staupitz parle souvent de la ressemblance au Christ souffrant. La croix, surtout dans sa propre dévotion, tient une place centrale : « ...superaddidit ineffabilis Dei bonitas inauditam a saeculo misericordiam, dedit filium suum unigenitum, per omnia temptatum, passum, crucifixum, ut gloriari, sicut opportet, posset miser et pauperculus servus in cruce domini sui Jesu Christi » (*Gal.* 6, 14 ; *Tüb. Pr.*, sermon 12, LS, t. 1, p. 228, 360-64). Le Christ a largement et copieusement ouvert aux hommes par ses souffrances « la source de la miséricorde » (*Nürnb. Pr.*, Knaake, p. 25) ; c'est pourquoi Staupitz invite souvent à se tourner vers la croix et le martyre du Christ (p. 23). Le chrétien doit « porter sous la croix du Christ » sa propre souffrance, l'accepter librement en raison de la passion du Christ. Auprès de Jésus en croix, il apprendra l'obéissance et la patience, il recevra l'espérance consolante de l'éternelle béatitude (p. 30 svv). L'exemple du Christ préfigure « toute vie, toute souffrance, toute mort bonnes » (*Nachfolgung*, ch. 6, p. 62).

Staupitz montre surtout le Christ souffrant comme l'image parfaite de l'abandon serein (*gelassenheit*) ; il entend par là, en un sens mystique, la disposition à s'abandonner soi-même et toutes les créatures dans la force de l'Esprit Saint et à s'en remettre en toute obéissance à la volonté de Dieu : « Abandonne-toi, âme noble, abandonne toute chose et toi-même pour l'amour de celui qui a abandonné tout par amour pour toi. Abandonne la vertu, abandonne la grâce, abandonne le Christ mourant et, s'il lui plaît, abandonne aussi Dieu même, car tu ne seras jamais abandonné par Dieu » (*Nachfolgung*, ch. 12, p. 81). Avec cet abandon, Staupitz recommande aussi de s'efforcer d'établir son cœur en repos, en silence intérieur, afin de pouvoir accueillir les paroles du Christ (ch. 13, p. 83).

5° L'union avec Dieu est aussi un thème fréquent chez Staupitz. L'inhabitation de l'Esprit dans l'homme justifié le rend capable d'être uni à Dieu. Aimer Dieu par-dessus tout est un don de la grâce et par elle une réponse de l'homme à la révélation de l'amour que Dieu a pour lui. Si l'homme répond à l'amour divin, c'est que l'Esprit Saint aime en l'homme : « Le mouvement appartient à l'Esprit Saint, le sentiment est en nous » (*Von der Lieb*, ch. 13, p. 105). Parfait est le chrétien « à qui Dieu se manifeste si aimable, si amical, si doux qu'il lui devient évident qu'il n'y a rien que Dieu, rien d'aimable que Dieu » (ch. 14, p. 106). Les « miracles » que l'amour divin accomplit dans le chrétien sont pour Staupitz l'obéissance totale, la paix parfaite, l'union profonde avec Dieu. L'esprit humain « s'attache si fermement à Dieu qu'il est décrit comme ne faisant qu'un esprit avec lui » (1 *Cor.* 6, 17). « Le Saint Esprit est le feu qui consume l'homme et le brûle jusqu'à la cendre, qui anéantit totalement jusqu'à ce que Dieu seul demeure tout en tout ». Ainsi Dieu tire l'âme « d'elle-même en lui-même et lui fait la grâce de vivre en son Esprit » (*ibid.*).

Dès ses premiers sermons, Staupitz explique cette union : « quia derelicto se ipso totus adhaeret Deo tanquam suae rectitudinis regulae, unde unus spiritus fit per voluntatis conformationem, non substantiae identitate » (*Tüb. Pr.*, sermon 3, LS, t. 1, p. 71, 204-06) ; explication qui se trouve presque mot pour mot chez Henri de Friemar l'ancien (*Tract. de adventu Verbi in mentem*, Wurtzbourg, 1975, p. 42, 224-27).

Plus largement encore, Staupitz développe cette union d'amour avec Dieu ou avec le Christ en utilisant les images du *Cantique* et la symbolique des fiançailles et du mariage (*osculum, amplexus, conjunctio nudi ad nudum* ; cf. *Exs. praed.*, n. 115). L'âme, fiancée élue en qui habite l'Esprit du Seigneur, reçoit « quoddam experimentum sponsalis amoris,... in quo Deus potius gustatur quam videtur ». Sans doute est-il impossible de faire comprendre à autrui l'expérience de la *dulcedo Dei* (n. 109 svv). Au moment le plus fort, l'âme expérimente la « douce saveur » de l'amour divin si elle se tait et écoute attentivement en elle (*Von der Lieb*, ch. 15, p. 108). L'expérience du silencieux dialogue avec Dieu (« secreti divini colloquii experimentum ») se fait dans la paix et le repos du cœur (*Exs. praed.*, n. 147).

Autre symbolique utilisée par Staupitz pour illustrer l'union d'amour de l'âme avec Dieu ou le Christ, celle du banquet (*convivium* ; cf. *Luc* 14, 13) préparé par Dieu comme un avant-goût de l'*aeternum convivium* et dans lequel il veut rassasier l'âme de lui-même (*Exs. praed.*, n. 150 svv). Ce repas est caractérisé par la *complacentia personarum*, l'*actionum conformitas*, la *translatio... spiritus unius in alterum per veram caritatem* (n. 153).

Staupitz traite dans ce contexte des phénomènes extraordinaires comme le rapt et l'extase : « Christus dominus noster spiritum electae animae saepe rapit in se vel in exstasi ponit, ut, solis aeternis intenta, futuram dulcedinem praegustet ». Ces grâces sont les signes d'une miséricorde encore plus grandes ; accordées gratuitement, elles ne sont pas nécessaires au salut (n. 160 svv). Quant aux *visiones* et *coniurationes*, Staupitz montre une prudente réserve : « damnare non licet omnia, canonizare minus ». Apparitions et pouvoir d'exorciser les démons ne sont pas des signes de vertu et l'on ne devrait pas les favoriser (n. 164-166, 184).

4. **Relations avec Luther.** – Il n'y a aucun doute que Staupitz jusqu'à la fin de sa vie s'est senti lié d'amitié avec Luther ; cela est encore explicite dans sa dernière lettre du 1er avril 1524, où il le qualifie d'*amicus summus* et proteste que son affection pour lui est tout à fait solide. On sait par une lettre de Luther à Staupitz (27 juin 1522) que ce dernier lui avait adressé des reproches dans une lettre antérieure qui n'a pas été conservée ; entre autres reproches, celui que ses livres provoquaient bien des scandales (WA, BR 2, p. 567, 10-12).

Ceci est un des arguments qui ont fait penser que les deux hommes s'étaient graduellement éloignés (cf. E. Wolf, RGG, 3e éd., t. 6, col. 342-43). La dernière lettre de Staupitz dit aussi ses sérieuses réserves sur la manière d'agir de Luther (WA, BR 3, p. 263-64, 10-26). Ces reproches montrent clairement que parfois, *ob tarditatem ingenii*, Staupitz ne comprenait pas les idées de Luther et donc gardait le silence à leur endroit. Il n'a manifestement pas compris la doctrine capitale de l'imputation de la justice du Christ étrangère à l'homme ou la manière dont Luther pensait la *sola fides*. Par ailleurs, Staupitz regardait le combat mené par Luther contre les couvents et les Ordres religieux comme un point ne touchant ni à la foi ni à la justification et n'affectant pas la conscience : ces choses « cum sincera fide stare possunt » (p. 264, 21).

Quant à Luther, il a dit à bien des reprises qu'il se sentait spirituellement et théologiquement l'obligé de Staupitz. Il le loue comme un « gratiae et crucis praeconem » (lettre du 2/2/1521 ; WA, BR 2, p. 264, 48) ; Staupitz est celui par qui « primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris » (dernière lettre, 17/9/1523 ; WA, BR 3, p. 155-56, 7-8). Dix ans plus tard (printemps 1533), Luther déclare dans ses « Propos de table » : « Staupicius hat die doctrinam angefangen » car il lui a conseillé instamment : « On doit regarder l'homme qui s'appelle Christ » (WA, TR 1, n. 526). Et dans la lettre du 27/3/1545 il le dit « son père dans cette doctrine » (WA, BR 11, p. 67, 7).

Staupitz a-t-il ouvert la voie à la doctrine de Luther ? O. Scheel (t. 2, p. 373-85) le nie : ce que Staupitz a pu lui apporter ne sort pas du cadre de la doctrine traditionnelle. E. Wolf arrive à la même conclusion : Staupitz, « par sa piété christocentrique, a aidé – on peut le prouver – le jeune Luther dans son débat avec le problème de la pénitence et de la prédestination ». Mais sur le fond Staupitz n'a jamais pu comprendre son « élève » ; celui-ci cependant apprit à donner aux suggestions qu'il recevait un sens plus profond que celui auquel pensait leur auteur (Wolf, p. 261 ; RGG, 3e éd., t. 6, col. 343). Quant à Steinmetz (*Staupitz and Luther*, p. 143 svv), il conclut : « Staupitz n'était pas protestant et la fissure entre lui et Luther après 1518 n'est pas surprenante ».

Par contre, H.A. Oberman (*Tuus sum*, p. 365-94 ; *Werden und Wertung*, p. 97-117) pense que dans l'œuvre de Staupitz, malgré son ancrage dans la théologie traditionnelle, s'annonce ici ou là une transition. Il remarque que le verset 94a du *Ps* 118/119 (« Tuus sum ego, salvum me fac » ; « Jésus, je suis à toi, rends-moi bienheureux ») est placé par Staupitz en tête et à la fin de la plupart de ses livres imprimés, comme une devise. Ce n'est pas tant l'expression, d'un abandon confiant, d'une prière de demande, qu'un « recours à la fidélité de Dieu... en vertu de son devoir – parce qu'en vertu de l'élection – d'achever son œuvre de rédemption commencée dans la justification » (*Tuus sum*, p. 390 svv).

Il cite ensuite un mot tiré des sermons de Salzbourg (1512) où il s'agit, dans son interprétation, de la « foi-confiance » (*fides fiducialis*), de la confiance dans le pardon de Dieu (p. 391 svv). Il en appelle finalement à *Qoh.* 9, 1 (« Personne ne sait s'il est digne de l'amour ou de la haine de Dieu ») et conteste que Staupitz l'ait employé pour fonder la doctrine traditionnelle de l'incertitude de salut que découvre l'analyse de sa conscience (*Tuus sum*, p. 370-75). Ce sont là sans doute des points dignes d'attention.

Voici ce qui nous semble certain : même si Staupitz, théologiquement, reste sur le terrain de la doctrine traditionnelle, il a cependant forcé certains accents. Les points suivants sont caractéristiques : 1) L'opération de l'Esprit Saint habitant l'âme passe au premier plan, au détriment de la grâce créée, qui n'est certes pas niée, mais qui disparaît parfois (cf. *Von der Lieb*, ch. 7, p. 99, 10-14). – 2) Les œuvres bonnes et méritoires de l'homme justifié sont à l'occasion attribuées à Dieu d'une manière si appuyée que la coopé-

ration de l'homme paraît obscurcie, même si elle est fondementalement reconnue : les œuvres du chrétien « ne sont pas ses œuvres mais les œuvres de Dieu », parce que l'homme, sans la grâce et l'action divine, n'aurait pu les accomplir. C'est pourquoi il doit « désespérer entièrement » de ses œuvres (*Nürnb. Pr.*, Knaake, p. 39).

3) Staupitz combat l'auto-justification et l'importance donnée aux vertus et mérites personnels ; il tient de plus qu'il est plus sûr, *de merito disponendo*, de s'en remettre totalement à Dieu (*Tüb. Pr.*, sermon 27, p. 394, 301), d'attribuer à Dieu « seul » toute bonne œuvre (*Nürnb. Pr.*, Knaake, p. 39). – 4) Les défauts des œuvres humaines, même celles de l'homme justifié, sont énergiquement affirmés. Toute bonne œuvre est souillée et douteuse (*Nachfolgung*, ch. 8, p. 69). – 5) Staupitz met l'accent fortement sur le penchant de l'homme au mal. Même le chrétien qui ne découvre en sa conscience rien de mal doit se compter au nombre des pécheurs, car, sans la grâce de Dieu, on ne peut à aucun moment être sans péché (*Tüb. Pr.*, sermon 32, p. 458, 288 svv ; *Nürnb. Pr.*, Knaake, p. 24).

Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von St.*, Gotha, 1879. – N. Paulus, *Johann von St. Seine vorgeblich protestantische Gesinnung*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 12, 1891, p. 309-46. – A. Jeremias, *Johannes von St., Luthers Vater und Schüler*, Sannerz – Leipzig, 1926. – E. Wolf, *St. und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von St. und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang*, Leipzig, 1927 (bibliogr. ancienne). – O. Scheel, *Martin Luther*, t. 2, Tübingen, 1930 3e-4e éd., p. 364-87, 645-47. – R. Weijenborg, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*, dans *Antonianum*, t. 32, 1957, p. 147-202. – A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern...*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 239-338 ; *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, ZKT, t. 81, 1959, p. 265-305 ; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 271-74, 604-05. – D.C. Steinmetz, *Misericordia Dei. The theology of Johannes von St. in its late medieval setting*, Leiden, 1968. – A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, surtout, t. 5, Wurtzbourg, 1974. – H.A. Oberman, *Tuus sum, salvum me fac. Augustinreveil zwischen Renaissance und Reformation*, dans *Scientia Augustiniana*, Wurtzbourg, 1975, p. 350-94 ; *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen, 1975. – W. Eckermann, *Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von St. und der sächsischen Reformkongregation*, dans *Analecta Augustiniana*, t. 40, 1977, p. 279-96. – A. Endriss, *Nachfolgung des willigen Sterbens Christi*, dans *Kontinuität und Umbruch*, Stuttgart, 1977, p. 93-141. – J. Sallaberger, *Johann von St., Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehungen zu Salzburg*, dans *Augustiniana*, t. 28, 1978, p. 108-54. – D.C. Steinmetz, *Luther and St. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham/USA, 1980 ; *Religious Exstasy in St. and the Young Luther*, dans *Sixteenth Century Journal*, t. 11, 1980, p. 23-37. – J. Sallaberger, *Abt Johann von St. (1522-1524), Luthers einstiger Vorgesetzter und Freund*, dans *Sankt Peter in Salzburg*, Salzbourg, 1982, p. 91-98 ; *Johann von St. ... in Salzburg*, dans *Studien und Mitteil. zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, t. 93, 1982, p. 218-69.

L. Graf zu Dohna et R. Wetzel, *Die Reue Christi. Zum theol. Ort der Busse bei J. v. St.*, dans *Studien und Mitteil. zur Gesch. des Benediktinerordens*, t. 94, 1983, p. 457-82. – L. Graf zu Dohna, *St. und Luther. Kontinuität und Umbruch in den Anfängen der Reformation*, dans *Pastoraltheologie*, t. 74, 1985, p. 452-65. – R. Wetzel, *St. und Luther*, dans *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Stuttgart, 1987, p. 75-87. – W. Günter, *J.v. St. (ca. 1468-1524)*, dans *Kathol. Theologen der Reformationszeit* V, Münster, 1988, p. 11-31. – L. Graf zu Dohna, *Von der Ordensreform zur Reformation : J. v. St.*, dans *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalt. Ordenswesen*, Berlin, 1989, p. 571-84. – A. Zumkeller, *J. v. St. und die Klösterl. Reformbewegung*, dans *Analecta Augustiniana*, t. 52, 1989, p. 29-49.

DS, t. 1, col. 334 ; t. 4, col. 1010 ; t. 5, col. 368 ; t. 9, col. 1207, 1215, 1221, 1235 (art. *Luther*).

Adolar ZUMKELLER.

STEENSEN (STENSEN, STENO, STENON ; NIELS ; BIENHEUREUX), évêque, 1638-1686. – 1. *Vie*. – 2. *Physionomie spirituelle*.

1. VIE. – Né le 11 janvier 1638 à Copenhague dans une famille luthérienne de joailliers aisés, Niels Steensen connut très tôt les deuils, la maladie et la guerre. Adolescent, il est marqué par la lecture d'une allégorie morale du jésuite J. Drexel. *Joseph Aegypti prorex* (Munich, 1640 ; DS, t. 3 col. 1714-17). Étudiant, il participe avec la milice de l'université à la défense de la capitale contre les troupes suédoises (février 1659).

Quelques mois plus tard il gagne la Hollande et y étudie la médecine à Amsterdam, puis à Leyde (1660-1664). Il est alors un pieux luthérien solidement formé en doctrine et spirituellement. Il assiste à des discussions entre calvinistes et catholiques sur l'Eucharistie, prend connaissance du rationalisme cartésien auprès des disciples hollandais de Descartes, rencontre B. Spinoza. Il semble qu'au cours de ces années s'amorce en lui un lent processus de révision de ses convictions luthériennes.

En 1664-65 Steensen séjourne en France ; à Paris son hôte, M. Thévenot, le met en relations avec des disciples toscans de Galilée réunis dans l'Accademia del Cimento (Académie de la preuve expérimentale) ; c'est alors qu'il reçoit l'invitation du Grand-Duc de Toscane à venir à sa Cour. Il quitte Paris en septembre 1665, séjourne à Montpellier, arrive à Livourne en mars 1666.

En Toscane plusieurs circonstances jouèrent un rôle décisif dans sa conversion ; il assista à la procession de la Fête-Dieu à Livourne, ce qui réveilla en lui la foi à la Présence réelle ; il connut l'amitié spirituelle du barnabite L. Leonelli, du jésuite E. Savignani, de la clarisse Maria Flavia del Nero et surtout de Lavinia Arnolfini Cenami (cf. sa biographie par C. Bambacari, DS, t. 1 col. 1217). Il fit profession de foi catholique le 2 novembre 1667.

Contrairement à l'opinion répandue, Steensen n'abandonna pas immédiatement l'étude des sciences ; la publication de ses ouvrages les plus notoires est datée des années suivantes (anatomie musculaire, études des fossiles, intuitions anticipatrices de la géologie historique). En 1670, il retourne au Danemark, en revient peu après pour assister aux funérailles du Grand-Duc Ferdinand II son bienfaiteur, repart à Copenhague où le roi Christian V met à sa disposition le « Théâtre royal d'anatomie » pour des démonstrations publiques (1672-1674). Au cours de ces années, on ne sait quand exactement, germa en lui la vocation sacerdotale ; les premiers des rares documents à ce sujet, en particulier sa lettre au jésuite

Athanase Kircher, remontent à 1675 : ils insistent sur l'offrande de sa vie en hommage de gratitude pour les bienfaits de Dieu.

Revenu à Florence, Steensen se prépare rapidement mais sérieusement à la prêtrise : lecture des Pères (surtout Jean Chrysostome), d'ouvrages ascétiques et mystiques ; il assiste au Carême prêché par Paolo Segneri et lit probablement ses écrits (DS, t. 14, *supra*, col. 519-22). Il se fait guider par des Barnabites et des Jésuites. Il est ordonné prêtre le samedi saint 13 avril 1675.

Il est alors choisi pour être un des précepteurs du fils aîné du Grand-Duc (1675-1677), puis la Congrégation « de Propaganda Fide » le fait nommer par Innocent XI vicaire apostolique de Hanovre et il est consacré évêque à Rome le 19 septembre 1677 par Grégoire Barbarigo et François Pallu. A Hanovre, il se consacra à la visite des communautés catholiques disséminées dans la région ; il fut en contact avec G.W. Leibniz et des théologiens luthériens sur la question de la réunification des chrétiens. En juin 1680, il fut nommé évêque auxiliaire de Münster et le restera jusqu'en juillet 1683, lorsqu'il refusera d'assister à l'élection d'un suffragant qu'il jugeait simoniaque. Rome lui donna raison, mais pour le bien de la paix le nomma vicaire apostolique à Hambourg pour toute l'Europe septentrionale. Ses dernières années sont marquées par une grande aridité spirituelle, due à un profond épuisement. Lors de l'inauguration d'une chapelle à Schwerin, il fut frappé d'une infection rénale et mourut au milieu des fidèles, sans l'assistance d'un prêtre (1686). Son corps, demandé par le Grand-Duc de Toscane, est enseveli dans l'église Saint-Laurent de Florence. Il a été béatifié le 23 octobre 1988.

Ses écrits théologiques et pastoraux sont édités : *Opera theologica*, éd. K. Larsen et G. Scherz (2 vol., Copenhague-Fribourg/Br., 1944-1947). Le vol. 1 contient les apologies de sa conversion et les écrits de controverse ; le vol. 2 donne le *Parochorum hoc age*, remarquable exhortation aux curés de paroisse (p. 1-52), quelques opuscules spirituels en italien (p. 53-148), les sermons en latin (p. 149-376), les opuscules en latin (p. 377-544).

Œuvres scientifiques : *Opera philosophica*, éd. V. Maar (2 vol., Copenhague, 1910) ; trad. ital. par Casella. *Opere scientifiche* (Prato, 1987). – Lettres : *Nicolai Stenonis Epistolae et Epistolae ad eum datae...*, éd. G. Scherz (2 vol., Copenhague-Fribourg/Br., 1962) ; trad. danoise par P. Sonntag (1987), qui laisse aussi une version allemande (ms).

2. Physionomie spirituelle. – Les principaux traits spirituels de Steensen l'apparentent à la spiritualité jésuite. Le spécialiste des études sténoniennes, G. Scherz, a repéré deux sources de ses textes spirituels, le *Combat spirituel* de L. Scupoli (*supra*, col. 467-84) et les écrits du cistercien Giovanni Bona (DS, t. 1, col. 1762-66), en particulier son *De sacrificio missae* et son *De discretione spirituum*. Mais Steensen doit beaucoup aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola : il fit deux fois la retraite des trente jours, avant son ordination sacerdotale et avant son ministère épiscopal. Il apprit à méditer en utilisant les ouvrages du jésuite Luis de La Puente (DS, t. 9, col. 265-76). Il doit beaucoup à L. Lessius (col. 709-20) : il étudia la théologie dogmatique et morale dans ses ouvrages ; il lui emprunta sa conception plus opérative qu'ontologique des perfections divines en tant que voies de l'action de Dieu et modes des communications divines ; grâce à Lessius encore, il entra en contact avec la tradition mystique spéculative (Pseudo-Denys, Ruusbroec).

Mais Steensen appartient à l'histoire de la spiritualité plus par son expérience spirituelle que par sa doctrine. Les traits dominants de sa figure spirituelle se dégagent facilement. C'est d'abord la confiance dans la Providence, comme l'expriment de belles prières (*Opera theologica*, t. 1, p. 393 ; t. 2, p. 542). Cette confiance en Dieu, plus qu'un simple abandon, est la certitude propre de la foi vivante ; la foi qui justifie est le nom même de la confiance en Dieu qui sauve et sanctifie. Il faut citer ensuite sa pratique de la prière aspirative, qu'il a dû connaître grâce à Bona et à Lessius ; cette pratique équilibre les accents mis sur l'ascèse, les vertus, la méditation, ou plutôt elle apparaît en être le fruit spirituel.

Mais le zèle pastoral est ce qui marque le plus les dernières années de Steensen : Dieu appelle tous les chrétiens à la sainteté, elle doit être proposée à tous. Chacun peut la trouver dans son propre état de vie en suivant sa propre vocation. La perfection des pasteurs est nécessaire ; elle consiste à faire entendre à chacun l'appel à la sainteté, à aider chacun à trouver sa voie et à le guider sur cette voie (cf. *Opera theologica*, t. 2, p. 22).

Terminons en évoquant la modestie, l'affabilité et la générosité, l'hospitalité et la pauvreté personnelle de Steensen, figure trop peu connue du 17e siècle spirituel.

Biographies : K. Plovgaard, *Niels Steensen, Anatom, Geolog og Biskop*, Copenhague, 1953, (en danois). – R. Cioni, *Nicolo Stenone, scienziato e vescovo*, Florence, 1953 (trad. franç., Paris, 1960 ; anglaise, New York, 1962). – M. Bierbaum, *Niels Stensen, Von der Anatomie zur Theologie*, Münster, 1959 ; revue et augm. par A. Faller, 1979. – G. Scherz, *Niels Stensen, eine Biographie*, 2 vol., Leipzig, 1987-1988 (œuvre posthume éditée par H. Merete Hansen). – C. de Filippi, *N. Stensen*, GL, t. 61, 1988, p. 372-83. – H. Wich, *N.S. Sein Leben in Dokumenten und Bildern*, Wurtzbourg, 1988. – Voir aussi R. Angeli, *N. Stensen, anatomico, fondatore della geologia, servo di Dio*, Florence, 1968 (bonne lecture spirituelle). – BS, t. 12, 1969, col. 28-32.

Études. – Les travaux de G. Scherz † 1971 ont complètement renouvelé notre connaissance de la vie et des œuvres de Steensen. Mais ses écrits spirituels et pastoraux sont très peu étudiés, à l'inverse de son œuvre scientifique. On trouve des indications sérieuses sur la vie et la doctrine spirituelles dans G. Scherz, *Im Rufe der Heiligkeit. Zeugnisse zur Fama Sanctitatis N. Stensens* (Copenhague-Fribourg/Br., 1953, 76 p.) et surtout dans *Beatificationis et canonizationis Servi Dei N. Stenonis ... Positio super introductione causae*, par F. Veraja (Vatican, 1974).

La revue *Stenoniana Catholica* a paru à Copenhague de 1955 à 1961 (3 cahiers annuels). – M. Jensen, *Bibliographia N. Stenonis*, Mørke, Danemark, 1986.

Bernard Vinaty.

STEIN (Édith ; Thérèse-Bénédicte de la Croix ; bienheureuse), carmélite, 1891-1942. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. – Née à Breslau (Silésie) le 12 octobre 1891, au sein d'une famille juive, Edith Stein passa son enfance et sa jeunesse dans sa ville natale. En 1911 elle entra à l'université pour étudier la germanistique, l'histoire et la psychologie. Bientôt passionnée par la

philosophie à la suite de la lecture des *Logische Untersuchungen* d'Edmund Husserl, fondateur de la phénoménologie, elle alla poursuivre ses études à Göttingen où enseignait ce maître. Presque aussitôt, elle fit partie du cercle de ses disciples (Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyre, Dietrich von Hildebrand, etc).

En 1916, Husserl ayant obtenu une chaire de philosophie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, E. Stein l'y suivit et y présenta au printemps 1916 sa thèse doctorale (*Zum Problem der Einfühlung*) qui fut très remarquée, et fut reçue « summa cum laude ». Dès lors et jusqu'en 1918, E. Stein fut l'assistante de Husserl. Tout en menant une intense activité scientifique, elle cheminait vers la foi chrétienne ; elle se fit baptiser le 1er janvier 1922 à l'église paroissiale de Bergzabern. Puis, durant dix années (1922-1932), elle enseigna la langue et la littérature allemandes au collège des Dominicaines de Sainte-Madeleine à Spire. En 1932, elle accepta une chaire d'anthropologie à l'Institut de pédagogie scientifique de Münster, mais elle en est destituée, à cause de son ascendance juive, l'année suivante.

Le 14 octobre 1933, E. Stein prit l'habit du Carmel au couvent de Cologne et y reçut le nom de Thérèse-Bénédicte de la Croix. Elle vécut cinq ans au carmel de Cologne dans les occupations habituelles du couvent tout en réélaborant un travail inédit (*Potenz und Akt*), qui devint son ouvrage philosophique majeur (*Endliches und ewiges Sein*). En 1938, elle se vit obligée de se réfugier en Hollande, à cause de la persécution nazie. Elle fut accueillie au carmel de Echt, où, à l'occasion du 4e centenaire de la naissance de saint Jean de la Croix, elle écrivit son principal ouvrage mystique : *Kreuzeswissenschaft*. Le 2 août 1942 elle fut arrêtée par la Gestapo avec sa sœur Rose, elle aussi convertie au catholicisme et qui vivait à la porterie du carmel. D'abord envoyées au camp de concentration de Westerbork, elles furent dirigées le 7 août avec quelques centaines de juifs catholiques vers le camp d'Auschwitz-Birkenau. Edith Stein y mourut dans la chambre à gaz le 9 août 1942. Le 1er mai 1987 elle fut béatifiée à Cologne par Jean-Paul II.

2. Œuvres. – Les écrits d'E. Stein peuvent être répartis selon trois périodes nettement définies.

1° *Période phénoménologique* (1916-1923), depuis sa thèse jusqu'à sa conversion. – Le premier écrit publié est la thèse, *Zum Problem der Einfühlung* (Halle, 1917 ; Munich, 1980) ; selon une méthode strictement phénoménologique, il analyse le phénomène offert par des sujets devenus aliénés de leur propre personne et l'acte fondateur qui rend possible la perception d'une existence personnelle distincte de leur propre personne. L'empathie est définie comme « la participation affective et habituellement émotive d'un sujet humain à une réalité étrangère à lui-même ».

Dans les années suivantes, E. Stein collabora à la revue fondée par Husserl (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*) ; elle y publia trois importants travaux phénoménologiques. Deux étudient la causalité psychique et le rapport entre individu et communauté (t. 5, 1922, p. 2-116 et 116-283) ; elle y recherche les conditions de possibilités de l'ouverture du sujet individuel-personnel à la vie en commun. Le 3e travail est *Eine Untersuchung über den Staat* ; il éclaire les bases sur lesquelles doit s'établir la communauté étatique. C'est une recherche de socio-politique à partir de la distinction entre les dimensions individuelle et sociale qu'offre toute personne humaine (t. 7, 1925, p. 1-123).

2° *La période pédagogique et néothomiste* (1922-1938) va de la conversion au départ pour le carmel de Echt. – Durant les dix années passées au collège des Dominicaines de Spire, E. Stein donne de nombreuses conférences et publications dont les thèmes principaux sont la femme, l'éducation et la pédagogie. Parallèlement, elle commence à s'intéresser à l'œuvre et à la pensée de Thomas d'Aquin.

Le premier résultat est *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas de Aquino* (dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband 1929 = Husserl-Festschrift, p. 315-38 ; rééd. Tübingen, 1974), analyse comparative et mise en évidence des points de contacts entre les deux démarches. Peu d'années après, E. Stein présentait une traduction des *Quaestiones disputatae* de Thomas d'Aquin, œuvre unique en son genre qui s'attache à faire connaître la doctrine thomiste dans un langage et sous un point de vue phénoménologique : *Des hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit* (2 vol., Breslau, 1932). L'œuvre majeure de cette période et de toute la production philosophique de E. Stein est le travail conçu d'abord comme thèse d'habilitation : *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1950).

3° *La période spirituelle et mystique* durant les années passées au carmel de Echt (1938-1942). – Déjà à Cologne, E. Stein avait étudié sérieusement les œuvres de Thérèse d'Avila et en avait résumé le fruit dans un petit traité *Seelenburg* ; elle le conçut comme un appendice à son ouvrage philosophique *Endliches und ewiges Sein* (ce traité ne fut publié qu'en 1962). Son ouvrage mystique le plus important est sans aucun doute *Kreuzeswissenschaft*, « la science de la croix », analyse phénoménologique exhaustive des principaux écrits de Jean de la Croix. L'ouvrage est divisé en trois parties, dont la troisième est restée inachevée.

Le chapitre initial, sorte d'introduction, traite des données biographiques et des circonstances historiques dans lesquelles s'insèrent les expériences mystiques du saint et qui induisent l'expression littéraire de son ascension jusqu'à l'union mystique avec Dieu. La « doctrine de la croix » (*Kreuzeslehre*) constitue la partie centrale ; elle analyse et commente les thèmes et les textes fondamentaux de Jean de la Croix ; la structure interne est fournie par la suite des quatre traités : *Subida, Noche oscura, Cántico, Llama*. La dernière partie concerne « la suite de la croix » (*Kreuzesnachfolge*. La thèse essentielle ici soutenue est que « la science de la croix » ne se réduit pas à la pure connaissance du contenu théologique et mystique de la croix, mais appelle l'expérience existentielle et personnelle que tout chrétien est appelé à faire de la passion et de la croix du Christ.

3. La Doctrine spirituelle d'E. Stein est incompréhensible si on laisse de côté le caractère philosophique et phénoménologique qui marque tous ses écrits. Son anthropologie est d'une importance capitale. Elle distingue trois éléments, corps, âme et esprit, qui, réunis substantiellement en un sujet, forment le phénomène humain appelé « personne ». Cet être personnel, néanmoins, demeure dans l'ombre si n'apparaît pas au jour le caractère spirituel de sa nature rationnelle. L'esprit est l'instance personnelle dans son absolue immatérialité et intemporalité ; il est le centre dans lequel la personne trouve son sens ultime et grâce auquel elle est capable d'entrer en communication avec les autres sujets personnels et avec Dieu. Par son caractère spirituel, la personne est au sommet des

êtres vivants doués seulement d'une âme végétative ou sensitive, et elle peut faire l'expérience de la transcendance, laquelle se réalise par la participation de l'Être divin, dans la grâce. L'esprit est donc la condition nécessaire pour que l'homme accède à la transcendance et à la vie de la grâce. Pour sa part, l'âme humaine est spirituelle en tant qu'elle procède de l'acte créateur de Dieu qui la fait à son image et à sa ressemblance (*Gen.* 1,26) ; elle est conduite par la grâce dès sa création, non de l'extérieur mais dans sa propre intériorité, du royaume de la nature à celui de la grâce, où elle reçoit la plénitude de son être.

Les chemins spirituels qui conduisent l'âme à la pleine connaissance d'elle-même et à la plénitude de son être sont fondamentalement trois, ceux que proposent Thérèse d'Avila, le Pseudo-Denis et Jean de la Croix.

1° Dans son analyse de la doctrine thérésienne de l'âme, E. Stein part du principe que cette âme est le centre de l'unité corporelle-animée-spirituelle de la personne humaine. Elle ne peut cependant être identifiée avec le « Je pur » ; elle représente l'espace vital dans lequel le Je se découvre à lui-même, non de manière ponctuelle mais continue et ascendante, de la première demeure à la septième (cf. *Moradas*). E. Stein diverge d'avec la sainte d'Avila au sujet de la manière par laquelle le Je se découvre à lui-même et des étapes qui le conduisent à la plénitude de son être : l'union mystique avec Dieu. Sans aucun doute la prière est « la porte » par laquelle l'âme se découvre à elle-même, mais E. Stein juge nécessaire d'y adjoindre les lumières d'une saine psychologie et d'une anthropologie fondée sur le caractère spirituel de la personne humaine. L'essence même de l'âme, même en tant qu'elle demeure en ultime instance dans le mystère, n'est pas en soi un inconnu irréductible ; elle offre des multiples voies d'accès vers ses espaces existentiels les plus intimes. Selon ce principe, l'âme a une structure propre qui peut être considérée indépendamment de sa relation avec Dieu (= philosophie), et l'accès à son intériorité ne se réduit pas à la prière personnelle ou liturgique : il y a aussi l'analyse scientifique de l'âme (= psychologie) et les contacts interpersonnels (empathie). Selon E. Stein, il faut conjoindre tous les éléments constitutifs de la personne humaine, et appliquer les diverses méthodes d'analyse des mouvements de l'âme si l'on veut fonder une spiritualité et une expérience mystiques fructueuses.

2° La doctrine dionysienne de la connaissance de Dieu par la théologie négative est pour E. Stein le cadre introductoire de la *theologia crucis* de Jean de la Croix. La description des voies d'accès à l'expérience mystique (purgative, illuminative, unitive) prépare l'intelligence de la nuit obscure des sens et de l'esprit. En partie seulement fidèle au Pseudo-Denis, E. Stein propose trois voies de connaissance de Dieu : la connaissance naturelle, celle de la foi dont se servent les théologiens, celle de Dieu à travers les expériences d'ordre surnaturel où le rôle décisif est joué par l'inspiration et la révélation. Cette dernière voie est la base de la théologie symbolique, point culminant de la théologie positive, laquelle reste cependant fragmentaire tant qu'elle n'est pas relayée par la théologie négative dont l'objet est, non seulement la négation des attributions impropres au « phénomène » divin, mais aussi l'accueil et l'expérience du mystère en tant que tel.

3° L'idée centrale de la doctrine spirituelle steinienne se fonde et se développe sur la *theologia crucis,* selon le modèle offert par Jean de la Croix. Toute expérience mystique passe nécessairement par l'expérience de la croix, de la nuit obscure selon l'image johannicrucienne. Le mystère de la croix est la force vivifiante de la vie spirituelle ; la vie de l'homme est une *via crucis* qui tend à l'identifier peu à peu au Crucifié jusqu'à l'expérience ultime de l'union mystique avec Dieu. La vraie science de la croix ne consiste pas en systématisation de principes abstraits ou en construction logique de propositions certaines, mais dans l'adéquation des principes et de la vie personnelle, de l'expérience vécue. La science de la croix est une *theôria* d'un genre spécial : si elle se réfère à des propositions certaines, elle ne s'accomplit que dans la reconnaissance et l'acceptation d'une vérité vivante et transcendante.

En raison de la théologie de la croix, la doctrine spirituelle d'E. Stein a un caractère éminemment christologique. Jésus le Christ, Fils de Dieu fait homme, est l'unique capable de vivre la nuit obscure jusque dans ses plus profondes conséquences. Seul il peut incarner en plénitude la figure du Serviteur souffrant ; seul il peut expérimenter le sens le plus profond de l'abandon de Dieu. Tous les autres hommes, pour leur part, participent de la croix du Christ et leur rencontre avec le mystère de la croix est le moment crucial de leur cheminement vers la plénitude de leur existence. Certains, les mystiques, reçoivent la grâce de participer d'une manière spéciale à la passion du Christ. Mais la croix et la douleur ne sont pas l'instance ultime de la vie spirituelle et mystique ; elles sont les préparations à l'union éternelle de l'âme avec Dieu dans l'amour. L'union d'amour et la plénitude de l'être personnel réalisées dans les hautes expériences mystiques montrent ce qu'est le terme de la *via crucis.*

La doctrine spirituelle d'E. Stein offre en fin de compte un caractère ontologico-social en ceci qu'elle ne réduit pas les effets de l'union avec Dieu à la personne concrète et singulière qui l'expérimente ; au contraire, cette personne devient par là même un pont de grâce pour ceux qui sont en chemin vers cette union : « La plénitude de l'être personnel, l'union avec Dieu et travailler en vue de l'union des autres avec Dieu dans leur être propre sont indissolublement une seule réalité » (*Kreuzeswissenschaft,* éd. citée, p. 252).

Œuvres. – De nombreux manuscrits et dactylographies, parfois encore inédits, sont conservés à l'*Archivum Carmelitanum Edith Stein* de Bruxelles, à l'*Edith-Stein-Archiv* de Cologne, au carmel de Echt et au collège des Dominicaines de Spire. On en trouve le détail, ainsi que celui des éditions, dans l'ouvrage de A. Bejas, *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik* (Francfort-Berne-New York, 1987).

Dirigée par R. Leuven et L. Gelber, une édition des œuvres d'E. Stein est en cours : *Gesamtausgabe der Werke E. Steins* ; 10 vol. ont paru dont voici le détail.

t. 1 (Louvain-Fribourg/Br., 1950 ; rééd. 1954) : *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce.* – t. 2 (1950 ; 3e éd. 1986) : *Endliches und Ewiges Sein...* – t. 3-4 (1952, 1959) : *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit.* – t. 5 (1959) : *Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade* ; sous ce titre on trouve : *Das Ethos der Frauenberufe* ; *Beruf des Mannes und der Frau nach Natur und Gnadenordnung* ; *Christliches Frauenleben* ; *Probleme der Frauenbildung* ; *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend*

zur Kirche ; *Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes.*

t. 6 (1962), sous le titre *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, on trouve : *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* ; *Natur und Uebernatur in Goethes Faust* ; *Husserls transzendentale Phänomenologie* ; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* ; *Die Seelenburg* ; *M. Heideggers Existentialphilosophie* ; *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnis-theoretische Problematik.*

t. 7 (Fribourg-Br., 1965, 1985, 1987) : *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben E. Steins : Kindheit und Jugend.* – t. 8-9 (1976-1977) : *Selbstbidnis in Briefen.* – Le t. 10 (1983) donne l'ouvrage de R. Leuven, *Heil im Unheil : Das Leben E. Steins. Reife und Vollendung.*

Autres ouvrages parus hors de cette collection : *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1970 (rééd. les trois articles importants parus en 1922 et 1925 dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*). – *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie* (dans *Tijdschrift voor Philosophy*, 8 février 1946 ; rééd. Munich, 1979). – *Wege zur inneren Stille. Gesammelte Schriften* (Munich, 1979, 1984) ; contient : *Weihnachtsgeheimnis, Das Gebet der Kirche, Wege zur inneren Stille, Sancta Discretio, Der Intellekt und die Intellektuellen, Teresa von Avila, Elisabeth von Thüringen, Geschichte und Geist des Karmels.* – *Gedichte und Gebete aus dem Nachlass* (Munich, 1982).

Études. – Bibliographie détaillée dans l'ouvrage de A. Bejas, cité *supra*. Nous en retenons : F. Maldonado de Guevara, *De S. Juan de la Cruz a E. Stein*, dans *Arbor*, t. 15, 1950, p. 339-46. – J.M. Oesterreicher, *Walls are crumbling: seven jewish philosophers discover Christ*, New York, 1952 (trad. allem., esp. et fr.). – E. de Miribel, *Edith Stein*, Paris, 1954. – H. Graef, *Leben unter dem Kreuz*, 1954 ; rééd., *Zeugnis des vernichteten Lebens*, Fribourg/Br., 1979. – G. Lafont, *E. Stein ou la mystique et son peuple*, dans *Témoignages*, n. 52, Paris, 1955, p. 412-21. – H. Bordeaux, *La vie pathétique d'E. Stein*, Paris, 1955.

E. Przywara, *E. Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie*, dans *Les Études philosophiques*, t. 11, 1956, p. 458-72. – A. Devaux, *L'idée de vocation dans la vie et dans la pensée d'E. Stein, ibidem*, p. 423-46. – J. Galofaro, *La croce di luce. Profilo di E.S.*, Rome, 1962. – T.R. Posselt, *E.S. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, Fribourg/Br., 1963. – J. de Fabrègues, *La conversion d'E.S., patronne de l'existentialisme*, Paris, 1963. – E. Gössmann, *S. Weil und E.S...*, dans *Die Frau und ihr Auftrag : Gestalten und Lebensformen*, Fribourg/Br., 1965, p. 171-98. – R.M. Kempner, *E.S. und Anne Frank. Zwei von Hunderttausend*, Fribourg/Br., 1968. – A. Höfliger, *Das Universalienproblem in E. Steins Werk*, Fribourg, Suisse, 1968. – G. Brockhusen, *Espiritualidad en Alemania.... E.S.*, Madrid, 1968.

R. Ingarden, *Ueber die philosophischen Forschungen E. Steins*, en polonais dans *Znak* (Cracovie), t. 23, 1971, p. 389-409 ; trad. allemande dans *Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.*, t. 26, 1979, p. 465-78. – M.A. Neyer, *E.S. Eine Heilige für unsere Zeit*, dans *Christliche Innerlichkeit*, t. 7/8, 1972, p. 15-24 ; t. 8/1, p. 6-19 ; t. 8/5, p. 38-53 ; *E.S. als Kontemplative, ibid.*, t. 9/1, 1973, p. 47-54 ; t. 9/6, 1974, p. 44-53. – M. Dubois, *L'itinéraire philosophique et spirituel d'E.S.*, dans *Revue thomiste*, t. 73, 1973, p. 181-210.

J. Ruf, *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in E. Steins Buch « Endliches und Ewiges Sein »* (Dissert. philosophique, Augsbourg, 1974). – R. Guilead, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'E.S.*, Louvain, 1974. – W. Herbstrith, *E.S. und Thomas von Aquin...*, dans *Wort und Antwort*, t. 15, 1974, p. 181-86 ; *E.S. Zeichen der Versöhnung...*, Munich, 1979 ; *Das wahre Gesicht E. Steins*, 5e éd., Munich, 1983. – J.A. Migues, *Bergson y E.S. Dos caminos hácia la mística*, dans *Arbor*, t. 92, n. 357/360, 1975, p. 14-31. – C. Bertinelli, *Il pensiero di E.S.*, Milan, 1976. – P. Secretan, *Personne, individu et responsabilité chez E.S.*, dans *Analecta Husserliana*, t. 5, 1976, p. 247-58 ; *Essence et personne. Contribution à la connaissance d'E.S.*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philo. und Theol.*, t. 26, 1979, p. 481-504.

W. Böhm, *Im Schatten von Golgotha. E.S.*, Freising, 1980 (trad. franç., Paris, 1985). – A. Lobato, *Vida y pensamiento teológico de E.S.*, dans *Aspernas*, t. 28, 1981, p. 357-77. – M. Barukinamwo, *E.S. Pour une ontologie dynamique ouverte à la transcendance totale*, Francfort, 1982. – *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, éd. par W. Herbstrith, Fribourg/Br., 1983. – R. Schmidbauer, *Die Christologische Offenheit der Philosophie E. Steins*, dans *Praesentia Christi*, Festschrift J. Betz, Düsseldorf, 1984, p. 467-74. – N. Hartmann, *E.S. Am Kreuz vermählt*, Cologne, 1984.

B. Reifenrath, *Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik E. Steins*, Francfort, 1985. – A. Bejas, *E.S. Von der Phänomenologie zur Mystik*, Francfort-Berne-New York, 1987 (importantes bibliogr.) ; *E.S. Im verschlossenen Garten der Seele*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1987. – F. Gaboriau, *E. S. philosophe*, dans *Revue Thomiste*, t. 88, 1988, p. 87-107, 256-77, 440-59, 589-619. – C. Fabro, *Linee dell'attività filosofico-teologica della beata E.S.*, dans *Aquinas*, t. 32/2, 1989, p. 193-256.

Numéros spéciaux dans diverses revues à l'occasion de la béatification, ainsi *Rivista di vita spirituale* (t. 41/2, 1987) et *Revista de espiritualidad* (t. 46, n. 183, 1987).

DS, t. 3, col. 777, 1641 ; t. 4, col. 1779, 2008, 2015 ; t. 5, col. 151, 273 ; t. 8, col. 446 ; t. 9, col. 831 ; t. 11, col. 32.

Andrés Bejas.

« STELLA CLERICORUM » (ou *Speculum clericorum*). – Cet ouvrage appartient au genre des Miroirs (cf. DS, t. 10, col. 1290-1303). Le ms Einsiedeln 228 l'attribue au chanoine régulier Albert de Diessen, du 15e siècle (DS, t. 1, col. 284).

Le texte (Inc. « Quasi stella matutina ») nous est conservé par un grand nombre de mss ; par exemple Paris, B.N., lat. 3464, f. 51-60 ; 17500 ; Saint-Gall 36 ; Bruxelles, Bibl. Royale, *Catalogue* de J. Van den Ghein, t. 2, p. 368, 398, 402 ; t. 3, p. 36, 266, 342, 372 ; etc. Il a fait l'objet d'assez nombreuses éditions incunables (cf. Hain, n. 15060-15080). Voir H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass*, Tübingen, 1973, p. 270-71.

1. STENGEL (Charles), bénédictin, 1581-1663. – Né à Augsbourg le 29 janvier 1581, Karl Stengel entre à l'abbaye Saint-Ulrich d'Augsbourg où il émet, le 12 mars 1596, ses vœux. Après des années d'études à Ingolstadt puis dans son monastère, il est ordonné prêtre en 1605. Il est nommé professeur de casuistique en 1610 et sous-prieur en 1613. Suite à l'édit de restitution de Ferdinand II concernant les couvents sécularisés du duché de Wurtemberg, il est nommé en 1629 abbé de Anhausen en Souabe. Durant la guerre de Trente Ans qui désole à cette époque l'Allemagne, il doit quitter par trois fois son abbaye. En 1647, il se retire en son monastère de profession où il meurt le 27 janvier 1663.

Polygraphe, il a rédigé lui-même une impressionnante liste de ses écrits : 45 en latin, 26 en allemand et 21 traduits du latin en allemand. Il témoigne de ses connaissances bibliques dans son *Thesaurus biblicus* (Ingolstadt, 1651-52) qui comporte quatre dissertations : la première sur la création, appelée *Cosmopeia*, la seconde sur la chute du premier homme, la troisième sur la propagation du genre humain et la quatrième sur le déluge. Il s'est intéressé plus particulièrement à la vie du Christ comme auteur d'une *Christologia* qui parcourt la généalogie du Sauveur, d'un *Passionis D.N. Jesu Christi Historia* (1622) et d'un *Theatrum*

vitae Christi (1638). Son *Hodaepericum Mariano-Benedictinum* (1659) décrit les saintes images de la Vierge conservées dans différentes abbayes. Comme hagiographe il a consacré des biographies aux saints Bernard, Dominique, Jean l'Apôtre, Guillaume d'Hirsau, Wicpert d'Augsbourg, etc.

On ne peut omettre de signaler son intérêt pour l'histoire de son Ordre et pour les monastères où il vécut. Mais il mérite surtout d'être connu pour son attachement à la spiritualité bénédictine. Il a ainsi publié en allemand et en latin une *Vie de S. Benoît* d'après les *Dialogues* de saint Grégoire, une autre de son cru et a même composé un commentaire de la Règle (*Meditationes in Regulam S.P.N. Benedicti*, Augsbourg, 1623). Son attention s'est aussi portée sur les idées réformatrices du prévôt d'Affligem, Benoît Haeften † 1648 (DS, t. 7, col. 24-27), qu'il reprend dans ses *Laudes S.P.N. Benedicti abbatis monachorum in Occidente patriarchae* (Augsbourg, 1647 ; réédité en 1900). Il a composé un alphabet monastique des instruments des bonnes œuvres que « le moine doit imprimer dans son cœur comme dans un livre de vie ». Ce sont à ses yeux « de brèves sentences mais qui recèlent de grands mystères et sont l'œuvre des parfaits ».

Quoiqu'on ne puisse dire que tant de productions soient toujours excellentes ou originales, elles témoignent chez lui d'une bonne érudition. Elles font apparaître un homme de prière et de vie intérieure très attaché à la régularité conventuelle.

Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S.B.*, Augsbourg-Wurtzbourg, 1754, t. 3, p. 386-89. – Hurter, t. 3, col. 1142-43. – J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 3, Bouillon, 1778 (éd. anast., Louvain-Héverlé, 1961), p. 79-80. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. 7 (Table), Maredsous, 1956, p. 531. – O. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, t. 1, Collegeville, 1962, p. 568 (liste de ses écrits). – Fr. F. Filas, *St. Joseph in the Writings of K. Stengel*, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 29, 1981, p. 163-68.

DS, t. 1, col. 338 ; t. 3, col. 48 ; t. 7, col. 25, 781, 1193 ; t. 8, col. 1125 ; t. 9, col. 1267.

Guibert MICHIELS.

2. STENGEL (Georges), jésuite, 1584-1651. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits spirituels.*

1. VIE. – Georg Stengel est né à Augsbourg, le 24 avril 1584. Son père, Christoph Stengel, était à l'époque « obsonator sive oeconomus » (intendant) de la riche abbaye bénédictine de Saint-Ulrich. Stengel avait quatre ans à la mort de son père. L'année suivante sa mère se remaria avec un certain Nicolas Bertschin, « illuminista ut vocant » ; elle mourut en 1616. Georg avait un frère aîné, le célèbre bénédictin Karl Stengel † 1663, qui fut un temps abbé du monastère d'Anhausen en Souabe et auteur d'une œuvre volumineuse (cf. *supra*).

A dix ans, en 1594, Georg fut admis comme page de Barbara Fugger (1554-1599), épouse de Philippe Fugger. A Augsbourg il fréquenta le collège Saint-Sauveur des Jésuites, fondé grâce à l'initiative et aux subsides de Fugger. Il y fit ses classes de grammaire et d'humanités. A la fin de l'année de rhétorique il eut comme mention « curriculum permagna cum laude emensus est ».

Le 5 juin 1601, malgré l'opposition de sa famille, Stengel entra au noviciat des Jésuites à Landsberg/Lech. Après les deux années de noviciat il passa trois ans à la faculté des Arts de l'université d'Ingolstadt pour y étudier la philosophie et la physique d'Aristote. En 1606 il fut nommé professeur d'humanités au collège de Pruntrut, aujourd'hui Porrentruy dans le Jura suisse (cf. Louis Vautrey, *Histoire du Collège de Porrentruy*, Porrentruy, 1866) ; il y resta deux ans. De 1608 à 1610 il enseigna aussi les humanités au collège de Munich. De 1610 à 1614 Stengel étudia la théologie à Ingolstadt. Il termina cette période en soutenant ses thèses *De universa theologia* (1616 ; cf. Sommervogel, t. 4, col. 1547, n. 11).

Ses années de formation terminées, ayant obtenu le titre de docteur en théologie, Stengel commença une carrière de professeur de philosophie et de théologie, de recteur au collège de Dillingen, de directeur de conscience, de prédicateur et d'auteur spirituel, au service de son Ordre et de l'Église. Il mourut à Ingolstadt le jour de Pâques, 10 avril 1651.

Il avait composé lui-même une épitaphe pour sa tombe : « Ave, lector..., priez Dieu pour moi... J'ai appris seulement une chose : c'est qu'il n'est rien de meilleur à l'homme que les croix envoyées par Dieu ; je les ai reçues comme des bienfaits et c'est pourquoi j'ai toujours été dans l'allégresse. Apprenez le même secret et vous serez heureux (cité par É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Germanie, t. 1, 1898, p. 331).

2. ÉCRITS. – Les écrits de Stengel peuvent être classés en écrits de circonstance, de controverse théologique et en ouvrages spirituels, traités d'ascétique et livres de dévotion. Il écrit en prose ou en vers, en latin surtout mais parfois aussi en allemand. Sur les 88 titres cités dans Sommervogel (t. 7, col. 1546-1559), on retiendra seulement ceux qui se réfèrent à des thèmes plus spécifiquement spirituels (cf. aussi la bibliographie des œuvres de Stengel dans l'ouvrage d'Alois Schneider, *Narrative Anleitungen zur Praxis Pietatis*, Wurtzbourg, 1982, p. 189-202, d'où nous avons tiré une partie de nos renseignements). Ces ouvrages sont édités à Ingolstadt sauf indication contraire.

Labyrinthi ab Aegyptiis positi laudes cum mundi a Deo conditi encomiis expensae, 1628 ; trad. allem. 1629. – *Labyrinthi ab Aegyptiis structi fraudes, cum mundi a diabolo seducti periculis collatae*, 1630, 1re partie, 626 p. (la 2e partie n'a jamais paru) ; trad. allem. 1641. – *Ova paschalia sacro emblemate inscripta descriptaque*, Munich, 1634, 604 p., avec dédicace à Ferdinand II. Il s'agit d'un livre d'emblèmes : ainsi l'œuf est le symbole de la naissance, de la fécondité et de la vie nouvelle, mais il est aussi le signe que les hommes ont besoin d'être libérés en donnant un sens à leur vie. L'œuf est alors le symbole et le résumé des mystères de la foi, depuis la création du monde jusqu'à son accomplissement lors de la parousie du Christ.

Strena piorum sive incitationes ad sacrosanctum nomen Jesu unice amandum, venerandum, invocandum, Munich, 1637, 288 p. – *Incitationes ad sacrosanctum nomen Jesu unice amandum, venerandum et invocandum... ad Sodales Congregationum per universum Belgium sub eiusdem Jesu Matre Maria Institutarum*, Douai, 1638, 286 p. ; trad. allem. par son frère Charles, Munich, 1638. – *Crucifix Betrachten, das ist, was einem soll, oder könde einfallen in Anschawung eines Crucifix...*, 1650. – *Declina a malo et fac bonum. Hoc est, duo tractatus, in quorum primo de peccati fuga ; altero de virtutum exercitiis gradibusque, valde utiles aphorismi traduntur*, 1646, 88 p.

Exemplorum libri tres... Liber primus sive vis et virtus exemplorum, hoc est solatia et documenta, haec

moribus, illa temporibus nostris adhibita..., 1650, 8 f. + 218 p. ; *Liber secundus sive exempla in septem capitalium vitiorum detestationem, per quadragesimam anno 1646, narrata a...*, 1650, 188 p. ; *Liber tertius sive exempla divinae irae per opera poenitentiae nobis leniendae, per quadragesimam anno 1648 narrata est a...*, 1650, 99 p. Afin d'« aider les âmes » à avancer sur le chemin de la perfection, Stengel aime à se servir d'exemples qui frappent l'imagination et incitent à l'imitation. Il explique ainsi la force de l'exemple, « Vis et virtus exemplorum » : « Prima vis exemplorum est, ut ostendant, quid nobis in via virtutis ac perfectionis, desit quidque obtinere possimus, cum videamus jam alterum obtinuisse. Ex hac, velut radice, nascitur secunda utilitas, ut scilicet ad id, quo nos carere, in exemplo videmus, obtinendum accendamur... ». Il donne l'exemple de Jacob (*Gen.* 30,37-42). A. Schneider a dressé un catalogue des exemples cités par Stengel : *Exempelkataloge zu den Judicia Divina*, Wurtzbourg, 1982, 368 p.

Spes et Fiducia, curis iudiciisque Dei, erga homines in hac vita existentes, firmata, 1645, 441 p. – *Sortes, quibus, ne temere cadant, temperandis ; vel, si temere ducuntur, castigandis, divini Iudicii aequitas semper adest...*, 1645, 8 f. + 183 p. – *Gazophylacium sacrarum cogitationum In Festis totius anni, Orandi, Meditandi, Concionandi, materiam ministrantium*, 1645, 326 p., fournit des pensées pour toutes les fêtes, aussi bien à la méditation qu'à la prédication.

Sapientissima Dei Mundum regentis gubernatio : Ex qua pendent, quae vulgo in casu, fortuna, fato esse putantur..., 1645, 238 p. - *Mundus et Mundi partes, Divinae Bonitatis ac Iustitiae Praecones...*, 1645, 573 p. – *Matrimonia fausta et infausta, divinae providentiae iustitiam ac bonitatem commendantia...*, 1647, 732 p. – *De monstris et monstrosis, quam mirabilis, bonus, et iustus, in mundo administrando sit Deus monstrantibus...*, 1647, 636 p. – *Croesus et Codrus, hoc est, Copiae et Inopiae Damna vel Lucra, a bono iustoque ; Mundi Gubernatore Deo distributa... In spoliatorum solatium, et Spoliantium documentum*, 1648, 475 p., sur la pauvreté et la richesse. – *De honore dignis vel indignis, juste vel iniuste, Deo semper justissimo, dato, negato, violato...*, 1650, 529 p. – *Talio, seu metiens et remetiens mensura, qua ostenditur, hominibus, tam beneficis, quam maleficis, plerumque pari calculo sua opera compensari...*, 1650, 8 f. + 325 p. – *Cibus esurientium, hoc est aequitas et iustitia Dei homines punientis, quando in terris fames est:...*, 1650, 8 f. + 233 p. – *Iudicium particulare, hominibus statim post obitam mortem impendens...*, 1652, 341 p. (dédicace aux membres des États d'Autriche, signée par le collège d'Ingolstadt).

Opus de Iudiciis Divinis, quae Deus in hoc mundo exercet. Conscriptum et divisum in quatuor Tomos a Georgio Stendelio Societatis Jesu Theologo. Accessit Index concionatorius in omnes totius anni dies Dominicos et Festos, ab ipso Auctore confectus..., 1651. C'est le recueil de plusieurs ouvrages de Stengel.

Dans son ouvrage *Narrative Anleitungen* déjà cité, Alois Schneider dresse et commente une sorte de concordance entre chacune des parties des quatre volumes de ce *De Iudiciis* et les précédents ouvrages de Stengel (*op. cit.*, p. 84 sv). Cet *Opus* contient toutes sortes de détails érudits, de considérations philosophiques et morales, ainsi que des réflexions spirituelles (cf. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 327, note 49). L'introduction du t. 1 donne une présentation analytique du contenu des quatre volumes de l'ouvrage. En exposant son œuvre, Stengel s'appuie sur la Bible, les Pères, mais aussi les auteurs profanes comme Aristote, Cicéron, Plutarque, Épictète, Plaute, etc. Viennent ensuite deux Index : a) Index par chapitres et paragraphes (p. LXXI-CL) ; b) Index « pro concionibus dominicorum totius anni », pour tous les dimanches de l'année, en commençant par le 1er dimanche de l'Avent. Le corps de l'ouvrage reprend ces deux index en les développant.

Mundus Theoreticus divinorum Judiciorum in quatuor partes digestus ; quo divinum Mundi gubernaculum in Providentissima sperantium in se bonitate ; Fortuna, casu et sortibus humanis ; in variis ejusdem Mundi... ; Faustis et infaustis Matrimoniis ; ... In divitiis et paupertate, humilitate et honore dignis indignisve collato ; Lege talionis et mensura bene vel male facta metiente ; Bellis Mundo juste vel injuste illatis inferendisve : In humanis denique vitae miseriis, fame, morborum, mortisque diversitate, patientia, tentatione, bona malave sepultura, etc., Cologne, 1686. C'est la réunion de plusieurs des livres précédents.

Stengel a aussi publié des ouvrages d'autres auteurs, surtout du jésuite Jacques Gretser † 1625 (cf. Sommervogel, t. 4, col. 1743-1809 et A. Schneider, *op. cit.*, p. 201-02).

La spiritualité de Stengel et tout son apostolat s'inspirent des *Exercices spirituels* de saint Ignace, surtout de son programme : « aider les âmes » ; sa pédagogie est celle de la *Ratio Studiorum* de la Compagnie de Jésus, sans négliger la rhétorique baroque dans la formation à l'éloquence comme discipline de base. Il attribue un grand rôle à l'ascèse, qui se manifeste surtout dans l'humilité. De cette vertu, comme de sa source même, surgit toute sainteté. Il est essentiellement un éducateur de la vie chrétienne.

A noter enfin qu'en écrivant, Stengel avait souvent en vue les membres des Congrégations mariales qu'il a dirigées pendant cinq ans, du 18 décembre 1632 au 22 novembre 1637. Il s'agit de la « Congregatio maior » à Munich. Cf. la préface de *Labyrinthi ab Aegyptiis positi laudes* « quae... ad Academicos Beatissimae Virginis Sodales, inter alias varias occupationes, exhortando dixi... »).

Fr. A. Veith, *Bibl. Augustana, complectens noticias varias de vita et scriptis eruditorum...*, Alphabetum III, Augsbourg, 1787, p. 181-206. – J.N. Brischar, *Die Kath. Kanzelredner Deutschlands*, t. 2, Schaffhausen, 1867, p. 774-806. – ADB, t. 36, 1893, p. 49. – *Kirchenlexikon*, 2e éd., Fribourg/Br., t. 11, 1899, col. 756. – B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2/1-2, Fribourg/Br., 1913, table. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2588-89. – LTK, t. 9, 1964, col. 1036-37.

DS, t. 1, col. 340, 605 ; t. 4, col. 1530, 1540, 1549 ; t. 6, col. 1031 ; t. 8, col. 1125.

Adeline Asfour.

STÉPHANE, Stephanus, Stephen. Voir Étienne.

STERNGASSEN (Gérard de), dominicain, 14e s. Voir Gérard de Sterngassen, DS, t. 6, col. 281-83.

STERRY (Pierre), 1613-1672. – Peter Sterry naquit vers 1613 à Southwark, Londres, et mourut en 1672. Il prit ses grades à Emmanuel College, Cambridge, où il devint « Fellow » en 1636. En 1649, après l'exécution du roi Charles Ier, il prêcha en présence du

Lord Protecteur Oliver Cromwell, qui l'employa à faire un inventaire des archives pour le « Commonwealth » (le gouvernement) et le nomma son aumônier personnel. Sterry était sincèrement attaché à Cromwell ; après la mort de ce dernier et la restauration du roi Charles II (1660), il tomba en disgrâce.

Les sermons et les ouvrages de Sterry sont célèbres pour leur style. Sa spiritualité est fondée sur le platonisme élevé et pur dans lequel il avait été éduqué à Cambridge. Il n'était pas un polémiste, et n'était pas attiré par les attitudes presbytériennes de beaucoup d'ecclésiastiques dans le gouvernement de Cromwell. Le célèbre écrivain puritain Richard Baxter était très soupçonneux devant le mysticisme des écrits de Sterry. Contrairement à l'ensemble des Puritains, Sterry était sensible à la poésie, la musique et l'art. Le poète John Milton était résident à Cambridge en même temps que Sterry.

Sterry approchait Dieu non comme le juge sévère des Calvinistes, mais comme la bonté absolue et la beauté immanente dans l'univers, à laquelle l'esprit de l'homme s'apparente essentiellement et avec laquelle il peut entrer en communion par l'amour. Il n'aimait pas le ritualisme de la Haute Église et de Rome, ni le triste déterminisme du Calvinisme : « Le Seigneur Jésus avait ses concubines, ses reines, ses vierges, ses saints sous formes humiliées, ses saints sous formes élevées, ses saints qui n'ont épousé aucune de ces formes afin de se garder pour l'embrassement de leur amour » (*England's Deliverance from the Northern Presbytery Compared with its Deliverance from the Roman Papacy*, Londres 1625). Ces expressions rappellent certains ouvrages de mystiques catholiques. En 1785, des prières de Sterry ont été rassemblées à côté d'autres catholiques dans *Prayers Selected from Thomas a Kempis, William Law and Peter Sterry*. Dans le sermon cité plus haut, Sterry insiste sur le fait que le culte de Dieu peut exister sous plusieurs formes. Il était un enthousiaste qui écrivait comme l'esprit le poussait. Le brillant de son expression de l'expérience mystique le rattache à la poésie de Milton et de William Blake, le poète mystique du début du 19e siècle.

Ses sermons sont en réalité des poèmes en prose pareils aux *Meditations* de Thomas Traherne : « Jésus Christ envoie ses anges pour rassembler ses saints des quatre vents, à la Résurrection. Lorsque le corps d'un saint se disperse et tombe en poussière, chaque grain de poussière se rassemble dans le sein d'un saint ange. Là toutes les poussières sont renfermées dans une seule forme d'un corps glorieux. Sous cette forme, l'ange les amènera à l'appel du Christ : c'est cela la résurrection du corps » (*The clouds in which Christ comes*, Londres, 1646, p. 55-56). Sous une telle image, tirée de la mythologie classique et des écrits mystiques du moyen âge, c'est la relation entre la vie extérieure du monde et la vie intérieure de l'esprit qui est aussi présentée. Dans la préface du *Discourse of the Freedom of the will* (Londres, 1675), peut-être le plus éloquent de ses écrits, les colombes qui conduisirent Énée à l'arbre d'or, lui viennent à l'esprit comme une image pour exprimer l'espoir que ses ouvrages pourraient conduire ses lecteurs à l'Amour Divin :

« Comme une paire de colombes au plumage argenté, volant devant Énée, le conduisirent à l'arbre chargé de branches dorées, au milieu d'une forêt épaisse et obscure, ainsi puisse ce Discours, qui veut ressembler à ces beaux oiseaux, sacrés pour l'amour, dans une blancheur de candeur sans tâche, être la naissance de l'amour, même s'ils sont faibles et volent bas, envoyés pour te guider vers les cieux éternels de Vérité et de bonté divines ».

Dans le même livre, Sterry exprime le sentiment extatique d'unité avec Dieu, généralement considérée comme la dernière récompense du mystique : « Comme le zèle de la Maison de Dieu, qui enflamme d'amour, a dévoré David et le Christ, ainsi que cet amour céleste de Beauté divine, qui est la Beauté elle-même, descendant en une pure et douce flamme sur toi, en te consumant, te transforme en une seule flamme spirituelle avec lui. Et maintenant, ne vis nulle part ailleurs que là où tu aimes, dans ton Bien-aimé. Et que seul ton Bien-aimé vive en toi » (sig. A 2).

Outre les ouvrages déjà mentionnés : *The Spirit's Conviction of Sinne*, Londres, 1645 ; – *The Clouds in which Christ comes*, Londres, 1648 ; – *The Teachings of Christ in the Soul*, Londres, 1648 ; – *The Comings Forth of Christ in the Power of Death*, Londres, 1650 ; – *Uniting the People of God in These Nations*, Londres, 1660 ; – *The Rise, Race and Royalty of the Kingdom of God in the Soul of Man*, Londres, 1683 ; – *The appearance of God to Man in the Gospel*, Londres, 1710.

DNB, t. 18, p. 1111-12. – F.J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1926. – V. de Sola Pinto, *Peter Sterry, Platonist and Puritan 1613-1672*, Cambridge, 1934 (biographie contenant une sélection des écrits de Sterry) ; *Peter Sterry, Puritan, Platonist and Mystic*, dans *Speculum Religionis*, éd. par C.G. Montifiore. – L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 197-200.

Ralph D. Townsend.

STEUART (Robert Henri Joseph), jésuite, 1874-1948. – Robert Steuart est né le 13 avril 1874 à Reigate dans le Surrey ; ses ancêtres étaient écossais. Il étudia chez les Bénédictins de Fort Augustus (1883-1887). Il essaya, sans succès, d'entrer dans la marine et dans l'armée. Il entra au noviciat des Jésuites le 13 février 1893.

Après une année de philosophie à St. Mary's Hall (1896) et deux années à Campion Hall, Oxford (1897-1898), il enseigna mathématiques et physique à Beaumont, Wimbledon et Mount St. Mary. En 1903, il fit une autre année de philosophie à Jersey. Après trois années de théologie à St. Beuno (1904-1907), et son Troisième An à Linz, il enseigna plusieurs années à Stonyhurst, à partir de 1908, s'engageant de plus en plus avec les « Lay Philosophers », ou les étudiants de St. Mary's Hall, jusqu'en 1916 où le collège ferma ses portes à cause de la guerre. Steuart fut nommé aumônier militaire et partit pour la France le 13 octobre 1916 ; il servit dans le Highland Light Infantry jusqu'en novembre 1919.

Son expérience durant la guerre eut une grande influence sur sa spiritualité et ses écrits ; elle a aussi inspiré son livre le plus connu : *March, Kind Comrade* (1931). En décembre 1921, il fut nommé supérieur à St. Aloysus, Oxford, et le 28 janvier 1926 à Farm Street, Londres, jusqu'à juillet 1935 ; ensuite il partit pour Wimbledon. Il revint comme supérieur à Farm Street en mai 1940, où il demeura jusqu'à sa mort le 9 juillet 1948.

Steuart donna de nombreuses retraites et conférences, spécialement au clergé. Il avait un grand sens de l'humour, une courtoisie sans défaut. Dans ses

écrits spirituels et dans sa direction, son but était de simplifier et d'approfondir plutôt que de multiplier pratiques et dévotions. Dans sa vieillesse, la connaissance analogique que l'homme peut avoir de Dieu lui semblait « pratiquement nulle », et dans ses derniers mois, sa vie lui paraissait gâchée ; « il vivait de la foi la plus sèche » (C.C. Martindale). Mais ceci était accompagné d'une confiance absolue en la miséricorde de Dieu. Il acceptait comme un fait allant de soi la « contradiction de chacun », et peut-être est-ce pour cela qu'il croyait que « ronger son os spirituel », et la purification qui en est la conséquence, est une expérience nécessaire. Dans la conscience obscure qu'il avait de son propre néant, luisait déjà la vision de Dieu qui brillerait pour l'éternité.

Steuart publia ou on publia après sa mort 19 livres et opuscules, et 37 articles parus surtout dans *The Month* et *The Tablet* (cf. E.F. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province S.J., 1773-1953*, Roehampton, 1957, n. 413, p. 177-78). Parmi les livres, citons (généralement publiés à Londres) : *The Inward Vision* (1929 ; 7e éd. 1949) ; – *Temples of Eternity* (1931-1935) ; – *World Intangible* (1934) ; – *Diversity in Holiness* (1936, 1938 ; sur divers saints) ; – après sa mort on utilisa ses notes de retraites et de conférences pour publier : *Spiritual Teaching of Father Steuart*, éd. K. Kendall (1952) et *The Two Voices* (1952).

British Province Archives (s.j.), Register, p. 790 ; *Wartime Diaries, 1916-1919*. – *Letters and Notices*, mai 1949, p. 125-29.

Francis Edwards.

STIGMATES. – Certains êtres humains sont porteurs d'altérations cutanées qui varient selon les sujets, mais ne se situent qu'en un petit nombre de points du corps, toujours les mêmes (mains, pieds, côté, front). L'apparition de ces altérations, qu'on appelle *stigmates*, s'inscrit dans le contexte d'un mouvement de ferveur religieuse spéciale dont l'objet se réfère à la passion du Christ et à ses plaies. C'est par là que le phénomène intéresse la spiritualité.

1. **Historique du mot**. – Le mot français *stigmate* vient du latin *stigmata*, pluriel de *stigma*, translittération du grec, qui désigne un signe imprimé sur le corps au moyen d'un instrument pointu (= tatouage) ou d'un fer rouge (= marque distinctive).

Dans l'antiquité gréco-romaine, portaient une marque de ce genre les animaux domestiques (bestiaux, chevaux), les malfaiteurs condamnés aux travaux forcés, les esclaves voleurs ou fugitifs quand ils étaient repris. A l'époque impériale, il semble qu'on en soit venu à marquer tous les esclaves pour en indiquer le propriétaire, et que le conscrit de l'armée romaine ait reçu un tatouage comportant le nom abrégé de l'empereur (Ambroise, *De obitu Valentiani consolatio* 58, PL 16, 1376-77). Mais à la différence de la marque de l'esclave, qui était imprimée sur le front, le tatouage du soldat se trouvait sur la main (Aetius Amidenus, *Libri medicinales* 8, 12, coll. Corpus Medicorum Grecorum 8/2, Berlin, 1950, p. 417, 24).

Chez les peuples de l'Orient antique (Égyptiens, Syriens, Daces, Sarmathes, Thraces, Éthiopiens, etc.), outre l'usage de marquer le bétail et les esclaves, existait la coutume d'avoir des marques faites dans la chair comme signes de l'appartenance à une tribu déterminée ou bien à une divinité particulière (Apollon, Dionisios, Hadad, la Magna Mater, Mithra). Hérodote montre la signification de ces signes : celui qui les reçoit est consacré à la divinité, en devient le serviteur, et pense devoir en obtenir la protection (*Histoires* II, 113, coll. Budé, 1936, p. 140, 10). Objet de mépris pour un Grec, ils faisaient la fierté des Barbares (V, 6, coll. Budé, 1946, p. 20, 5).

Dans l'Ancien Testament, Israël connaît aussi la stigmatisation cultuelle attestant de manière sensible par des inscriptions sur le corps l'état d'un homme qui appartient étroitement à Dieu (*Is.* 44,5). Mais c'est une pratique païenne interdite par la Loi (*Lév.* 19,28). Elle n'est légitime et efficace que si l'homme ne grave pas lui-même la marque sacrée, mais la reçoit de Dieu comme signe de protection (*Gen.* 4,15 ; *Éz.* 9,4.6 ; cf. *Apoc.* 7,3).

Dans le judaïsme tardif la circoncision est considérée comme le sceau de l'Alliance du peuple élu avec Dieu par opposition aux « stigmates » tatoués ou imprimés au fer rouge des cultes païens.

Dans le Nouveau Testament *stigma* se rencontre seulement en *Gal.* 6,17 : « Désormais que personne ne me cause d'ennuis ; car je porte dans mon corps les marques (= *stigmata*) de Jésus ». Paul voit dans ces « stigmates » des signes qui prouvent son appartenance au Christ, dont la protection lui est par là garantie. Nul donc ne doit ni ne peut impunément le tourmenter avec des doctrines nouvelles ou des mises en question de son autorité apostolique.

Reste à savoir de quelle nature sont les marques ainsi mentionnées. Il est peu probable que Paul se soit fait tatouer sur le corps le nom abrégé de Jésus, comme hypothétise Fr. J. Doelger (*Sphragis*, Paderborn, 1911, p. 46-51). Ne s'agirait-il pas du caractère baptismal empreint dans la personne du chrétien de façon indélébile et opposé au signe de la circoncision ?, thèse de P. Andriessen (*Les stigmates de Jésus*, dans *Bijdragen*, t. 23, 1962, p. 139-54). Mais ce caractère est invisible, et les stigmates de Paul semblent corporels.

L'opinion plus commune est que l'Apôtre fait ici allusion aux cicatrices laissées dans sa chair par les mauvais traitements endurés pour le Christ. « Cinq fois j'ai reçu des Juifs les trente-neuf coups de fouet ; trois fois j'ai été battu de verges ; une fois lapidé... » (2 *Cor.* 11,24 ; cf. 6,4-5). Ces cicatrices sont plus glorieuses que tout autre signe dans la chair (*Gal.* 6,13-14), car elles témoignent de l'union de Paul avec le Christ crucifié, à la passion duquel il participe (2 *Cor.* 4,10 ; *Col.* 1,14).

H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1962, p. 284-85. – A. Viard, *Épître aux Galates*, Paris, 1964, p. 126-27. – Fr. Mussner, *Der Galaterbrief*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1974, p. 417-20. – H.-D. Betz, *A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*, Philadelphie, 1979, p. 324-25.

Les Pères de l'Église évoquent le signe dont est marqué le soldat romain (*character, sphragis*) pour illustrer le passage du chrétien, qu'opère le baptême, au service du Seigneur. Ainsi Augustin (*Ep.* 185, 23, CSEL 57, p. 22) ; Chrysostome (*Ad illuminandos catechesis* II, 5, PG 49, 240).

Plus tard, de nombreux chrétiens se firent tatouer sur le carpe et sur les bras le signe de la croix ou le nom de Jésus, au dire de Procope de Gaza † 538 (*Commentarii in Isaiam* 44, 1-5, PG 87/2, 2401bc).

Selon une interprétation ascétique de Jérôme, non seulement celui qui subit des persécutions analogues à celles de Paul, mais peut-être aussi celui qui macère son propre corps et le soumet à servitude, afin de ne pas devenir lui-même réprouvé après avoir prêché aux autres, porte les sigmates de Jésus dans son corps (*Commentarii in epistolam ad Galatas* III, 6, PL 26, 438a).

Paul Orose † 418 use du terme de stigmates à propos des plaies mêmes du Christ : « Agnus Dei, filius Dei,... praefert stigmata passionis » (*Liber apologeticus* 16, 3, CSEL 5, p. 625).

Mais le sens actuel du mot « stigmates » pour désigner des lésions apparues spontanément et rappelant les plaies dont la passion marqua le corps du Christ ne semble pas remonter au-delà du début du 13e siècle. Un des premiers usages de ce sens, sinon le premier, se trouve dans la *Lettre encyclique* sur la mort de François d'Assise adressée par Elie d'Assise aux frères de l'ordre franciscain en octobre 1224.

« Annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est crucifixus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo » (5, dans *Analecta Franciscana*, t. 10, Quaracchi, 1926-1941, p. 526). Thomas de Celano rapporte que beaucoup purent contempler le corps de François orné de stigmates : « Cernebant beatum corpus Christi stigmatibus decoratum » (*Tractatus de miraculis* II, 5, p. 274). Et saint Bonaventure, polémiquant contre les adversaires de l'idéal franciscain, applique au stigmatisé de l'Alverne les paroles mêmes de *Gal.* 6, 17 : « Jam enim propter stigmata Domini Jesu, quae in corpore tuo portas, nemo tibi debet esse molestus » (*Legenda major* XIII, 9, p. 619).

H. Estienne (Stephanus), *Thesaurus graecae linguae*, t. 7, Paris, 1848-1854, p. 766-67. – O. Betz, art. στίγμα, dans Kittel, t. 7, 1964, p. 657-64. – Octavianus a Rieden, *De S. Francisci Assisiensis stigmatum susceptione*, CF, t. 34, 1964, p. 36-37, note 5. – L. Randellini, *Fondamenti biblici e valori teologico-esistenziali delle stimmate di S. Francesco*, dans *Studi Francescani*, t. 71, 1974, p. 123-76.

L'antiquité chrétienne n'a pas connu ce type de phénomène religieux (M. Lot-Borodine, *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht?*, dans *Benediktinische Monatsschrift*, t. 21, 1939, p. 23-32 ; *De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique*, dans *Dieu-Vivant*, n. 3, 1945, p. 81-89), car « l'adoration médiévale de la sainte Humanité lui est restée étrangère » (p. 85). Il fallait probablement pour que la première stigmatisation puisse survenir une ambiance spirituelle nouvelle, axée sur le culte du Christ-homme et la dévotion à sa passion (I. Bonetti, *Le sigmate della Passione. Dottrina e storia della devozione alle cinque piaghe*, Rovigo, 1952, p. 127-42).

Les Orthodoxes modernes se montrent habituellement critiques à l'égard du phénomène des stigmates dans l'Église latine depuis le moyen âge : la piété des stigmatisés ferait une telle place aux souffrances et à la mort du Christ que sa résurrection et sa glorification s'en trouveraient reléguées dans l'ombre (archevêque Antoine, *Les stigmates*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, t. 11, 1963, n. 44, p. 192-203) ; ce serait le fait d'une vision déficiente et appauvrie, encore que sincère et fervente, de la foi et de la spiritualité chrétienne (archevêque Basile, *Quelques mots supplémentaires sur la question des stigmates, ibidem*, p. 203-05). G. Spitéris a prouvé combien simplificateurs étaient ces jugements (*Una visione delle stimmate di Patre Pio alla luce della teologia orientale*, dans *Atti del convegno di studio sulle stimmate del... Padre Pio...*, San Giovanni Rotondo, 1988, p. 343-73).

2. **Nombre des stigmatisés.** – Combien y a-t-il eu de stigmatisés au cours des sept derniers siècles ? Longtemps les Franciscains ont défendu le caractère unique de la stigmatisation de saint François : il était le seul.

L'affirment au 14e siècle Pierre Thomas, entre 1310 et 1330 (*Quaest. quodl.* 16, *Utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam ?*, dans *Franciscan Studies*, t. 8, 1948, p. 292 ; « Solus Franciscus habuit hujusmodi stigmata »), et Bartholomée de Pise, entre 1385-1390 (*De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, Prologus II, dans *Analecta Franciscana*, t. 4, Quaracchi, 1906, p. 12-13 : « Haec operatio tam prodigiosa in quo sanctorum est facta ? Certe, in nullo alio nisi in beato patre nostro Francisco », « nunquam ante nec in aliis »).

Mais au début du 15e siècle le dominicain Thomas Caffarini de Sienne dans son *Supplementum* à la *Legenda Major* de Catherine de Sienne, rédigé vers 1412, combat cette prétention et revendique pour son ordre trois stigmatisés : Catherine elle-même, Gautier de Strasbourg et Hélène de Hongrie (*Libellus de Supplemento*, éd. I. Cavallini et I. Foralosso, coll. Testi Cateriniani 3, Rome, 1974, Pars II, VII tract., a. 3, p. 171-81). Les stigmates de la première n'ont du reste jamais été visibles, et ceux des deux autres restent historiquement problématiques.

Au 17e siècle, Théophile Raynaud, qui est le premier historien de la stigmatisation, cite en plus de saint François et de sainte Catherine de Sienne, 13 cas de stigmatisés complets, avec les cinq plaies, et 5 ou 6 cas de stigmatisés partiels, avec seulement la plaie au côté et aux pieds (*De stigmatismo, sacro et profano, divino, humano, daemoniaco*, sect. I, cap. 13, dans *Opera*, t. 13, Lyon, 1665, p. 131-35). Arnould de Raisse (Rayssius) compte, outre saint François, 25 stigmatisés (*Hierogazophylacium Belgicum*, Douai, 1628, p. 246-49), et Pedro de Alva y Astorga 35 (*Naturae prodigium, gratiae portentum, hoc est Seraphici P. N. Francisci vitae acta...*, Madrid, 1651, tabula XXII, p. CXCIII-CXCIV).

Au 19e siècle, J.J. von Görres estime que ce nombre est de moitié inférieur à la réalité. Les stigmatisés seraient donc au moins 70 (*Die christliche Mystik*, trad. fr. Ch. Sainte-Foi, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, liv. 4, ch. 5, t. 2, 2e éd., Paris, 1861, p. 224). Pour J. Ribet, « le phénomène de la stigmatisation complète est assez rare. Si nous laissons de côté les personnes encore vivantes, le chiffre total ne dépasse guère soixante ». Mais les stigmatisations partielles, principalement celle du cœur, viennent accroître ce nombre sans toutefois l'égaler, et celles qui demeurent invisibles sont presque autant que les stigmatisations apparentes (*La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, t. 2, Paris, 1979, p. 504).

Le Dr A. Imbert-Gourbeyre (1818-1912), qui dans un premier ouvrage (*Les stigmatisées*, Paris, 1873) avait produit 145 cas (t. 2, p. 263-315), dans un second (*La stigmatisation*, Clermont-Ferrand, 1894) en donne une liste de 321, des deux sexes (t. 1, p. XII ; XXI-XLI). Mais il y inclut un grand nombre de cas (deux cinquièmes) dans lesquels, si les souffrances des plaies furent ressenties, il n'y eut pas de marques extérieures (stigmates invisibles). Il ajoute : « Des recherches ultérieures augmenteront nécessairement ce chiffre destiné du reste à s'accroître indéfiniment » (t. 2, p. 5). La valeur historique de cet ouvrage classique, souvent pillé sans être nommé, n'est malheureusement pas à la hauteur des excellentes intentions de l'auteur. C'est cependant sur la base de sa nomen-

clature qu'on va désormais généralement calculer la somme des stigmatisés, en ajoutant à ses 321 quelques cas inconnus de lui ou plus récents.

On évalue ainsi les stigmatisés à « environ 330 » (A. M. Koeniger, art. *Stigmatisierte*, RGG, 2e éd., t. 5, 1931, col. 807), à « plus de 330 » (M. Waldmann, art. *Stigmatisation*, LTK, t. 9, 1937, col. 830), à « 330-350 » (G. Stano, art. *Stimmate*, EC, t. 11, 1953, col. 1343). J. M. Höcht, qui vise à moderniser Imbert-Gourbeyre, déclare que la liste des stigmatisés qu'il a établie ne comprend pas moins de 360 noms (*Träger der Wundmale Christi*, t. 2, Wiesbaden, 1952, p. 263, note 1).

Mais le chiffre s'arrondit encore. « L'histoire connaît environ cinq cents stigmatisés, qui pour la plupart sont des femmes » (J. Guitton, *Portraits de Marthe Robin*, Paris, 1985, p. 194) ; « plusieurs centaines de stigmatisés catalogués depuis le 13e siècle » (V. Turner, art. *Bodily Marks*, dans *The Encyclopedia of Religion*, t. 2, New York, 1987, p. 274).

Le plus sévère à l'égard de ces affirmations incontrôlées est certainement P. Debongnie (*Essai critique sur l'histoire des stigmatisations au moyen âge*, dans *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 22-59). Passant au crible le catalogue d'Imbert-Gourbeyre correspondant aux 13e, 14e et 15e siècles, qui attribue 79 cas à cette période, il le réduit d'une manière drastique. Si l'on excepte saint François d'Assise, le seul cas du 13e siècle sur lequel nous serions sûrement documentés est celui d'Élisabeth de Spalbeek ou d'Herkenrode (p. 30). Des stigmatisés authentiques du 14e siècle, il ne reste peut-être pas un (p. 52). Au 15e, « pas un cas assuré » (p. 58). Les faits allégués, en effet, sont tirés de légendiers et ménologes d'ordres religieux, de récits édifiants dont la crédibilité n'offre aucune garantie à l'historien moderne. Quant au 16e siècle, il est presque aussi décevant que le 15e : « une étude plus approfondie des ces histoires merveilleuses nous amènerait à en reléguer plus d'une parmi les légendes » (p. 58, note 3).

Mais Debongnie passe pour « hypercritique » (A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, p. 515, note 53 ; p. 516, note 55). Entre l'hypercriticisme et l'hypercrédulité il y a évidemment un juste milieu. H. Thurston, qui est une autorité en la matière, estime à 50 ou 60 les exemples bien attestés de stigmates visibles enregistrés au cours des sept derniers siècles (*The physical phenomena of mysticism*, éd. J. H. Crehan, Londres, 1952 ; trad. fr., *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, 1961, p. 66). Il ne justifie pas toutefois explicitement son estimation.

Dans l'incertitude, mieux vaut sans doute ne pas avancer de chiffres. Chaque cas demande à être examiné en particulier. Quand il s'agit du passé, c'est à l'historien de dire ce que valent les documents et la confiance qu'on peut leur accorder. De toute façon, les critères d'authenticité réclament que les témoins aient réellement observé les phénomènes, et surtout qu'ils possèdent la compétence requise. A cet égard, pour « se faire une opinion raisonnée sur la nature des plaies étranges présentées par tel ou telle, ce sera plus sûr de se référer à la description d'un médecin qu'à celle d'un prêtre » (R. Biot, *L'énigme des stigmatisés*, Paris, 1955, p. 111). Du ressort du prêtre est par contre l'appréciation des circonstances morales, religieuses et spirituelles qui entourent la stigmatisation et en peuvent éclairer le sens.

3. **Quelques cas**. – Des exemples concrets sont nécessaires car, s'il existe certaines constantes, les stigmates tendent à varier d'un sujet à l'autre.

1° Saint François reçut les stigmates dans la solitude de l'Alverne à la mi-septembre de 1224, deux ans avant sa mort, à la suite de la vision d'un séraphin qui portait entre ses ailes l'image d'un crucifié (DS, t. 5, col. 1298-1300). Aujourd'hui nul historien ne mettrait en doute la réalité historique du fait comme firent au siècle dernier K.A. von Hase (*Franz von Assisi*, Leipzig, 1856, p. 143-202) ou E. Renan (*Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, p. 345-49). Loin d'exhiber ses stigmates, à la manière de certains stigmatisés modernes, François mettait grand soin à les dissimuler aux frères comme aux étrangers. « C'est ainsi que ses voisins et même ses plus fidèles disciples les ignorèrent longtemps » (Thomas de Celano, *Vita Prima* II, 3, 95, dans *Analecta Franciscana*, t. 10, p. 73). Seulement après sa mort on put enfin les voir. Quelle en était la forme ? question compliquée. Les documents donnent deux descriptions différentes.

Selon Élie d'Assise, qui ferma les yeux de François, ses stigmates étaient des blessures qui, de chaque côté de la main et des pieds, avaient la forme pour ainsi dire d'une piqûre de clous, « quasi puncturas clavorum », conservant des cicatrices et montrant la noirceur des clous, « reservantes cicatrices et clavorum nigredinem ostendentes » (*Epistola encyclica de transitu S. Francisci* 5, dans *Analecta Franciscana*, t. 10, p. 526-27).

Thomas de Celano, le premier biographe, parle non de blessures en forme de clous, mais de clous mêmes, constitués par des excroissances de chair, « cernere mirabile erat in medio manuum et pedum ipsius non clavorum quidem puncturas, sed ipsos clavos ex ejus carne compositos, ferri retenta nigredine » (*Vita Prima* II, 9, 113, p. 88). Bonaventure suit Thomas de Celano en le complétant quelque peu ; voir DS, t. 5, col. 1299.

Se fondant sur cette description, M. Bihl a défendu le caractère unique des stigmates de saint François, qui auraient été quatre excroissances charnues, cornées, imitant les clous de la crucifixion (*De stigmatibus S. Francisci Assisiensis*, AFH, t. 3, 1910, p. 430-31).

Stimulé par la thèse de J. Merk (*Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi*, Leipzig-Berlin, 1910), H. Thurston pense au contraire qu'il y a de nombreux exemples, parmi les stigmatisés ultérieurs, de la présence de cicatrices en saillie qui ont pu suggérer la tête d'un clou d'un côté et la pointe de l'autre (*Les phénomènes physiques...*, p. 70-71).

H. Berger estime les descriptions d'Élie et de Célano non seulement différentes, mais contradictoires. Il faudrait donner la préférence au témoignage d'Élie, auquel la version des clous de chair, plus merveilleuse, aura été substituée pour des raisons apologétiques, puis vulgarisée (*La forme des stigmates de saint François d'Assise*, RHE, t. 35, 1939, p. 60-70).

Impossible de rapporter ici toutes les hypothèses encore émises. Voir le relevé et l'analyse d'Octavianus a Rieden (O. Schmucki), dont la bibliographie critique sur l'ensemble du problème des stigmates de François est exhaustive (*De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione. Disquisitio historico-critica luce testimoniorum saeculi XIII*, CF, t. 33, 1963, 210-66 ; 392-422 ; t. 34, 1964, 5-62 ; 241-338 ; *Literatur zur Stigmatisation des Hl. Franziskus von Assisi 1963-1985*, dans *Bonaventuriana*, Miscellanea... J.G. Bougerol, t. 2, Rome, 1988, p. 695-728).

Lui-même pense qu'il est plus sûr de s'en tenir à la description de Celano. Il se serait agi d'ecchymoses très apparentes, avec de notables protubérances, à la couleur noirâtre. Dans la paume des mains et sur le dos des pieds, ces protubérances avaient une forme ronde qui donnaient l'impression d'une tête de clou, tandis que sur le dos des mains et sur la plante des pieds, elles étaient allongées en pointe. « Ainsi naquit inévitablement chez l'observateur l'idée de néoformations incorporées dans le membre correspondant, à l'imitation des clous de la crucifixion » (*Le stimmate di san Francesco... e le stimmate di Padre Pio*, dans les actes du congrès d'étude sur le Padre Pio, cité *supra*, 1988, p. 161).

Grande fut dans la chrétienté l'émotion suscitée par la nouvelle, alors inouïe, de la stigmatisation du Pauvre d'Assise. Mais pendant que les uns accueillent le prodige avec enthousiasme, d'autres crient à l'imposture. Entre 1237 et 1291, on ne compte pas moins de neuf bulles pontificales ayant pour objet de défendre l'authenticité des stigmates de François et de faire taire les réactions hostiles (A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 595-625). Le premier des stigmatisés n'a pas échappé à cette loi de la contestation et de la contradiction que vérifie tout cas de stigmatisation.

2° La béguine Élisabeth de Spalbeek † 1274 présente déjà tous les traits que l'on retrouvera chez nombre de stigmatisées postérieures. Alitée, ne se nourrissant quasiment pas, souffrant beaucoup, c'est une extatique qui mime les scènes de la passion. « A ses mains et à ses pieds et aussi à son côté, sans qu'on puisse soupçonner aucune espèce de simulation ou de fraude, apparaissent clairement des plaies fraîches qui souvent, et surtout les vendredis, émettent un flot de sang. Aux membres, les plaies sont de forme ronde, celle du côté est oblongue », écrit Philippe de Clairvaux, témoin oculaire (*Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, dans *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Buxellensis*, t. 1, Bruxelles, 1886, p. 378). Sur sa tête, elle a aussi « comme une couronne de piqûres d'épines, rouge de gouttes de sang » (p. 376). Cf. H. Thurston, *Les phénomènes physiques...*, p. 56-57 ; P. Debongnie, dans *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 30-31.

3° La stigmatisation de sainte Catherine de Sienne a lieu en 1375 durant une extase : les rayons couleur de sang, que dardaient sur elle les blessures du Christ lui apparaissant crucifié, se changèrent instantanément, comme elle suppliait le Seigneur de n'être pas marquée visiblement des signes de la Passion, en rayons de pure lumière qui lui imprimèrent aux cinq endroits correspondants du corps non les plaies sanglantes elles-mêmes, mais les douleurs de celles-ci, selon la *Legenda major* de Raymond de Capoue (§ 194-198) et la *Legenda minor* de Thomas Caffarini (II, ch. 6). Ce dernier, qui consacre à la question le traité 7 de la 2e partie de son *Supplementum*, explique que c'était des stigmates non visibles à l'extérieur, mais sensibles intérieurement, dont les douleurs, d'abord très intenses, s'atténuèrent ensuite, procurant à la sainte plus de réconfort que d'affliction (*Libellus de Supplemento*, éd. I. Cavallini et I. Foralosso, coll. Testi Cateriniani 3, Rome, 1974, Pars II, VII tract., a. 3, p. 146-48 ; 151 ; 166-71).

La contestation des stigmates de Catherine par les Franciscains engendra avec les Dominicains une controverse qui dura deux siècles, et atteignit son point culminant lorsque Sixte IV, pape franciscain, interdit par une série de bulles, entre 1472 et 1478, de représenter Catherine avec des stigmates apparents et de parler de sa stigmatisation aux fidèles (A. Vauchez, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 611-12). Clément VIII, en 1599, tenta encore d'imposer silence aux querelleurs. Mais en 1630, sous Urbain VIII, le récit de la stigmatisation cathérinienne passa dans le Bréviaire romain, et en 1727 Benoît XIII, pape dominicain, accorda à l'ordre des Frères Prêcheurs la fête des stigmates de la sainte (1er avril). Prospero Lambertini (futur Benoît XIV) était alors promoteur de la foi (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, lib. IV/2, c. 8, n. 4, Prato, 1841, p. 478). Il rapporte toutes les interventions pontificales qui jalonnent cette controverse (n. 5-8, p. 475-81).

R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne*, t. 1, Paris, 1921, p. 51-52. – R. Garrigou-Lagrange, *La stimmatizzazione di Santa Caterina da Siena*, dans *Vita Cristiana*, t. 9, 1937, p. 37-54. – R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948, p. 103-05 (cite le témoignage de Bartolomeo Dominici, quelque peu différent, mais confirmant, quant au fond, le récit traditionnel). – G. d'Urso, *L'ultimo testo agiografico cateriniano e il problema delle Stimmate*, dans *Rassegna di Ascetica e Mistica*, t. 26, 1975, p. 219-27. – DS, t. 2, col. 327-48.

4° Stigmatisée en 1496, la bienheureuse Lucia Broccadelli de Narni † 1544 (DS, t. 9, col. 1128-29) subit en six ans cinq inspections de ses stigmates, dont quatre documentées avec actes notariés. Celle de 1497 fut faite par mandat d'Alexandre VII. On lui banda et sigilla les plaies, découvertes au bout de neuf jours « sans aucune corruption ou altération, miraculeusement conservées ». Le même médecin du pape qui les examinera à nouveau en 1502 dit qu'elles étaient de forme ronde, baignées tout autour de sang très limpide, mais un peu coagulé au milieu, et causant une grande douleur au plus léger toucher. A partir de 1505, les stigmates des mains et des pieds cessent d'être visibles, tout en demeurant intérieurement douloureux, ce qui se serait produit à la prière même de Lucia, tandis que la plaie du côté persiste 39 ans, jusqu'à sa mort. Elle aurait été retrouvée lors de la reconnaissance médicale du corps en 1710 (I. Venchi, *Le stimmate della B. Lucia da Narni alla luce dei documenti e processi subiti*, dans *Lucia Broccadelli e il suo tempo*, Atti del convegno di studio tenuto a Narni il 24-25 ottobre 1986, Terni, 1989, p. 57-72).

5° Sainte Catherine de Ricci † 1589 (DS, t. 2, col. 326-27) contemplait les unes après les autres les scènes de la Passion, dont elle éprouvait les douleurs, dans une extase qui se renouvelait toutes les semaines et durait généralement du jeudi 18 heures au vendredi 22 heures. Elle en sortait le corps marqué des signes de la flagellation, de la couronne d'épines et de la crucifixion. Cela se produisit pendant 12 ans, de 1542 à 1554 (S. Razzi, *Vita di S. Caterina de'Ricci*, c. 7, éd. G.M. Di Agresti, Collana Ricciana, Fonti 3, Florence, 1965, p. 122-24). D'autre part, elle aurait eu pendant 47 ans, jusqu'à sa mort, des stigmates visibles, plus ou moins intermittents. Aux mains, c'était une enflure rouge, sans déchirure de la chair, avec au milieu quelque chose de rond, tirant sur le noir, de la grandeur d'une petite pièce de monnaie (c. 10, p. 134-35). Ces stigmates lui causaient une vive souffrance, surtout celui du côté à cause du frottement de la robe, et ne lui permettaient pas en tout le libre

usage des mains (N. Alessi, *Libellus de gestis,* éd. G.M. Di Agresti, Collana Ricciana, Fonti 2, Florence, 1964, p. CXXIX).

6° Sainte VÉRONIQUE GIULIANI reçut à trente-sept ans, le vendredi saint 1697, l'impression des stigmates, d'une manière analogue à celle de Catherine de Sienne, par le moyen de rayons resplendissants sortant des blessures du Christ apparu dans une vision, comme elle le raconte elle-même. Mais c'étaient des stigmates visibles et apparents (L. Iriarte, *S. Veronica Giuliani : Esperienza e dottrina mistica. Pagine scelte,* Rome, 1981, p. 169-74). Elle fut soumise à un long et douloureux contrôle par ordre du Saint-Office. Les médecins l'examinèrent, lui appliquèrent diverses médications pour tenter de fermer ses plaies, qu'ils couvrirent de gants et de bandes scellés avec le cachet de l'évêque afin d'éviter toute supercherie. Rien n'y fit. Elle garda ses stigmates durant 30 ans, jusqu'à sa mort en 1727.

Testimonianza e messaggio di S. Veronica Giuliani. Atti del Congresso Internat. di Studi su S. Veronica Giuliani (27-31 ottobre 1982), Rome, 1983, t. 1, p. 452-66 (U. Picciafuoco) ; t. 2, p. 239-46 (A. Blasucci). – A. Blasucci, *Mistica e scienze umane. Casi contesi,* Florence, 1985, p. 45-54.

7° ANNE-CATHERINE EMMERICH † 1824 fut également l'objet d'une rigoureuse enquête ecclésiastique (en 1813), et même gouvernementale (en 1819), qui comprenaient des médecins, dont l'un, Fr. W. Wesener, la suivit plusieurs années, notant ses observations. Voir DS, t. 4, col. 622-24. D'après le « protocole » du 22 mars 1813, les stigmates étaient formés par des croûtes de sang desséché, reposant sur une plaie superficielle, douloureuse au toucher. Au côté droit, il y avait une blessure de trois pouces de long, accompagnée de deux croix stigmatiques, dont une, double, en forme de fourche (ou d'Y). Sur le front se voyaient de nombreux points sanglants, comme des piqûres d'aiguille, qui font des taches sur le linge environnant (*Tagebuch des Dr. Med. Fr. W. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick,* éd. W. Hümpfner, Wurtzbourg, 1926, p. 397-98). Aucun traitement médical ne réussit. Voir d'autres « protocoles » dans *Akten der kirchl. Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin Anna Kath. Emmerick,* éd. W. Hümpfner, Wurtzbourg, 1929, p. 117-32, avec reproduction des stigmates et croix stigmatiques (hors-texte entre p. 120-21).

K.E. Schmöger, *Leben der gottseligen A.K.E.,* 2 vol., Fribourg/Br., 1867-1870 ; trad. fr. par E. de Cazalès, 3 vol., Paris, 1869-1872, 1923, 1981 ; avec une Table analytique par E. Ilan et M.-Th. Loutrel, Paris, 1987 au mot « stigmate ». Cf. DS, art. Schmoeger, t. 14, col. 422-24. – J. Danemarie, *Le mystère des stigmatisés. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann,* Paris, 1933, p. 28-33. – A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben,* Innsbruck, 1934, p. 396-401. – J.M. Höcht, *Träger der Wundmale Christi,* t. 2, Wiesbaden, 1952, p. 120-31. – H. Thurston, *Surprising Mystics,* Londres, 1955, p. 38-56. – P. Declercq, *Leven van Anna-Katarina Emmerick,* Malines, 1974, t. 1, p. 219-39.

8° Vers le milieu du 19e siècle, trois STIGMATISÉES DU TYROL italien suscitèrent un grand intérêt, comme en témoignent les publications de l'époque : A. Riccardi, *Relazione storica di Maria Mörl..., Maria Domenica Lazzari..., C. Nieklutsh...,* 5e éd., Milan, 1840. – A.-N. Veyland, *Les plaies sanglantes du Christ reproduites dans trois vierges chrétiennes, ou Notices historiques sur trois stigmatisées vivant dans le Tyrol,* Metz, 1844. – F. Nicolas, *L'extatique et les stigmatisées du Tyrol actuellement vivantes,* Paris, 1844. – L. Boré, *Les Stigmatisées du Tyrol,* 2e éd., Paris, 1846. – J.-M. Curicque, *Voix prophétiques,* 4e éd., Paris, 1872, t. 1, p. 231-51.

Maria Moerl ou de Mörl (1812-1872), fille d'un aubergiste, dite l'Extatique de Kaltern parce qu'elle était presque continuellement en état d'extase, est décrite par Görres, qui lui rendit visite en pèlerin : elle demeure à genoux sur son lit la plus grande partie du jour, les yeux levés vers le ciel, dans une profonde absorption, laissant voir les stigmates de ses mains, croisées sur la poitrine (*La mystique divine,* t. 2, 2e éd., Paris, 1861, p. 299-300).

Maria Domenica Lazzari (1815-1848), fille d'un meunier, dite l'*Addolorata* ou la Patiente de Capriana à cause de ses extrêmes souffrances, est une grabataire dont les convulsions inspirent la compassion. Ses stigmates saignaient régulièrement tous les vendredis. De son cas a rendu compte le Dr L. Dei Cloche (*Annali Universali di Medicina,* Milan, t. 84, 1837, n. 251 ; *Estratto degli Annali Universali...,* Milan, 1838 ; trad. fr., dans F. Nicolas, *op. cit.,* p. 137-92). « Sur le revers des mains..., on apercevait un point noir semblable à la tête d'un gros clou... Observé au grand jour, il avait l'apparence de sang caillé et desséché. Autour... se trouvaient des altérations semblables à de petites cicatrices linéaires, aboutissant au même centre ; elles étaient d'un brun pâle » (p. 173). Mais le lendemain, vendredi, l'aspect des stigmates n'est plus le même. « Les points des mains... s'étaient changés en trous d'où le sang sortait en abondance » (p. 181). « Ces ouvertures étaient... des ulcères larges, vifs et profonds... sans purulence..., d'un demi-pouce » (p. 182).

La troisième, Crescenzia Nieklutsch (1816-1855), n'a eu qu'une notoriété accessoire (F. Nicolas, *op. cit.,* p. 197-210).

J. Lhermitte tient ces trois stigmatisées pour de grandes psychopathes (*Mystiques et faux mystiques,* Paris, 1952, p. 81-83). Moins sévère pour Maria de Mörl, J. Vinchon estime qu'elle apparaît « comme un de ces cas frontières, dans lesquels à certaines heures les sujets approchent des mystiques véritables et à d'autres se comportent manifestement en malades » (*Une extatique stigmatisée : Maria de Mörl,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 79-80).

9° La stigmatisée du 19e siècle sur laquelle on a le plus écrit est LOUISE LATEAU, de Bois-d'Haine en Belgique (1850-1883). Elle a été examinée dans des conditions exceptionnelles d'objectivité scientifique par deux médecins, le Dr Lefebvre et le Dr Warlomont, antagonistes quant à l'explication des phénomènes, mais concordants quant à leur description. Ses stigmates étaient d'un type particulier, ampoulaire périodique. Pendant seize ans, chaque semaine, le jeudi vers midi, l'épiderme se soulève aux mains et aux pieds en une ampoule remplie de sérosité, qui crève dans la nuit du jeudi au vendredi, et le derme mis à nu se met à saigner durant environ vingt-quatre heures (250 gr. de sang). Le samedi, l'ampoule se dessèche, et les jours suivants le stigmate n'est marqué que par une surface ovulaire rosée. Au niveau du front, il ne se forme pas d'ampoule, et le sang sourd par 12 à 15 points disposés circulairement. Pour éviter la supercherie, on appliqua des gants scellés autour du poignet, introduisit le bras jusqu'à l'épaule dans un cylindre de verre fixé par des cachets à la cire, ce qui n'empêcha pas ampoules et hémorragies. Le cas fit l'objet de tumultueuses discussions à l'Académie

royale de Médecine de Belgique (de 1874 à 1876), qui finalement se garda de conclure.

F. Lefebvre, *Louise Lateau de Bois-d'Haine, sa vie, ses extases, ses stigmates. Étude médicale,* 2e éd., Louvain, 1873. – E. Warlomont, *Rapport médical sur la stigmatisée de Bois-d'Haine,* fait à l'Académie royale de Belgique au nom d'une commission, Bruxelles-Paris, 1875 ; *Louise Lateau. Réponse à M. le professeur Lefebvre,* Bruxelles, 1875 (extrait du *Bulletin de l'Académie royale de Médecine,* 3e série, t. 9, n. 7). – D.-M. Bourneville, *Science et miracle, Louise Lateau ou la stigmatisée belge,* 2e éd. ; Paris, 1878. – A. Thiéry, *Nouvelle biographie de Louise Lateau d'après les documents authentiques,* 5 vol., Louvain, 1915-1921. – P. Van Gehuchten, *Étude médicale des stigmates de Louise Lateau,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 81-92. – M. Didry et A. Wallemacq, *La stigmatisée belge, La servante de Dieu Louise Lateau de Bois-d'Haine,* 3e éd., Louvain, 1947. – R. Orazi Ausenda, art. *Lateau, Louise,* EC, t. 7, 1951, col. 933. – P. Réginald Omez, art. *Lateau* (Louise), dans *Catholicisme,* t. 6, 1967, col. 1893-94. – J. Lhermitte, *Mystiques...,* p. 84-86. – R. Biot, *L'énigme...,* p. 35-41, 127-31.

10° Contemporaine de la précédente, mais morte à 91 ans en 1941, la paysanne bretonne Marie-Julie Jahenny, du hameau de La Fraudais près Blain (Loire-Inférieure), est intéressante parce qu'elle aurait présenté toutes les espèces possibles de stigmates : imitatifs, figuratifs, épigraphiques, y compris l'anneau stigmatique du mariage mystique. H. Thurston a tenté de reconstruire son cas (*Surprising Mystics,* éd. J.H. Crehan, Londres, 1955, p. 156-66), en se fondant sur les données fournies par le Dr Imbert-Gourbeyre, qui la suivit longtemps et la défendit devant l'autorité ecclésiastique (*La stigmatisation,* t. 1, p. xviii-xix ; t. 2, p. 21, 27-28, 68-69, 74, 84-88, 115-17). « Les stigmates de Marie-Julie sont formés par du sang qui suinte lentement à travers la peau et se fige sur place » (t. 2, p. 69). Voir P. Roberdel, *Marie-Julie Jahenny,* Montsurs, 1972.

11° Une autre stigmatisée, célèbre à la même époque, attira l'attention du Dr Imbert-Gourbeyre, à laquelle il consacra, après l'avoir personnellement visitée, deux cents pages du 2e volume de ses *Stigmatisées* de 1873, Palma-Maria Matarelli (1825-1888), d'Oria près de Brindisi, paysanne illettrée qui, restée veuve, aurait connu une vie pleine de faits extraordinaires (par ex., communions miraculeuses), mais où le Saint-Office et Pie IX ne voyaient pour leur part qu'imposture (X. Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* t. 5, Paris, 1892, p. 198). Ce médecin aurait été prié, pour éviter une condamnation publique, de retirer son livre de la circulation. D'où probablement la réserve qu'il manifeste au sujet de Palma dans *La stigmatisation,* son ouvrage de 1894 (t. 1, p. 567-68). Cf. H. Thurston, *Les phénomènes physiques...,* p. 101-05.

12° Sainte Gemma Galgani (1878-1903), narrant sa stigmatisation advenue en 1899 lors d'une extase où des blessures du Christ sortaient des flammes de feu, déclare : « En un seul moment ces flammes vinrent toucher mes mains et mes pieds et mon cœur. Je me sentis mourir... ». Le sang se mit à couler (*Estasi, diario, autobiografia, scritti vari di S. Gemma Galgani,* Isola del Liri, 1943, p. 267-69). Le phénomène se répétait chaque semaine le jeudi soir vers 20 heures et durait jusqu'au vendredi 3 heures de l'après-midi (Germano di S. Stanislao, *Biografia della serva di Dio Gemma Galgani,* Rome, 1915, p. 93-95 ; 10e éd., 1948, 1972, p. 65-67). Au procès de Lucques (1907), le P. Germano, son directeur extraordinaire, défendit l'origine surnaturelle des stigmates de Gemma, tandis que Mgr Volpi, son confesseur ordinaire, manifesta des doutes, impressionné qu'il était par un diagnostic du Dr P. Pfanner : hystérie, avec autolésions simulatrices (E. Zoffoli, *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici,* 2e éd., Rome, 1957, p. 360-62 ; 375-76), assertion en réalité des plus contestables (p. 400-18), car Gemma est « une pure gloire de l'Église catholique » (P. Masoin, *Thérèse Neumann et autres stigmatisées. Étude de critique médicale,* Bruxelles, 1933, p. 106, qui oppose précisément Gemma à Catherine Emmerich, Maria de Mörl, Louise Lateau, Thérèse Neumann, qu'il considère comme des cas cliniques).

A.F. Ludwig, *Gemma Galgani, eine Stigmatisierte aus jüngster Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung des Phänomens der Stigmatisation,* Paderborn, 1912. – P. Félix, *Gemma Galgani, Mysticisme ou psychopathie,* Paris, 1913. – G. Antonelli, *Le estasi e le stimmate della Beata Gemma Galgani,* Isola del Liri, 1933 ; *Gemma Galgani, un'autosuggestionata ?,* dans *Vita Cristiana,* t. 5, n. 5, sept.-oct. 1933, n° spécial : *Gemma di Gesù. Studi,* p. 641-55. – C.M. Staehlin, *Los estigmas pasionarios de Santa Gema Galgani,* dans *Manresa,* t. 22, 1950, p. 41-72 (reproduit partiellement dans *Apariciones, ensayo crítico,* Madrid, 1954, p. 182-99). – E. Zoffoli, *op. cit.,* p. 945-72. – C. Fabro, Gemma *Galgani, testimone del soprannaturale,* Rome, 1987, p. 111-26. – DS, t. 6, col. 185.

13° Un type de stigmatisée psychonévrotique est par contre la « Madeleine » (1858-1918) de Pierre Janet, que celui-ci a pu suivre durant vingt-deux ans, et dont il étudia de près à l'hôpital parisien de la Salpêtrière, de 1896 à 1904, le délire religieux, les « sommeils extatiques » et les pauvres stigmates. Ces stigmates, constatés une vingtaine de fois en sept ans, étaient formés de petites ampoules qui, après avoir éclaté, exsudaient un peu de sérosité sanguinolente et laissaient des excoriations superficielles de l'épiderme. Quelques pansements, et ils disparaissaient (*De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* t. 1, Paris, 1926, p. 30-33). Supercherie ? Il est probable que ces phénomènes, apparaissant de manière inattendue mais dans les journées précédant le commencement des règles ou en période de troubles circulatoires, aient été favorisés par de fortes pressions sur la peau, des frottements, des grattages avec les doigts. Janet ne réussit jamais à les produire par suggestion (p. 472-86).

M. Apte, *Les stigmatisées, étude historique et critique sur les troubles vaso-moteurs chez les mystiques,* Paris, 1900 (observa Madeleine avec Janet). – L. Roure, *Une extatique à la Salpêtrière,* dans *Études,* t. 190, 1927, p. 413-33. – M.-B. Lavaud, *« Madeleine », l'extatique de M. Pierre Janet,* VSS, juillet 1928, p. 114-46. – *A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet,* dans *Études Carmélitaines,* t. 16, avril 1931, p. 20-61 (Documents) ; t. 16, oct. 1931, p. 43-65 (Dr A. Le Grand) ; p. 65-125 (Bruno de Jésus-Marie) ; p. 126-36 (A. Gardeil).

14° L'ouvrage de A. Pineau, *Marie-Thérèse Noblet, Servante de Notre-Seigneur en Papouasie* (Mulhouse, 1934), a fait connaître cette héroïque missionnaire qui fut aussi extatique, possédée, stigmatisée (1889-1930). Sa stigmatisation était « figurative » et sans saignement : un stigmate en forme de croix au niveau de la région du cœur et un autre en forme d'hostie sur

le segment supérieur du sternum, qui subirent par la suite des transformations multiples, « croix de dimensions variables, hosties de grandeur diverse, parfois au nombre de deux ou trois, se fondant l'une dans l'autre ; hostie venant se placer au centre de la croix, ou la surplombant, etc. » (P. Giscard, *Mystique ou hystérie ? A propos de Marie-Thérèse Noblet*, Paris, 1953, p. 191-92). Aucune vérification médicale n'a d'ailleurs été opérée.

Une série d'articles dans les *Études Carmélitaines*, t. 23, oct. 1938, sur Marie-Thérèse Noblet considérée du point de vue neurologique, p. 201-09 (J. Lhermitte), psychologique, p. 210-34 (R. Dalbiez), psychiatrique, p. 235-39 (F. Achille-Delmas), provoqua une controverse : t. 24, avril 1939, p. 180-94 (P. Giscard, A. Pineau et les auteurs précédents).

15° Un des cas de stigmatisation les plus retentissants du 20e siècle est sans doute THÉRÈSE NEUMANN (1898-1962), de Konnersreuth en Bavière. Après une série de graves maladies et de guérisons subites, c'est durant la Semaine sainte de 1926 que commencent ses visions extatiques de la Passion avec pleurs de sang et ses stigmates, dont la forme et l'aspect ont d'ailleurs changé au cours des années, leur description par des personnes qui ont pu les voir à diverses époques n'étant pas tout à fait identique (R. Biot, *L'énigme...*, p. 41-45). Voici celle du Dr Van der Elst. « Les stigmates des mains sont constitués par des plaies à la face palmaire..., constamment béantes dans l'intervalle des hémorragies... Sur la face dorsale des mains..., ce sont des saillies noirâtres, sèches, pyramidales..., comme des têtes de clous... Au point de vue physiologique..., ces érosions revêtent un aspect de tumeurs malignes..., tout en présentant les attributs des tumeurs bénignes... » (*Études Carmélitaines*, t. 17, oct. 1932, p. 90).

L'émotion fut grande en Allemagne et en dehors, témoin le dossier de la *Documentation catholique*, t. 18, 1927/2, col. 1113-51 : *Les événements de Konnersreuth*. La polémique ne tarda pas à s'instaurer d'une manière passionnée. On se contentera ici de quelques références plus significatives.

En faveur du caractère surnaturel des phénomènes : Fr. Gerlich, *Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth*, 2 vol., Munich, 1929 (cf. NRT, t. 59, 1932, p. 347-57 : J. Maréchal). – J. Teodorowicz, *Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie*, Salzbourg, 1936 (cf. *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 73-78 ; J. Lhermitte ; p. 153-56 : A. Mager). – J. Steiner, *Therese Neumann von Konnersreuth. Ein Lebensbild nach authentischen Berichten, Tagebüchern und Dokumenten*, 5e éd., Munich, 1968 (trad. fr., *Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth*, Bruxelles, 1965). – E. Boniface, *Thérèse Neumann, la crucifiée de Konnersreuth devant l'histoire de la science*, Paris, 1979. – P. Giovetti, *Teresa Neumann di Konnersreuth*, Turin, 1989.

Pour une explication naturelle et même psychonévrotique : J. Deutsch, *Konnersreuth in ärztlicher Beleuchtung*, Paderborn, 1932 ; *Ärztliche Kritik an Konnersreuth. Wunder oder Hysterie ?*, Lippstadt, 1938. – B. de Poray-Madeyski, *Le cas de la visionnaire stigmatisée Thérèse Neumann de Konnersreuth, étude analytique et critique du problème* (préface de J. Lhermitte), Paris, 1940. – P. Siwek, *Une stigmatisée de nos jours. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1950 (trad. angl. augmentée, *The Riddle of Konnersreuth*, Milwaukee, 1953) ; *« The Two Stigmatists Padre Pio and Theresa Neumann »*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 28, 1958, section spéciale, p. 105-29. – J. Lhermitte, *Mystiques...*, p. 86-90. – A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, 1978, p. 250-62.

Ne concluent pas : Hilda C. Graef, *The Case of Therese-Neumann*, Cork, 1950. – Luise Rinser, *Die Wahrheit über Konnersreuth*, Einsiedeln, 1954 (trad. fr., *La vérité sur Thérèse Neumann*, Paris, 1955).

Les *Études Carmélitaines* se sont plusieurs fois intéressées au cas de Thérèse Neumann : t. 17, oct. 1932, p. 39-86 (B.-M. Lavaud, *La préparation providentielle d'une compatiente*) ; p. 87-124 (Dr R. Van der Elst, *Aspect biologique et psychologique du prodige de Konnersreuth*) ; t. 18, avril 1933, p. 39-108 (Débat contradictoire entre A. Mager et B.-M. Lavaud) ; t. 18, oct. 1933, p. 123-36 (suite de la controverse) ; t. 19, avril 1934, p. 211-22 (J. Lhermitte, *L'énigme de Thérèse Neumann d'après les publications récentes*) ; t. 21, oct. 1936, p. 164-70 (Bruno de Jésus-Marie, *Notes prises à Konnersreuth*). – NCE, t. 10, 1967, p. 365-66 (P. Siwek). – *Catholicisme*, t. 9, 1982, col. 1175-76 (T. de Morembert).

Certains théologiens psychologues de langue allemande (A. Mager, G. Wunderle) firent grand cas des expériences du Dr A. Lechler, de Neustadt, rapportées dans son livre *Die Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines Falles von Stigmatisation*, Elberfeld, 1933. Par hypnose, il aurait provoqué chez une psychopathe, Élisabeth, de religion protestante, des visions représentatives de la passion, des larmes sanglantes, des stigmates, et en concluait que les manifestations de Thérèse Neumann et autres stigmatisés étaient aussi d'ordre psychogénétique, dues à l'autosuggestion hystérique. En France, les réactions ne furent guère favorables : B.-M. Lavaud, VSS, 1er juin 1933, p. 93-97 ; 1er oct. 1933, p. 20-32 ; G. Thibon, VSS, 1er nov. 1934, p. 95-104. J. Lhermitte fait observer que Lercher ne dit pas avoir assisté lui-même à l'éclosion des stigmates (*Études Carmélitaines*, t. 19, avril 1934, p. 217-20). N'a-t-il pas été victime d'une mystification ? (*Mystiques...*, p. 118-19). H. Thurston ne voit, quant à lui, « aucune présomption d'imposture, à moins que l'on ne considère comme matière à suspicion le fait que le livre est manifestement écrit dans l'espoir d'arrêter le flot de conversions au catholicisme, causé par l'abondante discussion des phénomènes de Konnersreuth » (*Les phénomènes physiques...*, p. 246).

16° Non moins connu est le cas du père PIO DE PIETRELCINA, capucin † 1968 (DS, t. 12, col. 1443-45). De 1910 à 1918, il a des ébauches de stigmates : rougeurs sur la paume des mains accompagnées de vives douleurs, ou bien douleurs seules se faisant sentir invisiblement de façon intermittente. Sa stigmatisation proprement dite a lieu le 20 septembre 1918 à la suite de l'apparition impressionnante d'un « mystérieux personnage », dont les mains, les pieds et le côté saignaient abondamment. Il est alors âgé de 31 ans. De mai 1919 à juillet 1920 il est examiné successivement par trois experts médicaux, dont les relations écrites convergent sur plusieurs points (existence de véritables lésions, situées de manière symétrique, à la forme arrondie, saignant à vue d'œil ou recouvertes de croûtes qui témoignent d'hémorragies précédentes, sans suppuration ni inflammation des tissus avoisinants, hypersensibles à la pression), mais divergent aussi inexplicablement sur d'autres (aspect, localisation, dimension, profondeur, origine des lésions). Puis, pendant 48 ans, il n'y aura plus d'examens cliniques, interdits par l'autorité ecclésiastique, laquelle a émis deux déclarations négatives touchant la surnaturalité du cas (AAS, t. 15, 1922, p. 356 ; t. 16, 1924, p. 368), et le P. Pio lui-même ne consent pas à s'y prêter. Certaines de ces plaies vont durer 50 ans ; quelques-unes un peu moins. Vers la fin de la vie du P. Pio, les stigmates commencent en effet à se fermer, d'abord les pieds et le côté, puis le dos des mains. Lors de la dernière messe (22 sept. 1968), était encore visible le stigmate palmaire de la main gauche, dont la

croûte tombera au moment de la mort, la nuit suivante. Aucune trace de cicatrices.

Documentation dans G. Di Flumeri, *Le stigmate di P. Pio... : testimonianze, relazioni* (San Giovanni Rotondo, 1985). – Étude médicale et théologique dans les *Atti del convegno di studio sulle stimmate del.. Padre Pio...* (16-20 settembre 1987), San Giovanni Rotondo, 1988 ; ces actes rendent périmée la littérature précédente, sauf G. Cruchon, *Le stimmate di P. Pio,* dans *Atti del I° convegno di studio sulla spiritualità di Padre Pio* (1-6 maggio 1972), San Giovanni Rotondo, 1973, p. 99-130.

17° La stigmatisation de Marthe Robin † 1981 (DS, t. 13, col. 833-36) advint en octobre 1930. Selon ses confidences, des dards de feu partis du Cœur de Jésus vinrent frapper ses mains, puis ses pieds, sa poitrine, tandis qu'elle était dans la posture de la crucifixion. Douleur intense, qui brûle. « Quand les stigmates furent lavés pour la première fois, ils apparurent d'un rouge bleuâtre, tantôt ouverts, tantôt pas ouverts ». Quand ils s'ouvraient, c'étaient des plaies qui saignaient. « Les marques rouge-bleuâtres durèrent un temps assez long, c'est-à-dire plusieurs mois. A la supplication de Marthe, Notre Seigneur consentit à les effacer. Toutefois elles réapparurent encore quelque temps après, mais sans s'ouvrir, comme une simple marque rouge-bleuâtre, comme lorsqu'on se donne un bon coup : c'est violet rouge ». Ces marques disparurent de nouveau au bout de quelques mois (récit du P. Finet, dans *L'Alouette,* revue du Foyer de Charité de Châteauneuf-de-Galaure, août-sept. 1981, n. spécial : *Marthe Robin,* p. 19-22).

R. Peyret, *Marthe Robin. La Croix et la Joie,* Valence, 1981, p. 80-81 ; *Prends ma vie Seigneur. La longue messe de Marthe Robin,* Valence, 1985, p. 77-89. – J. Guitton, *Portrait de Marthe Robin,* Paris, 1985, p. 193-207.

18° La Mère Yvonne-Aimée (1924-1951), durant 27 ans, semble avoir eu les stigmates chaque vendredi (R. Laurentin et P. Mahéo, *Les stigmates d'Yvonne-Aimée de Malestroit dans le sillage de François d'Assise,* Paris, 1988, p. 117), qui affectent diverses zones du corps et dont l'écoulement de sang est le point commun (p. 118). Au total, 90 témoins différents les ont attestés (p. 163), sans toutefois que l'observation ait été poussée de manière scientifique (p. 115).

Chez d'autres, la stigmatisation n'a été connue de leur vivant que par très peu de personnes, comme un secret. C'est le cas d'Adrienne von Speyr † 1967 (DS, t. 14, col. 1126-32) et d'Antoine Crozier † 1916 (DS, t. 2, col. 2628-29). Stigmatisé en 1901 pendant sa messe, celui-ci demanda que les stigmates, d'abord visibles, fussent rendus invisibles. Il en ressentit les douleurs jusqu'à sa mort (Fr. Bernard-Marie, *Le P. Crozier, l'ami stigmatisé du P. de Foucauld,* Paris, 1988, p. 89-96, 186-197).

4. **Classification et description.** – Les exemples précédemment cités montrent que la notion de stigmates n'est pas univoque et requiert d'être précisée.

1° Espèces. – Les stigmates « invisibles » consistent dans de vives douleurs ressenties au côté, aux extrémités, à la tête, sans aucune manifestation extérieure perceptible, avec toutefois la conviction intime du sujet qu'il ne s'agit pas d'une souffrance dont on pourrait demander le soulagement à la thérapeutique humaine, mais d'un don spirituel qui fait participer à la passion du Christ. Ces douleurs peuvent précéder l'apparition des stigmates visibles ou survivre à leur disparition, mais il arrive qu'elles demeurent toujours non manifestées au-dehors (comme chez Catherine de Sienne). Proviennent-elles de lésions physiques sous-cutanées ou sont-elles un phénomène sensitif d'origine purement psychique ? Il est difficile de répondre, aucun contrôle scientifique n'ayant jamais été exercé sur cette sorte de stigmatisés, qu'on appelle parfois « compatients ».

Chez les « stigmatifères », dont les stigmates sont « visibles » ou extérieurement apparents, on distingue divers types de stigmates.

Les stigmates « imitatifs » portent ce nom parce qu'ils ont un rapport symbolique d'analogie avec les plaies du Christ, non pas leur morphologie, qui est très variée, mais par leur localisation. La stigmatisation affecte les quatre extrémités du corps, au milieu de la paume et du dos des mains, au milieu de la plante et du dos des pieds. Ce sont des points fixes. Le stigmate latéral est tantôt à droite de la poitrine (saint François), tantôt à gauche (Père Pio). Le pourtour de la tête est le lieu de la couronne d'épines, qui vient souvent s'ajouter aux stigmates déjà mentionnés, mais pas toujours (le Père Pio n'avait pas ce stigmate). Il y a aussi parfois des stigmates dorsaux qui évoquent la flagellation, et un stigmate de l'épaule qui rappelle le portement de la croix, et peut se trouver à droite ou à gauche.

La stigmatisation est dite « partielle » quand n'apparaît que la marque du côté, ou du front, ou celle des mains, des pieds, et même d'une seule extrémité.

Il faut noter que la localisation des stigmates correspond à la manière dont l'iconographie chrétienne se représente les plaies du Christ. En réalité, il est fort probable que les clous de la crucifixion n'étaient pas implantés au milieu de la paume des mains, mais dans le carpe ou poignet, et que le coup de lance a atteint la région thoracique inférieure droite (P. Barbet, *Les cinq plaies du Christ. Étude anatomique et expérimentale,* Paris, 1935, p. 8-19 ; 25-31 ; *La passion de N.-S. Jésus-Christ selon le chirurgien,* 2e éd., Issoudun, 1950, p. 117-37 ; 146-64, qui parle des stigmatisés, p. 118-19). « Les stigmates ont une signification purement mystique et ne peuvent en rien prétendre à être une reproduction plus ou moins exacte des cinq plaies de la Passion » (p. 150).

Exceptionnels sont les stigmates « figuratifs », produits, comme le terme l'indique, sous l'aspect de figures : croix, cœurs, fleurs, couronnes d'épines, hosties (Marie-Thérèse Noblet). Parfois les croix saignent (Catherine Emmerick).

Encore plus rares, les stigmates « épigraphiques, qui consistent en inscriptions sur diverses parties du corps. Marie-Julie Jahenny eut imprimées sur la poitrine une croix et une fleur avec l'inscription ' O crux ave ' » (A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation,* t. 2, p. 21). Généralement, sa poitrine était « en quelque sorte criblée de figures et d'inscriptions » (p. 74).

Existerait aussi le stigmate « annulaire », gage de mariage mystique (DS, t. 10, col. 394), qui est probablement une simple rougeur de la peau autour du doigt avec épaississement du derme (Th. Thurston, *Les phénomènes physiques...,* p. 160-73).

2° Morphologie. – Les stigmates imitatifs ont, aux membres, les aspects les plus divers, qui vont des blessures saignantes ou des plaies recouvertes d'une croûte noirâtre à de simples ecchymoses, en passant par les néoformations tumorales, les ampoules qui crèvent en laissant une excoriation, les écoulements de sang sans lésions.

Blessure et plaie sont d'ailleurs des termes qui ne conviennent pas adéquatement, car les stigmates ne peuvent être considérés comme de véritables blessures, même s'ils saignent abondamment, parce qu'ils surgissent spontanément sans l'action d'un agent vulnérant et ne laissent après eux aucune cicatrice, ni comme des plaies ordinaires, parce qu'ils ne manifestent pas de tendance à la guérison dans les temps physiologiques normaux et ne s'infectent pas malgré l'absence habituelle de mesure antiseptique. Rentreraient-ils alors dans la catégorie de l'ulcère, caractérisé précisément par la non-tendance à la guérison ? Mais l'ulcère présente la typique sécrétion sanieuse et purulente due à l'infection par bactéries et des phénomènes périlésionnels totalement absents dans les stigmates. D'autre part, leur distribution bilatérale et symétrique n'est typique d'aucune maladie dermatologique connue. Ils sont inclassables du point de vue de la pathologie des lésions (P.M. Marianeschi, *Stimmate e medicina*, Terni, 1987, p. 8-12).

La littérature hagiographique parle parfois de stigmates qui traversent les membres de part en part. Chez sainte Marie-Françoise des Cinq-Plaies (1715-1791), il paraît qu'on voyait jour à travers l'ouverture des mains (A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. 1, p. 451) ; on pouvait y passer le doigt (Thurston, *Les phénomènes physiques...*, p. 74). En fait, le seul cas médicalement étudié est celui du Père Pio. Des radiographies faites en 1954 à son insu montrent qu'il n'y avait aucune interruption osseuse dans ses membres, et donc pas de perforation (G. Di Flumeri, *Le stigmate...*, cité *supra*, p. 305-06). D'après des témoins autorisés, Thérèse Neumann n'eut jamais les mains perforées (Bruno de Jésus-Marie, *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 166).

Les stigmates des mains et des pieds ont généralement une forme circulaire. Leur dimension va de celle d'une lentille à celle d'une pièce de monnaie. Leur profondeur est variable, mais en général superficielle, comme chez Catherine Emmerich (*Akten der kirchl. Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin A.K. Emmerick*, éd. W. Hümpfner, Wurtzbourg, 1929, p. 121). Les lésions n'intéressent alors que l'épiderme ou le corps papillaire du derme. Mais leur symétrie par en dessus et en dessous les fera paraître plus profondes et pourra donner l'impression qu'elles se rejoignent pour former une seule chose, comme chez G. Galgani (G. Antonelli, *Le estasi e le stimmate della B. G. Galgani*, Isola del Liri, 1933, p. 68).

Le stigmate latéral ou du côté a une forme allongée, comparable à un croissant (Catherine Emmerick), à une demi lune les pointes en haut (Gemma Galgani). Chez le Père Pio, c'était une lésion en forme de croix, dont il est difficile d'établir l'exacte position (G. Di Flumeri, *Le stigmate...*, p. 12-24).

Les stigmates de la couronne paraissent consister souvent dans un écoulement sanguin momentané, se faisant jour à travers la peau sans y laisser de traces. D'autres fois, on constate de petites ouvertures disparaissant après l'hémorragie.

Les stigmates de la flagellation (Catherine de Ricci, Catherine Emmerich, Gemma Galgani) sont des lacérations de la peau, qui durent le temps de la contemplation de la scène de la passion, et disparaissent sans laisser de traces, terminée cette contemplation.

Le stigmate de l'épaule est peu fréquent. C'était chez Catherine de Ricci, « à l'épaule droite, un sillon large d'environ trois doigts qui, commençant à l'épaule, se terminait à la ceinture » (*Compendio della vita... della B. Caterina de' Ricci, cavato da' Sommarj de' Processi fatti per la sua Beatificazione...*, Rome, 1732, ch. 10, p. 97). Chez Louise Lateau, « sur une surface de 4,2 cm, l'épiderme est détaché. La plaie est vive et il en sourd de larges gouttes... » (P. Van Gehuchten, *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 84).

Les stigmates peuvent être permanents et durer des années (Père Pio : 50 ans), ou bien périodiques, apparaissant avec régularité, chaque semaine pour se résorber après plusieurs heures (Louise Lateau, Gemma Galgani).

3° Caractéristiques. – Les stigmates, quand ils répandent du sang, le font d'une manière intermittente, parfois cyclique et à périodes fixes en relation avec le Vendredi et les fêtes de la Passion. Le sang par la quantité et les douleurs par leur intensité sont hors de proportion avec l'entité restreinte et la superficialité habituelle des plaies stigmatiques.

L'absence de suppuration est un trait typique des stigmates. Une écorchure que Catherine Emmerick s'est faite accidentellement à l'index de la main droite ne tarde pas à suppurer, tandis que le stigmate voisin se maintient sans suppuration (*Tagebuch des Dr. Med. Fr. W. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick*, éd. W. Hümpfner, au 8 sept. 1815, p. 165-66). Toutefois, les stigmates de Gemma Galgani suppurent quand on les bande, ce qu'ils ne font pas autrement (E. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 958). Souvent, les stigmates ont été médicalement traités, mais sans résultat (ou alors il y a lieu de penser que leur origine est artificielle).

Les stigmates ne constituent pas une altération tégumentaire immuable. Non seulement leur aspect n'est pas rigoureusement identique d'un sujet à l'autre, mais il arrive que cet aspect se modifie sur le même sujet au cours du temps. Tout semble se passer comme si l'on était en présence d'une « lésion évolutive », qui aurait une « histoire » (R. Biot, *L'énigme...*, p. 60 ; 135). C'est « quelque chose de vivant » (J. Lhermitte, *Mystiques...*, p. 70). Chez Marie-Thérèse Neumann, la forme des stigmates au dos des mains était tantôt ronde, tantôt carrée (Bruno de Jésus-Marie, *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 166).

« Les stigmates ne sont pas du tout des signes fixes ; au contraire, comme manifestations d'activités vitales, ils présentent toujours des variations et des modifications même notables, en relation avec les processus biologiques qui se produisent dans l'organisme » (M. Capuano, *Le visite mediche alle stimmate di Padre Pio*, dans *Atti del convegno di studio sulle stimmate del... Padre Pio...*, cité *supra*, 1988, p. 276-77).

Avant leur stigmatisation, beaucoup de stigmatisés sont atteints de maladies graves, énigmatiques, avec guérison subite d'apparence miraculeuse, en tout cas inexplicable par la physiologie seule (Louise Lateau, Thérèse Neumann, Marie-Thérèse Noblet). Un état de santé déficient semble de toute manière un terrain propice à l'éclosion des stigmates. Ont fait l'objet d'études spéciales les nombreuses maladies de saint François (O. Schmucki, art. *Infermità*, dans *Dizionario francescano*, Padoue, 1983, col. 725-31 ; bibliographie, col. 769-70) et du Père Pio (G. Gusso, *Padre Pio visto da un medico*, dans *Atti del 1° Convegno di studio sulla spiritualità di Padre Pio (1-6 maggio 1972)*, San Giovanni Rotondo, 1973, p. 301-20). Et que de stigmatisées rivées à leur lit à temps plein ou partiel (Catherine Emmerick, Maria de Mörl, Domenica Lazzari, Louise Lateau, Marthe Robin...) !

4° Phénomènes associés. – Il est exceptionnel que les marques stigmatiques soient les seuls phénomènes

que présentent les stigmatisés. On ne donnerait qu'une idée inexacte des stigmates si on les isolait d'un ensemble complexe de faits qui les accompagnent habituellement et achèvent, pour ainsi dire, le tableau clinique de la stigmatisation.

Si tous les extatiques ne sont pas stigmatisés, il n'est guère de stigmatisés qui n'ait eu des moments d'extase. Dans la majorité des cas, la réalisation des stigmates s'effectue au cours d'une extase, dans laquelle le futur stigmatisé voit le Christ ou un ange darder sur lui des rayons sanglants ou lumineux. Nombre de femmes stigmatisées ont des visions extatiques qui se répètent régulièrement, une sorte de déroulement des grandes phases de la Passion auxquelles elles assistent, participent, qu'elles miment, racontent (Catherine de Ricci, Louise Lateau, Marie-Julie Jahenny, Thérèse Neumann, Marthe Robin).

Chez certaines stigmatisées il y a, pendant une durée variable, des années parfois, la suspension plus ou moins complète des fonctions nutritives, l'abstention de nourriture, voire l'impossibilité d'avaler quelque aliment que ce soit, en dehors de l'hostie de la communion, qui leur sert d'unique subsistance (Louise Lateau, Marie-Julie Jahenny, Thérèse Neumann, Marthe Robin). C'est évidement un phénomène difficile à contrôler scientifiquement. Mais l'« inédie » ne se rencontre pas seulement chez les stigmatisées. Cf. DS, t. 8, col. 1179 (Jeûne des mystiques). S'y ajoute en certains cas une résistance insolite à l'insomnie ou à l'absence inexplicable de sommeil.

Autres phénomènes extraordinaires fréquemment mentionnés : don de lire dans les consciences (cardiognosie), de distinguer les objets sacrés d'avec les profanes (hiérognosie) ; « communions miraculeuses » ou sans le concours du prêtre ; « assauts diaboliques », non seulement d'ordre psychologique, mais physique, pour ne pas parler des effluves odoriférants et des irradiations lumineuses... Ces phénomènes, qui laissent perplexe, ne sont pas propres aux seuls stigmatisés, mais contribuent à rehausser l'aura de merveilleux qui les entourent dans la conscience populaire. D'où l'attraction qu'ils exercent sur les foules. On vient les voir, les consulter. Cela fait partie de l'image concrète du stigmatisé, au moins moderne.

Les larmes de sang et les sueurs de sang ne relèvent pas de la stigmatisation proprement dite, mais on les trouve aussi chez les stigmatisées femmes telles que Thérèse Neumann, Gemma Galgani (E. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 938-40).

5. **Théories explicatives**. – Diverses hypothèses ont été émises pour rendre compte du fait de la stigmatisation.

1° La mutilation artificiellement provoquée. – Les stigmates seraient, au moins dans de nombreux cas, des lésions produites d'une manière artificielle par le sujet lui-même (ou par d'autre). En cela, il n'y a pas forcément intention de tromper. Suffira un appétit déréglé et morbide pour la souffrance, ainsi que le désir d'une identification étroite avec le Christ crucifié. Les annales de la pathologie religieuse ne manquent pas de faits de ce genre.

Le jeune homme condamné au concile d'Oxford de 1222, probablement un aliéné, et l'étrange Robert d'Auvergne, marquis de Montferrand † 1234, qu'on cite souvent et qui sont contemporains de saint François, portent sans doute les plaies de la passion, mais ils se les étaient eux-mêmes infligées (H. Thurston, *Les phénomènes physiques...*, p. 46-60 ; P. Debongnie, *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 34-35 ; A. Vauchez, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 598-99). K. Hampe a imaginé que saint François aurait fait de même dans une extase (*Die Wundmale des hl. Franz von Assisi*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 96, 1906, p. 385-405 ; *Die frühesten Stigmatisationen und der hl. Franz von Assisi*, dans *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst u. Technik*, Berlin, t. 4, 1910, col. 1485-94). Mais l'opinion est tellement isolée qu'elle ne vaut pas la peine d'être discutée.

Marie d'Oignies † 1213 se mutile avec un couteau par amour du Christ durant une extase, où elle voit un Séraphin à son côté (Jacques de Vitry, *Vita B. Mariae Oigniacensis* 22, AS, 23 Junii, t. 4, Anvers, 1707, p. 641f). Béatrice d'Ornacieu † 1303, « en mémoire de la Passion,... se perçait les mains de part en part avec un clou sans pointe », et, « tous les vendredis, elle s'enfonçait des clous au même endroit pour renouveler son martyre » (*Histoire littéraire de la France*, t. 20, Paris, 1842, p. 317). Christine de Spolète † 1459 se perfora un pied en mémoire aussi de la Passion (AS, 14 Februarii, t. 2, Anvers, 1658, p. 798c). Matteo Lovat † 1806, un artisan vénitien, réussit à se clouer lui-même à une croix, le 9 juillet 1805 (C. Ruggieri, *Histoire du crucifiement exécuté sur sa propre personne par Matthieu Lovat, communiqué au public dans une lettre...*, s l, 1806). Les « convulsionnaires » jansénistes se livraient à de véritables scènes de crucifixion (H. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, Paris, 1865, p. 96-117). Avec une incroyable insensibilité physique, des femmes représentaient au vif la passion et l'agonie du Christ, « telle la sœur Françoise qui restait deux heures et demie clouée sur une croix, et cela plusieurs fois » (DTC, t. 3/2, 1938, col. 1760). Étiennette Thomasson se fit crucifier avec des clous dans l'église de Fareins (Dombes), le vendredi 10 octobre 1787 (Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, 1986, p. 510-11).

Mais à côté de ce type de stigmatisation qu'on peut appeler ascétique, il y a les stigmatisations frauduleuses, exécutées dans le but d'attirer l'attention d'un public trop crédule et se parer d'une renommée usurpée. De quelques-unes de celles-ci, l'histoire a gardé le souvenir :

Madeleine de la Croix † 1560, franciscaine de Cordoue (J. M. Garçon, *Magdeleine de la Croix, abbesse diabolique*, Paris, 1939, p. 16-17, 30-31, 100) ; – Marie de la Visitation, dominicaine de Lisbonne, condamnée en 1588 (A. Huerga, *La vida seudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación « La Monja de Lisboa »*, dans *Hispania sacra*, t. 12, 1959, p. 35-130 ; *El proceso inquisitorial de la « Monja de Lisboa » y Fray Luis de Granada, ibidem*, p. 333-56 ; Thurston, *Les phénomènes physiques...*, p. 107-17, qui ne croit pas entièrement à l'imposture) ; – Jeanne des Anges † 1665, l'ursuline de Loudun dont la main est marquée de noms sacrés (Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 5, 1920, p. 239 ; M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, 1970, p. 310-19) ; – Maria Rafaela Quiroga, ou sœur Patrocinio, † 1895, qui se serait stigmatisée avec un liquide caustique (H. C. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, t. 4, Londres, 1907, p. 92-93 ; A. Imbert-Gourbeyre la cite cependant parmi ses stigmatisées authentiques, cf. *La stigmatisation*, t. 1, p. 569-70 ; J. M. Tavera, *Sor Patrocinio, la monja estigmatisada del siglo XIX*, Barcelone, 1959) ; – l'énigmatique Marie-Rose Tamisier qui, en 1851, alors âgée de 33 ans, défraya la chronique judiciaire de Carpentras, puis de Nîmes (J.-F. André, *Affaire Rosette Tamisier*, Carpentras, 1851 ; M. Garçon, *Rosette Tamisier ou la miraculeuse aventure*, dans *Cahiers de la Quinzaine*, 19e série, 8e cahier, Paris, 1929) ; – La religieuse lorraine dont parle J.-B. Pelt (*La vérité sur Catherine Filljung, fausse mystique*, 1848-1915, Metz, 1934, p. 112-13, 150-52, 218-19), ou encore cette autre religieuse dont les phénomènes stigmatiques

(1890-1891) furent attribués par l'autorité ecclésiastique d'Autun à l'intervention du démon (J. Segaud, *Étude sur le caractère de faits merveilleux récents*, Lyon, 1899).

Existe aussi la fraude de caractère nettement pathologique, dont on ne sait dans quelle mesure et jusqu'à quel point elle engage la responsabilité morale du sujet, car « il y a tous les degrés d'insincérité depuis le pythiatisme de bonne foi jusqu'à l'imposture la plus cynique » (A. Porot, art. *Simulation*, dans *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, 1965, p. 514).

A. Gemelli dit avoir eu l'occasion d'étudier par ordre de l'autorité ecclésiastique trois cas de présumés stigmatisés, dont tous en réalité devaient leurs stigmates à des manipulations du sujet, qui se servait d'expédients divers, avec d'ailleurs une conscience non volontaire, mais hystérique (*Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza*, dans *Vita e Pensiero*, t. 15, 1924, p. 580-603 ; même article avec titre modifié, *Le affermazioni della scienza intorno alle stimate di S. Francesco*, dans *Studi Francescani*, t. 10, 1924, p. 368-404). Excluant d'une manière absolue que la suggestibilité puisse produire par elle-même des lésions organiques, A. Gemelli en conclut que la lésion stigmatique doit donc être « procurée », « imitée », consciemment ou inconsciemment, soit pour obtenir une réputation de sainteté, soit par un réel désir d'être comme le Christ. « Saint François d'Assise est à retenir le seul vrai stigmatisé, ou le seul vrai cas que l'apologétique doit discuter, et dont on peut démontrer avec certitude le caractère surnaturel », réserve faite pour Catherine de Sienne, aux stigmates du reste invisibles (p. 591, ou p. 395).

C'est une position extrême qu'on jugea à l'époque n'être « ni exacte, ni prudente » (*La Civiltà Cattolica*, 1925/1, p. 49) et qui fut par la suite vivement contestée (G. Festa, *Misteri di scienza e luci di fede. Le stimmate del Padre Pio...*, 2e éd., Rome, 1938, p. 89-102) ; elle demeure aujourd'hui sévèrement critiquée (P. Valli, *Le stimmate di Padre Pio : aspetti medico-legali*, dans *Atti del convegno di studio sulle stimmate...*, cité *supra*, 1988, p. 212-16), d'autant qu'un des trois cas évoqués par Gemelli concernerait le Père Pio, qu'il semble bien n'avoir jamais réellement examiné (G. Saldutto, *Un tormentato settennio nella vita di Padre Pio...*, San Giovanni Rotondo, 1986, p. 118-22, 385-96). Plus mesuré, J. Lhermitte se contente de souligner combien difficile est la démonstration de la fraude dans le cas de ce qu'il appelle un grand syndrome psycho-névropathique de *stigmatisation* (*Mystiques...*, p. 99-106). « Le médecin le mieux sur ses gardes peut être mystifié ». Il « devrait être assisté d'une personne rompue aux jongleries et aux prestidigitations » (p. 101). Que dire alors du prêtre ! Simulation, pseudo-stigmates, le problème n'est pas nouveau, comme le montrent en leur temps J. López Esquerra (pseudonyme du chartreux A. Nagorc † 1706) dans sa *Lucerna mystica* (V, cap. 26, n. 283-87, Venise, 1722, p. 175-76) ou le trappiste médecin P.-J.-C. Debreyne † 1867 (*Essai sur la théologie morale dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, 4e éd., Paris, 1844, p. 317-46), dont les conseils restent excellents.

2° La névrose hystérique. – Vers 1890, à la Salpêtrière, J.-M. Charcot admettait, ou au moins son école, que l'hystérie pouvait provoquer des troubles cutanés et vaso-moteurs, tels que œdèmes, phlyctènes, ecchymoses, hémorragies, ulcérations, gangrène... Cette conception, qui attribue de nombreux phénomènes, en apparence organiques, à la « grande névrose », est exposée dans l'ouvrage classique de G. Gilles de la Tourette, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie, d'après l'enseignement de la Salpêtrière*, préface de Charcot, Paris, 1891-1895. Charcot présentait comme des produits de la suggestion pathologique ou hystérique non seulement les guérisons miraculeuses, mais l'extase et les visions des mystiques, et naturellement aussi les stigmatisations. Il ne voyait entre son « œdème bleu », obtenu par suggestion, et les stigmates qu'une différence de degré. En fait, il n'a jamais constaté ni réalisé un cas de stigmate suggestionnel. « Lorsque le contrôle était rigoureux, les stigmates n'apparaissaient pas » (P. Vachet, *Lourdes et ses mystères*, Paris, 1924, p. 80-81).

Successeur de Charcot, J. Babinski a considérablement réduit le domaine de l'hystérie et affirme que la réalité des troubles cutanés et vaso-moteurs dans l'hystérie est loin d'être démontrée. Des faits probants de cet ordre, il n'en a jamais observé, et croit que les cas qu'on rapporte sont à attribuer à la simulation, si fréquente chez les hystériques, soit à une affection organique concomitante mal diagnostiquée. Enfin, il a cherché à reproduire par suggestion de tels phénomènes et n'y est jamais arrivé (*Œuvre scientifique, recueil des principaux travaux*, Paris, 1934, p. 479-80). C'est évidemment très important pour la solution du problème de la stigmatisation.

Beaucoup de spécialistes se sont inclinés devant les mises au point de Babinski et sa rigueur scientifique. Mais, en ce qui concerne au moins les stigmates, certains restent fidèles à l'école de Charcot. Ainsi P. Van Gehuchten (*Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 89-92), traitant des stigmates de Louise Lateau, ne voit « aucune impossibilité à ce que chez certains sujets très sensibles il puisse se produire après une longue préparation suggestive, des manifestations vaso-motrices locales qui aillent jusqu'à la formation de phlyctènes et d'hémorragies » (p. 90). F.L. Schleyer, médecin catholique, croit à la psychogénèse hystérique des stigmates (*Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse*, Hanovre, 1948). Il est critiqué par W. Schamoni (*Stigmata, Hysterie oder Gnade ?*, Wiesbaden, 1951).

Pour sa part, R. Biot garde un doute sur la nature hystérique des plaies stigmatiques, même lorsque le stigmatisé présente un « fond » névropathique. Tout ce qui se produit chez un tuberculeux n'est pas nécessairement de nature tuberculeuse. On peut raisonner *a pari* pour le névropathe (*L'énigme...*, p. 159-61 ; 185-86).

J. Lhermitte estime que chez les hystériques qui se couvrent d'ecchymoses et sont victimes de suffusions sanguines il est souvent aisé de découvrir un déséquilibre vasculo-sanguin ou une véritable hémopathie ; chez de tels sujets les moindres traumatismes locaux, surtout les émotions, suffisent à provoquer des manifestations sanglantes parfois impressionnantes, et la suggestion hypnotique est à même de faire apparaître des altérations tégumentaires, rougeurs, vésicules (*Mystiques...*, p. 107-19). Mais qu'il y a loin de ces phénomènes aux stigmates proprement dits ! Il y manque l'essentiel : « l'imitation topographique des plaies du Christ, et encore plus leur figuration et leur symbolisme » (p. 112).

La question de l'origine hystérique des stigmates est donc très controversée, et la discussion reste ouverte, « mais la quasi-totalité des cas observés en clinique appartient au domaine de la pathominie », ou simulation (Th. Lempière, art. *Hystérie*, dans *Encyclopedia Universalis*, 2e éd., 1985, t. 9, p. 718).

Aujourd'hui, du reste, il y a des manuels de psychiatrie où la névrose hystérique n'est même plus décrite et qui en distribuent les anciens symptômes dans d'autres chapitres, celui en particulier de la psychosomatique (M. Margnelli, *Isterismo e stimmate*, dans *Atti del convegno di studio sulle stimmate del... Padre Pio...*, 1988, p. 171-98).

3° Un mécanisme psychophysiologique naturel. – L'essentiel de cette théorie est qu'une représentation mentale peut être dotée de la force immanente de déterminer non seulement des troubles fonctionnels, mais encore des lésions du revêtement tégumentaire en vertu de l'intime union, dans le composé humain, entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. L'esprit pourrait ainsi exercer sur l'organisme une influence telle qu'une idée se matérialise, s'extériorise sur le corps. Il ne s'agit pas bien entendu de n'importe quelle représentation, mais de celle, religieuse et profonde, du Crucifié, dont l'image s'accompagne dans la conscience du sujet d'un vif sentiment d'amour et d'un état émotionnel de grande intensité. Ce processus n'est pas de soi morbide. C'est un simple fait de nature, encore que la névrose puisse y intervenir de manière accessoire.

L'hypothèse n'est pas nouvelle. Au 14e siècle, le franciscain Pierre Thomas dans son *Quodlibet* 16 (entre 1310-1330) réfute les arguments qui tendent à faire des stigmates de saint François l'effet naturel d'une *vehemens imaginatio* (G.E. Mohan, *Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis*, dans *Franciscan Studies*, t. 8, 1948, p. 285-94). Au lieu d'imagination on dirait aujourd'hui autosuggestion. De même Barthélemy de Pise dans son *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu* (entre 1385-1390) : l'impression des stigmates de François est « un prodige », accompli par la seule puissance divine, « non la nature, l'art ou quelque imagination forte et véhémente » (Prologus II, dans *Analecta Franciscana*, t. 4, 1906, p. 13).

Dans une lettre du 9 novembre 1366, Pétrarque assigne l'origine des stigmates de François à sa méditation assidue de la mort du Christ ; « parce qu'il en avait l'âme pleine et qu'il lui paraissait être lui aussi crucifié avec son Seigneur, la force de cette pensée put passer de l'âme au corps et y laisser visiblement imprimées ses traces » (*Lettere senili di Francesco Petrarca*, éd. G. Fracassetti, t. 1, libro VIII, lettera 3, à Tommaso del Garbo, Florence, 1869, p. 465).

Un autre humaniste de la Renaissance, Pietro Pomponazzi † 1525, dans son *De incantationibus* (Bâle, 1556), pense que les stigmates de François peuvent et doivent être attribués aux forces naturelles de l'imagination, à moins que l'Église n'en décide autrement (cap. 5, dubit. 8 ; cap. 6, ad 8 ; trad. fr. par H. Busson, *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*, Paris, 1930, p. 149, 156).

Michel de Montaigne † 1592 rapporte avec sympathie cette opinion (*Essais I*, ch. 21 « De la force de l'imagination »), que rejette au contraire catégoriquement Théophile Raynaud † 1663 (*De stigmatismo*, sect. I, cap. 10, dans *Opera omnia*, t. 13, Lyon, 1665, p. 126), lui-même recopié par Benoît XIV † 1758 (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. IV/1, cap. 33, n. 19, dans *Opera omnia*, t. 4, Prato, 1841, p. 390).

Le premier théoricien véritable du processus psycho-physiologique est J.J. von Görres † 1848. Il explique la stigmatisation par la nature éminemment « plastique » de l'âme en relation avec le corps. Le mot « plastique » est pris ici, non pas dans le sens passif de malléable, mais dans celui, actif, de possession d'un pouvoir de modeler, de donner forme à une matière (*La mystique divine, naturelle et diabolique*, liv. IV, ch. 17, t. 2, 2e éd., Paris, 1861, p. 232-43).

« L'âme, principe de la vie, ne peut recevoir aucune empreinte sans que celle-ci se reproduise dans le corps qu'elle anime... Il ne peut rien se passer en elle qui ne se reflète en lui... Si donc l'âme, par suite de la compassion qu'elle éprouve à la vue des souffrances du Sauveur, en reçoit l'empreinte, l'acte qui l'assimile ainsi à l'objet de ses affections se reflète aussitôt au-dehors, et le corps prend part aussi, lui, à sa manière, à cette assimilation merveilleuse ; c'est ainsi que se produit le phénomène de la stigmatisation » (p. 234).

En France, à la même époque, on trouverait des vues analogues sur la genèse des stigmates, mais dans le contexte d'un rationalisme anti-religieux, dont le principal tenant est L.-F.-A. Maury (*Des hallucinations du mysticisme chrétien : la stigmatisation et les stigmatisés (depuis S. François d'Assise)*, dans *Revue des Deux Mondes*, 2e série, t. 8, 1854, p. 454-82). « L'étude de la stigmatisation nous offre... à son *summum* la réaction des idées sur l'organisme » (*La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris, 1860, p. 401). G. Dumas ne parle pas autrement (*La stigmatisation chez les mystiques chrétiens*, dans *Revue des Deux Mondes*, 5e série, t. 39, 1907, p. 196-228). « C'est... à la toute-puissance des images pendant l'extase qu'il convient d'attribuer les stigmates » (p. 221).

Au 20e siècle, la conception de Görres s'imposera aux théologiens psychologues de langue allemande, dont le plus connu est sans doute G. Wunderle (*Zur Psychologie der Stigmatisation*, Paderborn, 1938), qui a lui-même donné en français un résumé de sa position : *Essai sur la psychologie de la stigmatisation* (dans *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 157-63). A son avis, « on ne peut pas tout bonnement récuser le fait d'une stigmatisation naturelle » (p. 159). « De nos jours, la psychologie est à même d'apporter un matériel imposant de faits qui montrent abondamment la force plastique de l'âme et de ses activités par rapport au corps » (p. 161). « On peut du point de vue psychologique regarder le processus de la stigmatisation comme un cas typique de l'idéoplastie » (p. 162). Mais « l'effet idéoplastique n'agit que lorsque toutes les énergies de l'âme sont concentrées sur le spectacle du Crucifié », la stigmatisation s'accomplissant ordinairement dans l'extase où il faut voir « une tension extraordinaire qui pousse la personne compatiente à une telle extériorisation » (p. 162).

Selon le jésuite P. Siwek, « les stigmates viennent de l'extase », car « il n'existe pas une seule personne dont les stigmates aient apparu, pour la première fois, indépendamment d'un état d'extase ; c'est aussi pendant l'extase qu'ils commencent à rougir et à saigner ». Or, du point de vue psychologique, l'extase est une émotion. Les stigmates, donc, « ne sont qu'un effet de l'émotion (de l'amour-compassion) » (*Une stigmatisée de nos jours. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1950, p. 99 ; 103). « L'idée, comme telle, ne produit rien par sa propre vertu... C'est par l'intermédiaire de l'émotion qu'elle le fait » (p. 105).

H. Thurston a inventé l'expression de « complexe de crucifixion ». Ce serait « une obsession pieuse », due à l'exemple de saint François, qui s'est d'autant plus facilement imposée que, « chez quelques individus d'une sensibilité exceptionnelle, l'idée conçue dans l'esprit s'était réalisée dans la chair » (*Les phénomènes physiques...*, p. 152). « Ce qui prédispose à la réception des stigmates, ce n'est pas une vertu exceptionnelle mais une certaine forme de la sensibilité nerveuse, plus fréquente chez les femmes que chez les hommes. Les saints physiquement vigoureux... ne furent pas favorisés des stigmates, en dépit de leur dévotion à la Passion de Notre-Seigneur... Mais beaucoup de femmes dévotes... dont l'histoire dénote une certaine extravagance de la sensibilité, ont été ainsi honorées » (p. 154). « Il n'y a guère un seul cas

dans lequel il n'y a pas de preuves antérieures de troubles nerveux avant l'apparition des stigmates » (p. 154, trad. fr. corrigée sur l'anglais). Au fond, Thurston se rallie à une explication pathologique des stigmates. Il le reconnaît lui-même. Son « complexe de crucifixion » se développe « chez des sujets dont la suggestibilité anormale peut être déduite des symptômes indubitables d'hystérie qu'ils ont manifestés auparavant » (p. 152).

Conscient, en tant que neurologue, de la difficulté du problème, J. Tinel a tenté d'expliquer les stigmates par un double processus, psychologique et périphérique local : la représentation des souffrances du Christ aurait pour conséquence l'apparition de zones cutanées douloureuses, dans les régions du corps spécialement visées par la concentration mentale, et la libération d'une substance chimique, l'histamine, qui a pour propriété de dilater les vaisseaux sanguins et de produire des manifestations hémorragiques (*Essai d'interprétation physiologique des stigmates,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 93-97). « Cette hypothèse... est... la seule qui ne paraisse pas complètement absurde » (p. 97).

Aux environs des années 50, la médecine psychosomatique a semblé fournir aux explications précédentes ce qui leur manquait : l'approche scientifique à la physiologie des phénomènes psychosomatiques. La théorie psychosomatique se développe à partir des études sur le mécanisme de la « somatisation » humaine découvert dans les structures anatomico-fonctionnelles activées par le « stress », qui est la réponse de l'organisme aux facteurs d'agression ainsi qu'aux émotions, agréables ou non. La somatisation, fait normal, peut devenir pathologique quand un stress intense et prolongé altère le délicat équilibre qui doit exister entre expérience psycho-émotive et réaction physiologico-somatique. Des organes corporels peuvent ainsi devenir malades pour des causes psycho-émotionnelles.

Selon cette opinion, la stigmatisation serait une somatisation ou effet corporel de l'émotion intense produite par un agent « stressant » exceptionnel, à savoir l'extase mystique, qui semble avoir toutes les caractéristiques d'un puissant « stresseur », surtout quand elle agit sur des sujets de structure psycho-organique fragile. De ce point de vue, les stigmates se produiraient de la même manière que l'hypertension artérielle ou l'ulcère peptique, maladies considérées comme typiquement psychosomatiques.

La difficulté, toutefois, provient de ce que, dans l'expérience clinique, les signes organiques des maladies psychosomatiques ne sont pas suffisants par eux-mêmes pour indiquer les causes psychologiques qui les déterminent. Les contenus psychologiques ne peuvent être révélés que par communication verbale, et non à travers le langage symbolique du corps. On parle à ce propos de « l'aspécificité de l'organe cible dans la maladie psychosomatique ». Les lésions des stigmatisés, au contraire, sont spécifiques de la cause émotive qui les a produites, parce qu'elles représentent de manière non équivoque la crucifixion, qui est contemplée et imaginée. La stigmatisation n'a donc pas, à cet égard, les caractères ordinaires de la maladie psychosomatique (P.M. Marianeschi, *Stimmate e medicina,* Terni, 1987, p. 16-18, 21-27).

M.-Th. Coconnier, *L'hypnotisme franc,* Paris, 1897, p. 127-35, 397-423. – J. Bessmer, *Stigmatisation und Krankheitserscheinung,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* t. 69, 1905, p. 278-300. – J. Bremm, *Zur Psychologie der Stigmatisation,* dans *Hochland,* t. 18/2, 1921, p. 80-88. – W. Jacobi, *Die Stigmatisierten. Beiträge zur Psychologie der Mystik,* Munich, 1923. – J. Pascher, *Die plastische Kraft im Gestaltungsvorgang nach J. v. Görres,* Wurtzbourg, 1928. – J. Lindworsky, *Gedankenkraft : Versuch einer Theorie der Autosuggestion,* dans *Stimmen der Zeit,* t. 115, 1928, p. 29-43. – A. Abadir, *Sur quelques stigmatisées anciennes et modernes. Étude historique et critique,* Paris, 1932. – M. Summers, *The Physical Phenomena of Mysticism, with especial reference to the stigmata, divine and diabolical,* Londres, 1950. – C. Vaca, *Ensayos de Psicologia religiosa,* Madrid, 1958, p. 42-61. – S. Borelli et R. Fürst, *Die Stigmatisation – das extreme Beispiel einer psychogenen Dermatose,* dans *Praxis,* Rundschau für Medizin (Berne), t. 49, 1960, p. 389-96. – X. Abély, *Stigmatisation mystique,* dans *Annales médico-psychologiques,* t. 121, 1963, p. 100-07. – S. Ciancarelli, *Francesco di Pietro Bernardone, malato e santo,* Florence, 1972, p. 67-79. – A. Michel, *Le mysticisme. L'homme intérieur et l'ineffable,* Paris, 1973, p. 145-83. – M. Bolgert, *Les stigmates des mystiques,* dans *Bulletin de l'Académie nationale de médecine,* t. 165, 1981, n. 1, p. 35-45.

4° Une intervention surnaturelle. – Luttant contre un scientisme réducteur de tout surnaturel, la majorité des auteurs catholiques de la fin du 19e siècle et du début du 20e considère les stigmates comme l'effet d'une cause intelligente et libre qui imprime divinement les plaies sur le corps des stigmatisés pour les configurer à la passion du Christ et nous en rappeler le souvenir. « Le dernier mot de ces phénomènes, bien constatés, est le miracle », dit J. Ribet (*La mystique divine,* t. 2, Paris, 1879, p. 501), qui ne voit dans l'idéoplastie de Görres que « rationalisme » et « naturalisme » (p. 485).

Le terme de « miracle » se retrouve chez plusieurs : A. Farges, *Les phénomènes mystiques,* t. 2, Paris, 1923, p. 260-63 ; L. Le Monnier, *Les stigmates de saint François,* dans *Études,* t. 112, 1907, p. 737-50 (reproduit avec des coupures dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. 4, 1928, col. 1492-98).

D'autres, cependant, font remarquer que ce terme pour parler des stigmates n'est pas le plus adéquat, car il désigne normalement dans le langage théologique des faits qui dépassent, au moins quant au mode, les forces de toute nature créée, et sont par là absolument surnaturels, tandis qu'on appelle « préternaturels » des faits qui dépassent seulement les forces de l'homme et de l'univers physique, non par exemple celles de la nature angélique, et sont donc surnaturels relativement. C'est l'appellation qui convient aux stigmates (Ch. Journet, *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 174, note 3 ; p. 184 ; M.B. Lavaud, *ibidem,* p. 188-90).

Y a-t-il des stigmates « naturels » ? Nul ne l'a nié plus catégoriquement que le Dr R. Van der Elst. Dans l'état présent de la science, les stigmates provoqués par la seule action de la suggestion, de l'autosuggestion, de l'imagination, de vives émotions, n'ont jamais été observés ni produits par expérience. Les preuves apportées ne sont en réalité que des hypothèses incomplètes, des raisonnements fondés sur des faits majorés et de lointaines analogies (*Les stigmatisations,* dans *Revue pratique d'apologétique,* t. 13, 1911/12, p. 423-48, reproduit partiellement dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. 4, 1928, col. 1498-1507 ; *Aspect biologique et psychologique du prodige de Konnersreuth,* dans *Études Carmélitaines,* t. 17, oct. 1932, p. 91-102). A. Poulain,

dont l'opinion est identique, note toutefois à deux reprises que si un jour le progrès de la science venait fournir des preuves sérieuses, la religion et la mystique n'auraient pas à s'en troubler. Elles ne dépendent pas de la solution de ce genre de problème (*Influence de l'union mystique sur le corps. Stigmates et stigmatisés,* dans *Documentation catholique,* t. 18, 1927, col. 1192-98 ; *Des grâces d'oraison,* 11e éd., Paris, 1931, ch. 13, n. 15-18, p. 181-83 ; ch. 31, n. 2, 8-12, p. 582, 586-91).

D'un avis similaire, au fond, est R. Dalbiez. « J'estime qu'à l'heure actuelle la question est insoluble. Dans l'état présent de nos connaissances, nous ne réussissons pas à produire par suggestion des plaies à forme et à localisation idéoplastiques : voilà la seule chose certaine. Mais cette impuissance est-elle définitive ou ne tient-elle qu'à l'insuffisance de notre technique : voilà ce que nous ignorons absolument » (*Marie-Thérèse Noblet considérée du point de vue psychologique,* dans *Études Carmélitaines,* t. 23, oct. 1938, p. 223).

Raisonnant en neurologue, J. Lhermitte demande ce qu'est le « mécanisme » que supposent toutes les théories psycho-physiologiques, et qu'elles se gardent bien de définir (*Mystiques...,* p. 194). La concentration de l'esprit sur un objet donné peut s'extérioriser par des réactions physiologiques fonctionnelles, mais en aucun cas ne se montre capable d'engendrer de véritables désordres matériels des organes : plaies, ulcérations, effusions sanguines (p. 113). Malgré quelques données, fragiles d'ailleurs, que livrent l'expérience et la clinique, il n'existe pas en réalité de processus psycho-physiologique qui, de près ou de loin, se rapproche de la stigmatisation (*Le problème médical de la stigmatisation,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 60-73). Les expériences de Lercher (voir plus haut) n'ont pas été réalisées sous une observation directe rigoureuse (p. 65), et l'hypothèse de Tinel est, de son avis même, des plus précaires (p. 71-72). « Nous confessons que le processus de la stigmatisation nous apparaît comme absolument inintelligible, impensable... Celle-ci, lorsqu'elle n'est pas supercherie, appartient en propre à une catégorie de sujets et répond à un mécanisme qui échappe complètement aux prises des savants » (p. 72-73). « La seule chose qu'on puisse affirmer en toute certitude, c'est que les stigmates ne peuvent trouver aucune explication dans quelque processus psychophysiologiques » (*Le problème des miracles,* Paris, 1956, p. 137).

Un autre médecin, R. Biot, sans se décider pour autant en faveur d'une explication surnaturelle, qu'il ne rejette pas a priori, conclut que « subsiste une *énigme* des stigmatisés » (*L'énigme...,* p. 187). P.M. Marianeschi termine sa réflexion scientifique sur la stigmatisation en disant qu'il lui semble « pouvoir affirmer que les hypothèses pathologiques et psychosomatiques formulées pour expliquer son étiopathogénèse ne sont ni vérifiées ni étayées par le savoir codifié de la médecine... Aucun médecin, donc, et aucun théologien ne peut trouver dans la science les preuves que les stigmates sont d'origine psychosomatique ». Il faut « prendre acte du fait que la médecine ne sait pas ce que sont les stigmates » (*Stimmate e medicina,* Terni, 1987, p. 28). Le médecin n'a pas du reste à diagnostiquer le surnaturel, même relatif. Il suffit qu'il constate qu'un fait est inexplicable scientifiquement.

Fr. Salis Seewis, *Le estasi, le stimmate e la scienza,* Prato, 1892. – F. Gombault, *L'imagination et les états préternaturels. Étude psycho-physiologique et mystique,* Blois, 1899, p. 480-532. – A. Imbert-Gourbeyre, *L'hypnotisme et la stigmatisation,* 3e éd., Paris, 1901. – A. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène,* t. 4, 10e éd., Paris, 1905, 2e partie, ch. 27. – E. Méric, *L'imagination et les prodiges,* t. 2, Paris, 1927, p. 23-75. – H. Bon, *Précis de médecine catholique,* Paris, 1935, ch. 15.

F. Sánchez-Ventura y Pascual, *Estigmatizados y apariciones, realidades incomprensibles del mundo sobrenatural,* Madrid, 1961 (trad. franç., Paris, 1967). – M. Capuano, *Le stimmate di fronte alla scienza,* dans *La Casa Sollievo della Sofferenza* (San Giovanni Rotondo), t. 19, n. 19-20, 1968, p. 42-49.

5° La nature et la grâce. – Une dernière hypothèse cherche à concilier les extrêmes dans une sorte de collaboration entre l'élément humain et l'action divine.

Déjà A. Farges proposait une solution médiane. « Il est impossible de nier que le moral soit pour quelque chose... dans ces faits merveilleux » (*Les phénomènes mystiques,* t. 2, Paris, 1923, p. 261). « De même... que la grâce de Dieu élève la nature sans la détruire, ainsi le miracle (!) va consister ici, non à supprimer, mais à surélever les forces psycho-physiologiques de l'organisme jusqu'à leur faire produire des stigmates d'un type merveilleux » (p. 263).

A. Mager (*Le problème scientifique de la stigmatisation,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 143-53) distingue dans la stigmatisation le facteur moteur et le mécanisme de transmission. Le facteur moteur, qui met en branle le mécanisme de transmission, peut être soit hystérique, soit normal (une concentration religieuse de l'esprit sur la passsion du Christ), soit encore surnaturel dans le cas d'une authentique contemplation infuse. Le mécanisme de transmission, débouchant directement sur les phénomènes corporels, relève de l'idéo-plastie, mais suppose dans le sujet une impressionnabilité et une susceptibilité psychiques qui pourraient être ou acquises par une ascèse systématique, ou hystériques sans que pour autant le facteur moteur ait la même nature (p. 148). « Il semble bien que ce soit préjugé héréditaire de croire qu'il serait contre la dignité du surnaturel que Dieu se servît comme cause efficiente instrumentale de mécanismes déclenchés par des états maladifs » (p. 150). Pour juger d'une stigmatisation, le plus important est d'examiner si l'on se trouve en présence d'un état de contemplation infuse ou non. « S'il y a contemplation infuse, on ne pourra douter de l'origine des stigmates » (p. 152). Ils font certainement partie du domaine surnaturel. Y appartiendraient de même les stigmates résultant d'une concentration religieuse extrêmement profonde sur la passion du Christ, qui n'est pas possible sans le secours de la grâce (p. 145 ; 150).

Faisant des stigmates un effet de l'extase, qui n'est elle-même rien d'autre que le simple « contre-coup » émotif d'une connaissance dans l'organisme, P. Siwek pense que, si l'extase procède d'une connaissance d'ordre naturel, les stigmates seront également naturels, tandis que si l'extase provient d'une connaissance d'ordre surnaturel (expérience mystique), les stigmates, conséquence de cette extase, devront être aussi rapportés à Dieu comme à leur auteur. Sans être surnaturels substantiellement, ils le seront quant à leur cause et quant à leur mode (*Une stigmatisée de nos jours,* Paris, 1950, p. 103-04 ; 109).

Ce genre de considérations ne satisfait pas Ch. Journet (*Le point de vue théologique sur les sueurs de sang et les stigmatisations,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 171-87). Si de tels stigmates existent, ils demeurent au fond naturels, et ne sont que « les pauvres signes humains... d'une oraison et d'une contemplation qui, elles, sont au-dessus de la nature » (p. 179). Il y a deux types de stigmatisations préternaturelles : 1° les stigmatisations « diapsychologiques et diaphysiologiques », qui se produiraient comme du dedans, par une mystérieuse poussée intérieure, et dans lesquelles « l'agent préternaturel (Dieu ou un intermédiaire supra-humain) se sert des ressources psychophysiologiques comme d'un instrument dont il surélève les pouvoirs » ; 2° les stigmatisations « parapsychologiques et paraphysiologiques », qui se produiraient plutôt de l'extérieur à l'intérieur, et dans lesquelles l'agent opère « sans utiliser ni les processus psychologiques conscients ou inconscients, ni les processus physiologiques ». C'est une explication qui pourra convenir dans certains cas, mais la première mérite attention, car « les théologiens savent bien que les agents créés peuvent servir d'instruments dans la production des effets soit préternaturels, soit même miraculeux », et, d'autre part, elle permet, « sans diminuer en aucune façon le caractère transcendant des stigmatisations, de tenir compte du rôle indéniable de l'imagination dans la localisation et la configuration des stigmates », lesquels souvent « imitent les plaies d'un crucifix regardé avec amour ou contemplé dans l'extase » (p. 180).

R. Garrigou-Lagrange refuse, lui aussi, de considérer la stigmatisation comme une suite naturelle de la compassion surnaturelle, le contre-coup idéo-plastique sur l'organisme de la contemplation infuse de Jésus crucifié, mais il s'en tient strictement à l'explication, qu'il estime traditionnelle, de la préternaturalité intégrale du fait stigmatique (*Les stigmates et la suggestion,* VSS, t. 53, oct. 1957, p. 49-57, repris de : *Les trois âges de la vie intérieure,* t. 2, Paris, 1938, p. 775-86).

C'est à une position similaire à celle de Ch. Journet que s'arrête Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (*Je suis fille de l'Église,* Tarascon, 1951, p. 300-14). Il croit qu'« il pourrait exister des stigmates produits par une action directe de Dieu et des stigmates produits par le processus naturel actionné par une intervention divine indirecte » (p. 310). Bien que séduisante, « l'hypothèse du processus naturel de stigmatisation... n'explique pas tout » (p. 311).

Parler seulement de « complexe réaction psychosomatique à un vécu émotivement intense » (C. Becattini, *Esperienza mistica e fenomeni mistici,* dans l'ouvrage collectif *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica,* t. 2, Rome, 1984, p. 440, 442) et de « contre-coup » somatique à un « phénomène psychique d'exception » (B. Callieri, *Esperienza mistica e psichiatria, ibidem,* p. 451, 470) ne suffirait donc pas. L'explication naturelle, dans la mesure où elle ne peut se prétendre exhaustive, n'exclut pas la possibilité ultérieure d'une explication surnaturelle qui, se situant à un tout autre niveau de la réalité, rend par là artificiel le conflit des interprétations.

6. **La tradition mystique.** – On trouve chez les auteurs spirituels anciens peu de textes qui fassent mention de la stigmatisation. Ils sont d'autant plus précieux.

1° Jean Ruusbroec † 1381 traite incidemment des stigmates à propos de l'eucharistie. « Quand en recevant le corps précieux du Christ, on se remémore le martyre et toutes les souffrances qu'il a endurés, on tombe parfois dans une dévotion si tendre, dans une telle compassion sensible, qu'on voudrait se faire clouer avec le Christ sur la croix... Cet amour sensible, mêlé de compassion, l'application intense de l'imagination à considérer avec ferveur les plaies du Christ, peuvent aller si loin qu'on croirait ressentir les plaies, les meurtrissures du Christ en son cœur et dans tous ses membres. Si quelqu'un est disposé à recevoir effectivement les stigmates des plaies (« de teekene der wonden », « les marques des blessures ») de Notre-Seigneur de quelque façon, c'est bien dans ces sentiments-là » (*Les noces spirituelles,* 2e partie, dans *Œuvres choisies,* trad. J.-A. Bizet, Paris, 1946, p. 291-92 ; trad. L. Surius, II, 50, dans *Opera omnia,* Cologne, 1552, p. 346-47 ; *Werken,* t. 1, Tielt, 1944, p. 192). L'amour sensible, la tendre compassion, l'imagination intense appliquée aux plaies du Christ sont des dispositions pour recevoir l'impression des stigmates, mais n'en sont pas la cause adéquate.

2° De stigmatisation saint Jean de la Croix parle dans la *Vive Flamme d'amour* (1584-1591), en commentant les deux premiers vers de la seconde strophe : « Ô cautère vraiment suave ! Ô plaie toute délicieuse ! », et donne comme exemple le cas de saint François.

L'opération du Séraphin « fait une blessure et une plaie intérieure à l'esprit. Parfois Dieu permet que des effets se produisent au-dehors et affectent le sens corporel d'une manière conforme à la blessure intérieure. Alors la blessure et la plaie paraissent à l'extérieur, comme il advint à saint François lorsqu'il fut blessé par le séraphin. François reçut en son âme une blessure d'amour, qui parut au-dehors sous la forme de cinq plaies imprimées sur son corps, en sorte que la blessure de l'âme se trouva en quelque façon reproduite sur les membres. Dieu, d'ordinaire, n'imprime pas corporellement un effet de grâce, sans l'imprimer d'abord et plus excellemment dans l'âme » (*Llama* B, c. 2, n. 13 ; trad. fr. par Marie du Saint-Sacrement, Paris, 1984, p. 161). Les stigmates apparaissent donc comme une manifestation et conséquence des « blessures » d'amour, mais ce ne sont pas ces blessures intérieures qui produisent les blessures extérieures sans une intervention surnaturelle venant ajouter les stigmates du corps aux blessures de l'âme. Il ne s'agit certainement pas d'un pur processus psychogénétique. Cf. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'école thérésienne et les blessures d'amour,* dans *Études Carmélitaines,* t. 21, oct. 1936, p. 209, 213-15.

3° François de Sales, dans son *Traité de l'amour de Dieu* (1616), met en relation les stigmates de François d'Assise et l'amour de compassion envers le Christ crucifié, qui a transformé son âme en « un second Crucifix ».

« Or l'ame, comme forme et maistresse du corps, usant de son pouvoir sur iceluy, imprima les douleurs des playes dont elle estoit blessee, es endroitz correspondans a ceux esquels son Amant les avoit endurees. L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination affin qu'elle penetre jusques a l'exterieur ». Ce que toutefois l'amour imprime dans le corps, ce sont « les douleurs » des plaies, stigmates invisibles qui, pour devenir visibles, requièrent une action surnaturelle spéciale. « Mais de faire les ouvertures en la chair par dehors, l'amour qui estoit dedans ne le pouvoit pas bonnement faire : c'est

pourquoy l'ardent Seraphin venant au secours, darda des rayons d'une clarté si penetrante, qu'elle fit reellement les playes exterieures du Crucifix, en la chair, que l'amour avoit imprimees interieurement en l'ame» (VI, ch. 15, dans *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 4, 1894, p. 359-60). Le texte n'est donc pas entièrement probant dans la perspective d'une stigmatisation s'opérant selon des lois naturelles psychosomatiques. Significative, cependant, est la suppression du mot «miracle» qui figurait dans la première rédaction (t. 5, p. 421). Cf. C.A. Kneller, *Der hl. Franz von Sales über die Wundmale des hl. Franz von Assisi*, ZΛM, t. 2.

4° Jean-Baptiste Scaramelli † 1752, traitant dans son *Directoire mystique* «des plaies, blessures d'amour et autres amoureuses impressions», dont Dieu a favorisé certains, dit :

«La première impression se fit toujours dans l'esprit de ces serviteurs de Dieu, et de l'esprit par divine vertu et par ministère angélique l'impression passa et se fit dans leur corps». Dieu, par exemple, voulant former l'effigie de ses plaies dans les membres externes d'une sienne servante, «se représente à elle ou crucifié, ou couvert de plaies, et par le moyen d'une telle représentation imprime profondément dans son esprit un amour suave et compatissant envers lui-même, affligé d'un tel tourment. Puis, il fait que cette impression amoureuse passe de l'esprit et se sculpte... dans le corps de sa servante... La grâce se fait d'abord à l'âme, puis passe au corps ; en réalité, celle-là est la grâce principale, et celle-ci une redondance et manifestation de celle-là, bien que prodigieuse» (*Il direttorio mistico*, trat. III, cap. 28, n. 263, 2e éd., Venise, 1756, p. 247). La stigmatisation est donc une grâce – et même un prodige – qui s'opère «par divine vertu et par ministère angélique», sans pour autant faire abstraction de la primauté de l'esprit sur le corps.

Dans leur ensemble, ces textes ne peuvent être invoqués en faveur d'une explication purement psychophysiologique des stigmates, mais ils ne s'opposent pas à l'idée d'une double causalité, divine et humaine, instrumentale et principale.

A la suite de Görres, si abondant sur les stigmatisés et la théorie du phénomène (*La mystique divine*, liv. IV, ch. 14-18, trad. fr., t. 2, 2e éd., Paris, 1861, p. 186-258), divers traités modernes de théologie mystique parlent de la stigmatisation, mais en sacrifiant en général le point de vue spirituel au point de vue apologétique et défensif ou explicatif : J. Ribet, *La mystique divine*, t. 2, Paris, 1879, p. 454-505 ; t. 3, 1883, p. 536-46. – J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1922, p. 485-94. – A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. 2, Paris, 1923, p. 244-71. – A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, ch. 13, n.15-18 (11e éd., Paris, 1931, p. 181-83) ; ch. 31, n. 8-12 (p. 586-91). – R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 2, Oraison extraordinaire, 2e partie, ch. 8 (12e éd., Paris, 1934, p. 134-40). – A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934, p. 483-91. – Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 1522-1524 (9e éd., Paris, 1949, p. 951-52). – A. Royo Marin, *Teología de la Perfección cristiana*, 4e éd., Madrid, 1962, p. 835-41, qui fait remarquer que la stigmatisation n'est pas une grâce purement «gratis data», car elle a un aspect hautement sanctifiant pour celui qui la reçoit dans la mesure où elle le configure au Christ souffrant et rédempteur (p. 840).

7. **L'attitude de l'Église.** – Rien n'a jamais été défini par l'Église sur la nature et l'origine de la stigmatisation en général : les historiens, les médecins, les théologiens sont donc libres de soutenir l'hypothèse qu'ils croient la plus capable d'expliquer le phénomène, compte tenu, quand il s'agit de personnages béatifiés ou canonisés, du nécessaire respect dû à la reconnaissance que l'Église a faite de leurs vertus héroïques. Ce sont ces vertus qui l'intéressent, et non pas le caractère extraordinaire de certains faits qui se rencontrent dans leur existence (J. S. Laboa, *Los fenómenos extraordinarios y los procesos de beatificación y canonización*, dans *Salmanticensis*, t. 5, 1958, p. 671-79).

La bulle de canonisation de François d'Assise en 1228 ne fait aucune mention de sa stigmatisation. Les bulles de Grégoire ix, Alexandre iv, Nicolas iii, entre 1237 et 1291, défendent la réalité des stigmates du saint contre leurs détracteurs médiévaux sans pour autant prétendre en donner une explication décisive (A. Vauchez, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 80, 1968, p. 601-04). Pour tel document plus récent, par exemple la lettre de Pie xi, du 2 août 1924, à l'occasion du septième centenaire de l'impression des stigmates de saint François (AAS, t. 16, 1924, p. 362-65), cette stigmatisation est présentée comme un fait historique prouvé par les affirmations de témoins dignes de foi, mais «quant aux explications possibles, il n'en est même pas question» (É. Amann, art. *Stigmatisation*, DTC, t. 14/2, 1941, col. 2620 ; V. G. Macca di S. Maria, *Vita mistica e fenomeni «straordinari»*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 42, 1988, p. 145-63).

La fête des stigmates de saint François pour l'Église universelle (d'ailleurs disparue de la liturgie romaine d'après Vatican II) et la fête des stigmates invisibles de Catherine de Sienne pour l'ordre dominicain pourraient suffisamment se concilier avec l'hypothèse de stigmatisations «diapsychologiques», dit Ch. Journet, lequel ajoute : «Même quand ces faits ne seraient aucunement préternaturels, la dévotion de l'Église, qui en prend occasion pour honorer l'amour et la passion du Christ, resterait légitime» (*Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 183).

Parfois l'Église déclare formellement ne pas engager son autorité. Le décret de Pie vi (27 avril 1796), proclamant l'héroïcité des vertus de Véronique Giuliani, affirme qu'il n'y a pas trace de supercherie ou de fraude dans les faits merveilleux de sa vie, mais qu'a été volontairement laissée de côté toute étude ultérieure de leur origine (Melchior de Pobladura, *Los procesos de beatificación y canonización de Santa Veronica Giuliani, abadesa de las capuchinas de Città di Castello*, CF, t. 31, 1961, p. 448-50). Le décret de la Congrégation des Rites (29 novembre 1931) relatif aux vertus héroïques de Gemma Galgani précise expressément n'entendre prononcer aucun jugement sur la nature exacte des phénomènes extraordinaires qui la concernent : «nullo tamen per praesens decretum (quod quidem nunquam fieri solet) probato judicio de praeternaturalibus Servae Dei charismatibus» (AAS, t. 24, 1932, p. 57). J. de Guibert en infère que le Saint-Siège n'a pas voulu décider si ces phénomènes étaient «préternaturels ou pathologiques» (*Études Carmélitaines*, t. 23, oct. 1938, p. 187). De cette réserve, en réalité, il n'y a probablement rien à tirer, car l'Église canonise les vertus exercées par les saints, non les grâces qu'ils ont pu recevoir (E. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 971). La question n'en reste pas moins ouverte.

De toute manière, il n'y a pas de relation nécessaire ou intrinsèque entre la stigmatisation et la sainteté. On ne juge pas de la sainteté d'un sujet par sa stigmatisation, mais bien plutôt de sa stigmatisation par sa sainteté, ou ses œuvres de sainteté, en d'autres termes

par l'examen des circonstances morales et spirituelles avec lesquelles la stigmatisation est en connexion (R. Garrigou-Lagrange et M. B. Lavaud, *Les circonstances de la stigmatisation*, dans *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 188-207). Des phénomènes physiques ne peuvent jamais être eux-mêmes une preuve de sainteté (C. C. Martindale, *Stigmata and Sanctity*, dans *The Clergy Review*, t. 37, 1952, p. 658-66).

Conclusion. – Les stigmates qui n'auraient qu'une origine pathologique, s'il en existe, seraient évidemment un fait anormal, morbide et, comme tel, privé de portée religieuse et spirituelle. Tout autre est la stigmatisation dont la cause apparaîtrait totalement ou partiellement ou même à la rigueur médiatement surnaturelle. A cette stigmatisation on pourra trouver un double sens : individuel, parce que la douleur physique, et non pas seulement morale, dont elle s'accompagne, conduit à une plus grande assimilation au Christ souffrant jusque dans sa chair (*Gal.* 6,14-17 ; 2 *Cor.* 4,10) ; social, car le stigmatisé, étant membre du Corps mystique, contribue à faire que ce Corps reflète en soi avec une plus haute perfection et d'une manière quasi extérieure la forme de son Chef, marqué à jamais des cinq plaies de la crucifixion. Et surtout les autres membres ont dans le stigmatisé une sorte d'image vivante qui leur rappelle le mystère de l'Incarnation rédemptrice et la nécessité où est l'Église tout entière de souffrir et mourir à l'imitation de son Seigneur avant d'entrer dans la gloire.

Chez les stigmatisés, quand ils sont authentiques, c'est la passion du Christ, rendue en quelque façon vive et contemporaine, que les croyants doivent vénérer. Considérés par les uns comme des amis de Dieu, chargés d'une mission providentielle, mais soupçonnés par les autres, même leurs frères dans la foi, de tares psychologiques, la destinée des stigmatisés sera toujours d'être un objet de contradiction et de division. N'est-ce pas un des aspects de leur identification au Sauveur et de leur participation à la Croix ? « Les contradictions, les humiliations,... font aussi partie des stigmates du crucifié et comptent parmi les épines de sa couronne » (R. Garrigou-Lagrange et M. B. Lavaud, *Études Carmélitaines*, t. 21, oct. 1936, p. 207).

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article.

Dictionnaires : *Encyclopaedia Britanica*, 11e éd., art. *Stigmatization*, t. 25, 1911, p. 917-19 (A. Macalister). – *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. *Stigmata*, t. 9, 1920, p. 857-80 (H. Cowan). – *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Stigmates. Critique scientifique et médicale*, t. 4, 1928, col. 1498-1507 (H. Van der Elst). – DTC, art. *Stigmatisation*, t. 14, 1945, col. 2616-24 (É. Amann). – *Enciclopedia italiana*, art. *Stigmate*, t. 32, 1949, p. 732 (E. Rosa). – EC, art, *Stimmate*, t. 11, 1953, col. 1342-47 (G. Stano et A. Alliney). – *Theologish Woordenboek*, art. *Stigmatisatie*, t. 3, 1958, col. 4419-23 (A. Munsters). – RGG, 3e éd., art. *Stigmatisierte*, t. 6, 1962, col. 377-80 (F. Schleyer). – LTK, 2e éd., art. *Stigmatisation*, t. 9, 1964, col. 1081-82 (O. Schmucki). – *Manuel alphabétique de psychiatrie*, 3e éd. par A. Porot, Paris, 1965, art. *Stigmatisation*, p. 529-30 (Th. Kammerer). – NCE, art. *Stigmatization*, t. 13, 1967, p. 711-13 (P. Siwek). – DES, art. *Stigmate*, t. 2, Rome, 1976, p. 1804-07 (J. Rodríguez). – *The Encyclopedia of Religion*, art. *Bodily Marks*, t. 2, New York, 1987, p. 274-75 (V. Turner).

Pierre Adnès.

« STIMULUS AMORIS ». Voir Jacques de Milan, ofm, 13e s., DS, t. 8, col. 48-49.

ŠTÍTNÝ de ŠTÍTNÉ (Thomas), † vers 1403. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Personnalité spirituelle.*

1. Vie. – Originaire d'une famille de basse noblesse, Tomáš Štítný naquit en 1333 ou 1334 à Štítné (Bohème méridionale) dans le château-fort paternel. Après avoir fréquenté la faculté des Arts de l'université Charles iv à Prague, il continua sa formation de manière autodidacte comme auditeur attentif des prédicateurs Conrad de Waldhausen et Jean Milíč de Kremsier ; il était reconnaissant à ce dernier de l'avoir poussé à écrire pour l'éducation des jeunes gens. En 1381, Thomas quitta Štítné pour Prague, où il vécut jusqu'à sa mort vers 1403.

2. Œuvres. – Štítný rédigea d'abord ses travaux pour ses enfants ; plus tard il les remania partiellement en vue de la publication.

1° Il commença son activité littéraire avant 1376 avec la traduction du traité pseudo-augustinien *De conflictu vitiorum et virtutum* (l'auteur est Ambroise Autpert † 784 ; éd. R. Weber, CCM 27B, 1979, p. 909-31), *O bojování hřiechóv s šlechetnostmi* ; il traduisit ensuite le *De septem processibus religiosorum* de David d'Augsbourg † 1272 (cf. DS, t. 3, col. 43), *O sedmi duchovnieho stavu vstupních*. Ces écrits se trouvent dans le ms de Vyšehrad (Prague, Bibl. nat. XVII F 9). Après 1396 fut inséré dans ce ms un autre traité, *O korábu Noemově*, composé à partir du *De arca Noe* d'Hugues de Saint-Victor (PL 176). Éd. Fr. Ryšánek, *Tomáš ze Štítného, Sborník Vyšehradský*. 1. *Úvod a text*, Prague, 1960.

2° Ces traductions furent suivies d'un premier recueil d'*écrits originaux* qu'il appela « knížky » (livrets, manuels) : *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských* (Six livrets sur les devoirs généraux du chrétien) ; l'ouvrage était dédié à Maître Adalbert Rankonis † 1388 et muni de deux avant-propos (à ses enfants et aux lecteurs). Ces traités présentent un ensemble systématique de la doctrine morale, divisé en six parties. Štítný traite d'abord des trois vertus théologales, des trois états de vie (également pour les femmes), des maîtres et serviteurs. Le quatrième traité compare les neuf chœurs des anges avec les états de vie correspondants. Les deux derniers parlent des péchés et de la tentation, des secours de la grâce. Ils sont conservés dans le ms clémentin daté de 1376 (Prague, Musée nat. xvii A 6) ; quelques traités se trouvent aussi dans le ms de Sázava (Prague, Musée nat. iii B 5 et iii B 6). Éd. K. J. Erben, *Knížky šestery...*, Prague, 1852. Le recueil fut remanié après 1392, par suppressions et additions. Cette seconde rédaction est conservée dans le Neuhauser Codex de l'an 1492 (Prague, Bibl. nat. xvii D 31).

3° Pour des jeunes d'âge mûr, Štítný avait entretemps préparé un nouvel ouvrage, appelé *Řeči besední* (Entretiens), rédigé sous forme de dialogue : le père répond aux questions des enfants. Il s'agit d'une instruction sur l'ensemble des vérités de la foi : Dieu et ses attributs, la Trinité, la création du monde, la formation et la chute de l'homme, l'incarnation du Fils de Dieu et la rédemption. Štítný s'appuie ici principalement sur le *De consideratione* de saint Bernard, le *De tribus diebus* de Hugues de Saint-Victor, le *Malogranatum* de Gall (?) de Königsaal (cf. DS, t. 7, col. 73-74 ; t. 13, col. 783), l'*Horologium aeternae sapientiae* d'Henri Suso, Augustin et les *Sententiae* de Pierre Lombard. Mss : Bautzen, Fol. 56 ; Paris, Bibl. Nat., fonds slaves 59. Éd. M. Hattala, *Besední řeči Tomáše ze Štítného*, Prague, 1897.

4° Pour les mêmes destinataires, Štítný écrivit aussi deux petits volumes *Řeči sváteční a nedělní z rok do roka* (discours pour les fêtes et les dimanches), que l'on peut considérer comme les premières *Postilles* en langue tchèque ; ce ne sont pas cependant des sermons, mais de brefs entretiens appropriés aux dimanches et fêtes. Il traite aussi de sujets qui lui tiennent à cœur, par exemple la vie contemplative. Il utilise surtout le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan (DS, t. 8, col. 48-49) qu'il attribuait à saint Bernard. Ms : Prague, Bibl. nat. XVII C 15 ; Éd. J. Straka, *Řeči nedělní a sváteční*, Prague, 1929.

5° Bien que Štítný ne fût pas un mystique, il s'intéressait à l'approfondissement spirituel de la vision des choses. Comme les mystiques occidentaux, il aspire à connaître Dieu avec les facultés intérieures de l'âme plutôt que par le raisonnement. On a reconnu sur ce point l'influence des « paroles de feu » de Milíč, à laquelle il doit principalement des intuitions précieuses sur la mystique et l'ascèse. Les traductions du *Benjamin minor* de Richard de Saint-Victor et du *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach n'ont pas été conservées. On possède par contre le remaniement des *Revelationes* de sainte Brigitte de Suède, en deux recensions : la plus longue, destinée à sa fille Agnès, se trouve dans les mss Prague, Bibl. nat. XVII C 21, et Olomouc, Bibl. de l'Univ. II 190, daté de 1482 ; la recension brève, destinée à un plus large public est conservée dans les mss Léningrad, Bibl. publique, Češsk F.n.I. N 1 ; Prague, Bibl. nat. XVII F 1 ; Mus. Nat. IV B 15. Extraits édités par J. Hanuš, *Listy filologické*, t. 13, 1886, p. 426-34.

6° Peu après 1394 Štítný écrivit un opuscule sur le jeu d'échecs, *Knížky o šašiech*, d'après le *Ludus scachorum* de Jacques de Cessoles († vers 1290). Les pièces du jeu et le jeu lui-même servent à l'interprétation des conditions de vie et des relations humaines, avec des allusions aux situations de la Bohème. Éd. paléographique par F. Menšik, dans *Listy filologické*, t. 29, 1902, p. 255-67, 397-403, 475-92 ; extraits choisis par F. Šimek, *Knížky o hře šachové a jiné* (Livret sur le Jeu d'échecs, et autres écrits) : cette éd. contient aussi le *Barlaam et Josaphat* (cf. *infra*), les traités sur les états de vie, les maîtres et serviteurs, la comparaison des états avec les neuf chœurs des anges, des morceaux des Entretiens pour les dimanches et fêtes.

7° A la fin du 14e siècle, Štítný traduisit aussi la *Lettre à Démétriade* de Pélage ; ms Prague, Monastère de Strahow BD IV 65.

8° En 1400, Štítný rassembla ses œuvres en un nouveau recueil ; ms Prague, Mus. Nat. III B 5 ; ce recueil est habituellement désigné sous le titre *Knihy naučení křesťanského*. Dans la première partie, il reprend son thème favori des états de vie. Vient ensuite une section sur les péchés, où il utilise la *Summa vitiorum* de Guillaume Peyraut et le *De eruditione interioris hominis* de Richard de Saint-Victor. A cela s'ajoutent des considérations sur les vertus, basées sur des traités comme la *Summa virtutum* de Peyraut et le *De preparatione cordis* de Gérard de Liège. Éd. J. Vrťátko, *Thómy ze Štítného Knihy naučení křesťanského*, Prague, 1873. – De ce troisième recueil, Štítný a tiré ensuite des extraits pour sa fille Agnès ; ce fut vraisemblablement son dernier ouvrage ; il en reste seulement une copie (ms d'Opatovice, Prague, Mus. nat. III B 7).

9° Enfin, on a reconnu que Štítný est aussi l'auteur de la version tchèque du roman spirituel *Barlaam et Josaphat* (cf. DS, t. 8, col. 464-66) ; Mss : Brno, Arch. d'État n. 884 ; Prague, Bibl. nat. XVII B 6, f. 174r-253v ; Prague, Strahow DB II 3, f. 296r-334v. Éd. F. Šimek, *Barlaam a Josafat*, Prague, 1946.

10° Du fait que Štítný accordait une grande valeur à la prière, on ne s'étonnera pas qu'au moins une des prières en tchèque ancien se rattache à lui par le contenu et l'expression (les autres viennent de Milíč).

3. PERSONNALITÉ SPIRITUELLE. – Avec Štítný la langue tchèque s'introduit dans une discipline qui jusqu'alors était traitée en latin : la théologie ; il explique en langue tchèque toute la doctrine de la foi et des mœurs. A ceux qui attaquaient ses écrits, il opposa l'autorité du savant maître Adalbert Rankonis, de François de Benešov, et même de l'archevêque Jean de Jenštejn † 1400 (DS, t. 8, col. 558-65). Mais il se soumit en tout au jugement de l'Église.

Štítný est typiquement un homme du Moyen Age. Il s'attache solidement à l'ordre féodal et, quand il critique, il le fait à partir de cet ordre. Il blâme ce qui mérite d'être blâmé ; il loue ce qui est digne de louange. Toute chose a son juste milieu, et ce qui est excès ou défaut par rapport à cette mesure est à condamner. C'est seulement dans l'amour de Dieu que l'on ne peut pécher par excès. Chaque état de vie, avec ses avantages et ses particularités, a sa place dans la société chrétienne, à condition qu'on accomplisse ses devoirs et qu'on évite le péché. Parmi les péchés, ce sont avant tout l'orgueil, l'avarice et la luxure qui sont responsables des malheurs de la société. Aux membres de l'ordre seigneurial, Štítný reproche d'exploiter leurs inférieurs. Mais l'esprit du monde pénètre aussi dans les monastères, spécialement l'avarice ; et les clercs séculiers ont également leurs défauts. Štítný développe cependant ses critiques avec mesure ; ainsi, dans le remaniement des *Revelationes* de sainte Brigitte, ouvrage approuvé par le pape, il atténue ou omet les passages qui critiquent les prêtres et les papes de l'époque.

J. Gebauer, *O životě a spisích Tomáše ze Štítného* (Vie et œuvres de Th. de St.), Prague, 1923. – F. Ryšánek, art. *Štítný*, dans *Ottův slovník naučný nové doby*, t. 6/2, Prague, 1943, p. 873-76. – *Dějiny české literatury I* (éd. J. Hrabák), Prague, 1959, p. 173-84 (E. Petru). – J. Kadlec, *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*, BGPTMA, N.F., t. 4, 1971. p. 47-50. – W. Baumann, *Die Literatur des Mittelalters in Böhmen*, Munich-Vienne, 1978.

Jaroslav KADLEC.

STOECKL (ULRICH), bénédictin, † 1443. – Ulrich Stoeckl est à partir de 1431 prieur de l'abbaye bénédictine de Tegernsee (Bavière). De 1432 à 1437 il est délégué des abbayes bénédictines du diocèse de Freising au concile de Bâle ; ses rapports ont été étudiés par J. Haller (*Concilium Basiliense*, t. 1, Bâle, 1896, p. 54-106). De 1438 à sa mort en 1443, Ulrich fut prieur de l'abbaye de Wessobrunn, qu'il ramena à une nouvelle prospérité.

G.M. Dreves identifie Ulrich avec « frère Quisutis ». Si cette identification est exacte, elle fait de lui un des plus féconds poètes latins de la fin du Moyen Age allemand. Versificateur habile, il laisse un grand nombre de prières en rimes alternées et riches, une collection de cantiques et dix-sept psaumes rimés.

Édition par G.M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi* (=AH), t. 6, Leipzig, 1889, et t. 38, 1902 ; l'attribution de toutes ces œuvres est incertaine ; les textes donnés en AH, t. 3, p. 169-98, sous le nom d'Ulrich, ne sont pas de lui (cf. AH, t. 38, p. 8).

Au centre de son œuvre Ulrich place la Vierge Marie, à laquelle sont dédiées de nombreuses hymnes (AH, t. 6, n. 13-25) ; le n. 18 est composé de 50 salutations ; le 25 est un recueil de louanges de la Vierge pour les heures du jour. Encore à l'honneur de Marie, des abécédaires (n. 26-47), huit psaumes rimés (t. 38, p. 10-17) et de nombreux rosaires strophiques (t. 6, p. 48-50).

Dédiés à Jésus, on trouve plusieurs rosaires (t. 6, p. 5-8 et 51-58 ; cette dernière série embrasse la vie entière du Christ) et cinq psaumes rimés (t. 38, p. 4-9). Sur la Trinité, des abécédaires (t. 6, p. 1-4) et un psaume rimé (t. 38, p. 1-3). Stoeckl traite encore de la Croix, de l'ange gardien, donne une prière pour une bonne mort, etc.

Témoignant d'une profonde sensibilité religieuse, ces poèmes offrent une grande richesse de vocabulaire, y compris en forgeant des mots nouveaux (cf. t. 6, p. 6-9 ; t. 38, p. 5-7), goût qu'il partage avec d'autres auteurs d'hymnes du cercle de Melk. Il aime citer ou réutiliser des textes anciens. Typique de son temps, sa préférence pour l'acrostiche.

Ces poèmes ont été transmis par une série de mss de Tegernsee et de Saint-Pierre de Salzbourg ; ils ont été en partie imprimés : *Psalterium B. Mariae Virginis*, Tegernsee, 1580. Ils n'ont pas encore été étudiés d'une manière approfondie.

P. Lindner, *Familia S. Quirini*, dans *Oberbayerisches Archiv*, t. 50, 1898, p. 58-62. – V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte*, Munich, 1931, p. 93, 120, 132, 184, 190. – G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akatistos im Abendland*, t. 2, Fribourg, Suisse, 1960, coll. Spicilegium Friburgense 3, p. 25. – J. Szövérffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, t. 2, Berlin, 1965, p. 313, 394. – J. Angerer, *Die Bräuche der Abtei Tegernsee unter Abt Kaspar Ayndorffer (1426-41)*, Ottobeuren, 1968, p. 20, 24, 29, 41, 44, 248 ; on n'y trouve rien sur les poèmes.

Volker Honemann.

STOEGER (Jean-Népomucène), jésuite, 1792-1880. – Johann Nepomuk Stöger naquit à Klagenfurt (Carinthie) le 5 novembre 1792, fils d'un conseiller à la cour d'appel. Il fréquenta l'école de sa ville natale, puis fit des études de droit à Vienne. Entré au service de l'État, il quitta son poste vers 1818 pour étudier la théologie. Après avoir été ordonné prêtre le 28 décembre 1821, il entra le 22 novembre 1822 dans la Compagnie de Jésus à Starawies (Galicie). Sa formation de jésuite terminée, il fut de 1826 à 1837 prédicateur, éducateur et directeur de conscience à Ternopol, puis œuvra de 1832 à 1837 au noviciat de Grau comme directeur de conscience et formateur des jeunes confrères à la prédication. En 1837 il fut envoyé au collège de Freinberg à Linz, où il devint recteur à partir de 1839. En 1842 il se chargea de la direction du *Theresianum*, foyer récemment fondé pour les étudiants nobles à Innsbruck. Ensuite il fut directeur spirituel à Linz et, de 1844 à 1848, socius du provincial Baworowski.

Pendant la révolution de 1848, il dut quitter le pays et s'installa à Paris comme aumônier des Allemands de la ville ; de 1850 à 1852 il est à Rome recteur de l'*Anima*. Après son retour en Autriche il travailla à Linz et à Tyrnau. A partir de 1855 il est à Vienne : il exerce dans son Ordre une fonction administrative tout en donnant des retraites. De 1860 à 1870 il fut supérieur et assuma en 1869 la direction de la congrégation mariale masculine. Il mourut le 16 avril 1880 à Vienne.

On lui doit une cinquantaine de livres, dont certains furent réédités et traduits en plusieurs langues. La plupart sont consacrés à la prière et aux retraites ; ils sont d'une piété simple, d'une lecture agréable et d'une doctrine spirituelle de bonne qualité. S'y ajoutent des livres sur les vertus, la vie sacramentelle, des recueils pour la lecture spirituelle. Dans ce genre, sont destinées à la congrégation mariale trois séries de douze petits livres offrant des lectures tirées de divers ouvrages spirituels (*Kleine Lesungen...*, Vienne, 1867, 1867-68, 1869-71).

Sur les Exercices : *Die aszetische Literatur über die geistlichen Übungen, nebst einer kurzen Abhandlung über das Exerzitienbüchlein*, Ratisbonne-Paris, 1850, 86 p. – *Die priesterliche Liebe*, Vienne, 1875, 42 p. – *Lichtvolle Priesterexerzitien für 3 Tage*, Ratisbonne, 1879 (d'après P. Zech † 1764 ; Sommervogel, t. 8, col. 1478). – *Lebensweisheit des hl. Ignatius*, Vienne, 1864, 402 p. (d'après G. Hevenesi † 1715 ; Sommervogel, t. 6, col. 351, n. 23). – Hagiographie : *Bilder aus dem Leben heiliger und frommer Seelen*, Ratisbonne, 1864. – *Die drei hl. Schutzpatrone der Jugend*, Vienne, 1866. – *Lebensbild einer Carmelitin* (Thérèse d'Avila), Ratisbonne, 1870, 169 p.

Signalons aussi *Scriptores provinciae Austriae Societatis Jesu ab ejus origine ad nostra usque tempora...*, Vienne, Ratisbonne, 1856. Il est regrettable du point de vue scientifique que Stöger ait traduit tous les titres en latin. L'ouvrage utilise les notes mss des pères E. Katona, M. Paintner et A. Eglauer.

Sommervogel, t. 7, col. 1586-94 ; t. 9, col. 864. – C. von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich*, t. 39, Vienne, 1879, p. 109-12 (bibliogr.)

Archives de la province S.J. d'Autriche (Vienne), *Curriculum vitae*, catalogues de la province ; – H. Platzgummer, *J. N. Stöger* (dactyl.).

E. Bülow, *Hundert Lebensbilder aus der österreichisch-ungarischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, Vienne, 1902, p. 289 svv. – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1696-97. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 491 (n. 122), 518-19.

Constantin Becker.

STOÏCISME. – Comme pour *Platonisme* (DS, t. 12, col. 1803-11), cet article se borne à présenter de manière ordonnée les informations d'articles antérieurs ou prochains, en ajoutant des remarques complémentaires (les chiffres entre parenthèses renvoient au tome et colonnes correspondants) ; la bibliographie signale les principales études qui permettent de saisir l'état actuel des questions et de guider les recherches.

L'art. *Hellénisme et spiritualité patristique* de P.-Th. Camelot (7,145-64, spécialement 152-56) présente déjà une vue globale de l'influence du stoïcisme sur les Pères de l'Église jusqu'au 5e siècle inclus. Les Pères, du moins aux origines, ne connaissent pas un stoïcisme à l'état pur, mais seulement celui que leur offre la culture philosophique de l'époque, mêlé de platonisme et plus tard de néo-platonisme. Plotin

lui-même emprunte au stoïcisme une part de ses conceptions cosmologiques, notamment sur la providence et les *logoi spermatikoi* (cf. H. Meyer ; W. Theiler).

1. *Trois grands maîtres.* – 2. *Thèmes ascétiques.* – 3. *Thèmes anthropologiques et religieux.* – 4. *Survie.*

1. Les TROIS GRANDS MAÎTRES du stoïcisme de l'époque impériale ont déjà fait l'objet d'articles approfondis qui étudient en détail leur doctrine et leur influence : *Sénèque* (*supra*, 570-98 ; M. Spanneut), *Épictète* (4, 822-54 ; A. Jagu, M. Spanneut, Julien-Eymard d'Angers), *Marc Aurèle* (10,255-64 ; M. Spanneut). Ces trois auteurs ne représentent sans doute que la phase finale de l'évolution du stoïcisme (des trois *parties* traditionnelles de cette philosophie : logique, physique, morale, la première est alors laissée de côté) ; ce sont eux cependant qui ont été les plus utilisés par les auteurs chrétiens. A leur influence, il convient de joindre celle de Cicéron, dont la pensée éclectique transmet aussi bon nombre de thèmes stoïciens empruntés à Panétius, Posidonius et d'autres encore : le *De natura deorum*, les *Tusculanae disputationes*, le *De finibus bonorum et malorum*, le *De officiis* ont été lus par bon nombre de Pères latins, en particulier par Ambroise, Jérôme et Augustin.

Des œuvres de Sénèque et d'Épictète ont fait l'objet d'adaptations chrétiennes. Les *Formulae vitae honestae*, dont le succès fut grand au Moyen Age, et le *De ira* sont en fait des *centons* tirés des lettres et dialogues de Sénèque et compilés par Martin de Braga † 579 (10,679). La *Philocalie* de Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite débute par des *Parénèses sur les mœurs des hommes et la vie vertueuse*, attribuées à « notre Père Antoine le Grand » ; or il s'agit d'un manuel stoïcien dont la doctrine est très proche de celle d'Épictète, cité littéralement deux fois (4,825-37 ; cf. 5,492-94 ; 12,1339). Une adaptation du *Manuel* figure parmi les œuvres de Nil d'Ancyre (4,825-37 ; PL 79, 1283-1312) ; on en connaît une autre plus savante, accompagnée dans certains mss d'une *Exègèsis eis to Encheiridion* (4,837-43). Des fragments d'Épictète figurent aussi dans divers *Florilèges* grecs (4,843 ; cf. 5,488-94). Ses écrits sont connus dans le monde byzantin et en Occident jusqu'au 14e siècle (4,844-49), en Italie, en Allemagne, en France et en Espagne aux 16-17e siècles (4,949-54). La survie de Sénèque (*supra*, 584-98) et celle de Marc Aurèle (10,261-63) sont étudiées jusqu'à nos jours.

2. THÈMES ASCÉTIQUES. – L'éthique stoïcienne faisait une grande place à la théorie des *passions* (12,340-42). Les traités *Peri pathôn* sont nombreux dans l'école, à commencer par celui de Zénon. D'après Diogène Laerce (*Vitae philosophorum* VII, 110-117), les stoïciens caractérisaient les passions comme le résultat d'une opinion déraisonnable sur la réalité et donc comme des « maladies de l'âme » ; ils en proposaient une classification (peine, crainte, désir et plaisir). Cette théorie fut popularisée par Cicéron (*De finibus* III, 10,35 ; *Tusc. Disp.* IV), dont s'inspire Augustin dans la *Cité de Dieu* (12,341).

Empruntée au vocabulaire stoïcien, la notion d'*apatheia* (absence de passions, celles-ci étant réduites par l'ascèse) joue un rôle important chez les Pères de l'Église et les moines (1,727-46 ; G. Bardy). Chez Évagre en particulier, l'*apatheia* est le résultat de la *praktikè*, première étape de l'itinéraire spirituel ; elle devient ainsi la condition préalable de la science spirituelle et la charité est « sa fille » (4,1738). La doctrine d'Évagre sur ce point se perpétue dans la spiritualité monastique orientale (12,1111-12 : Évagre et Cassien), bien que certains, comme Diadoque de Photicé (3,822) refusent de considérer l'*apatheia* comme un état définitif. En Occident par contre, la théorie d'Évagre est combattue par Jérôme (*Ep.* 133,3 à Ctésiphon), qui identifie sans raison valable l'*apatheia* à l'*impeccantia* des pélagiens (1,735-39).

Le souci de vaincre les passions, mais aussi le choix judicieux entre les « choses indifférentes » (*adiaphora*), entraînent la pratique de l'*ascèse*, spécialement chez Musonius, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle (1,953-57). Ce programme ascétique, en faveur dans certains milieux de l'aristocratie romaine, a trouvé un écho chez Pélage ; on a relevé récemment des « indices littéraires » de cette dépendance (12,2926, citant J.B. Valero ; cf. aussi les études de C. Tibiletti).

L'*abstinence* (1,117-18) est plus qu'un aspect de l'ascèse : la maxime *anechou kai apechou*, « supporte et abstiens-toi » (Épictète, d'après Aulu Gelle, *Nuits attiques* XVII, 19,6) s'applique aux « choses qui ne dépendent pas de nous », par opposition aux « choses qui dépendent de nous » (*ta eph' hèmîn*). Les premières sont « indifférentes » (*adiaphora*) et le sage doit en faire un usage modéré (1,117, citant Musonius, Sénèque et Épictète). L'abstinence déborde donc les questions de nourriture, de boisson ; elle proscrit tout excès dans le vêtement, l'habitation, les possessions, les jouissances de toute sorte (voir les parallèles textuels entre Musonius et Clément d'Alexandrie dans M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères*, p. 108-11). – Sur la *patience*, voir DS, t. 12, col. 438-39.

Le stoïcisme connaît en outre plusieurs pratiques pour favoriser la vie équilibrée et paisible du sage : l'*examen de conscience* (4,1802 ; cf. 3,1006-07), la *connaissance de soi* (3,1512-13), l'analyse des réalités et des événements pour les ramener à leur juste mesure (10,258-59 : Marc Aurèle), la *direction spirituelle* (3,1005-08).

Les pratiques ascétiques restent cependant dans l'ordre des moyens. La fin à atteindre, pour les stoïciens, est la *sagesse*, qu'ils sont les premiers à définir comme « science des choses divines et humaines ». Le sage est l'idéal de l'homme, dont Chrysippe se plaît à décrire les traits ; Philon et, à sa suite, Ambroise reprendront ce portrait (*supra*, 81-91, 103).

3. THÈMES ANTHROPOLOGIQUES ET RELIGIEUX. – Nous renvoyons ici aux art. *Épictète* (4,823-30), *Marc Aurèle* (10,258-61), *Sénèque* (*supra*, 570-98), où ces thèmes sont bien analysés, en particulier la communauté entre les hommes, entre les hommes et Dieu. Cependant les stoïciens ne parlent pas d'une contemplation d'ordre supérieur : pour eux, le *Logos* divin reste immanent au monde (2,1725-26) et la *theôria* ne se détache pas de la *praxis* (2,1811-12).

E. von Ivanka a rattaché la notion d'*apex mentis* et celle de *syndèrèsis* à la tradition stoïcienne (11,467), mais la question mériterait une étude plus approfondie, surtout pour la *syndèrèsis* (cf. *infra*, col. 1408).

4. SURVIE. – L'influence de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle étant étudiée dans leurs notices, nous nous limitons ici aux auteurs ou courants spirituels dans lesquels la survie du stoïcisme a été signalée explicitement.

L'influence sur Tertullien est notée allusivement dans l'art. *Humanisme* (7,958-59) ; la notice qui lui

sera consacrée reviendra brièvement sur ce sujet. Minucius Félix « doit beaucoup » à Sénèque (10,1269). Pour s'adapter à la culture de ses auditeurs et lecteurs, Clément d'Alexandrie leur rappelle souvent Chrysippe et Musonius (2,953 ; cf. 4,360-61 à propos de l'*egkrateia*) ; on peut ajouter que ses œuvres sont une des sources les plus riches en fragments d'auteurs stoïciens (cf. M. Adler, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 4, *Indices*, Leipzig, 1924, p. 195-96). Jean Chrysostome utilise plusieurs thèmes stoïciens sur les prérogatives du sage dans les traités de ses dernières années (8,348-51). – Pour le moyen âge, cf. la bibliographie.

En Espagne, sa patrie d'origine, les œuvres et la pensée de Sénèque connaissent une renaissance dès le 15e siècle ; son influence est discernable dans les traités ascétiques et les sermonnaires (4,1132) ; on peut aussi parler de *sénéquisme* chez les auteurs spirituels des 16e-17e siècles (4,1150). Il est un des « auteurs préférés » du dominicain Louis de Grenade † 1588 (9,1052).

En France, un *néo-stoïcisme* apparaît dès le 15e siècle (5,892 ; 12,348). Guillaume *du Vair* † 1621 en est le principal représentant (3,1854-57 ; en 1585, traduction du *Manuel* d'Épictète et parution de *La philosophie morale des Stoïques*). Curieusement, cette renaissance stoïcienne marque spécialement les écrits des Capucins (5,1373-74), mais aussi ceux des Jésuites et des Carmes. Le capucin *Julien-Eymard d'Angers* † 1970 (7,1603-05) a étudié cette influence en de multiples articles ; on en trouvera la liste complète dans M. Spanneut, *Permanence...*, p. 397-98 ; la plupart ont été réunis en volume (J.-E. d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, éd. L. Antoine, Olms, Hildesheim-New York, 1976).

Le stoïcisme intéresse l'histoire de la spiritualité avant tout en raison de sa morale et de son anthropologie religieuse. Son influence est limitée cependant au domaine de l'ascèse et de la piété. Le platonisme, par contre, offre des ressources plus étendues : par son orientation vers la transcendance, il élève la recherche de Dieu jusqu'à la contemplation mystique.

J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, Munich, 1933. – M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia), Paris, 1957 ; 2e éd. augm. 1969 ; *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973 (abondante bibliographie). – P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981 ; éd. augm. 1987.

P.G. Chapuis, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, Paris, 1926. – E. Elorduy, *Estoicismo y Cristianismo*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 18, 1944, p. 375-411. – G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945. – Th. Rütter, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandria*, Fribourg/Br., 1949. – P. Courcelle, *Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : stoïcisme et néoplatonisme*, dans *Revue des Études Latines*, t. 42, 1964, p. 122-40 ; *« Connais-toi toi même ». De Socrate à S. Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-75. – M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to early Middle Ages*, t. 2, *Stoicism in Christian Thought through the sixth Century*, Leyde, 1985.

G. Bardy, *S. Justin et la philosophie stoïcienne*, RSR, t. 13, 1923, p. 491-510 ; t. 14, 1924, p. 33-45. – C. Tibiletti, *Stoicismo nell'Ad Martyras di Tertulliano*, dans *Augustinianum*, t. 15, 1975, p. 309-23. – D.J.M. Bradley, *The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alex.*, *ibid.*, t. 14, 1974, p. 41-66. – H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Stoa*, dans *Journal of theological Studies*, t. 48, 1947, p. 34-49. – A. Uleyn, *La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le Commentaire sur S. Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, dans *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, t. 27, 1957, p. 5-25, 99-140. – G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 1, 1958, p. 67-89. – M. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de S. Augustin*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 16, 1970, p. 47-77. – M. Spanneut, *Le stoïcisme et S. Augustin. État de la question*, dans *Forma Futuri* (Studi M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 896-914. – J.B. Valero, *El Estoicismo de Pelagio*, dans *Est. Eccles.*, t. 57, 1982, p. 39-63. – C. Tibiletti, *Teologia pelagiana su celibato/matrimonio*, dans *Augustinianum*, t. 27, 1987, p. 487-507.

H. Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn, 1914. – W. Theiler, *Plotin zwischen Platon und Stoa*, dans *Les sources de Plotin* = Entretiens sur l'Antiquité classique 5, Genève-Vandoeuvres, 1960, p. 63-86.

K.D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts*, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7, 1963. – G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, 1983 ; *S. Thomas et le stoïcisme*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, t. 1, Berlin, 1962, p. 48-68.

O. Amine, *Le stoïcisme et la pensée islamique*, dans *Revue thomiste*, t. 59, 1959, p. 79-87. – F. Jadaane, *L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, 1967. – A. Günter, *Stoizismus und frühe Neuzeit*, Berlin-New York, 1978.

F. Bouchardy, *S. François de Sales et le stoïcisme*, dans *Nova et vetera*, t. 34, 1959, p. 241-52. – A. Jagu, *L'utilisation du stoïcisme par Fr. de S.*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 38, 1964, p. 42-59. – W. Marceau, *Le stoïcisme et S. Fr. de S.*, Roanne, 1983.

E. von Ivanka, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, ZKT, t. 72, 1950, p. 129-76, repris dans son *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 315-85.

Aimé Solignac.

STOLZ (Anselme), osb, 1900-1942. – 1. *Vie et Œuvres.* – 2. *Doctrine spirituelle.* – 3. *Place dans les discussions contemporaines.*

1. Vie et œuvres. – Anselm (baptisé Julius) Stolz naquit le 28 janvier 1900 à Erkrath, près de Düsseldorf. Il étudia au *Gymnasium* de sa ville natale et y obtint l'*abitur* à Pâques 1918. Ensuite il entra au noviciat de l'abbaye bénédictine de Gerleve (Westphalie) ; ce noviciat fut interrompu par quelques mois de service militaire. Le 29 février 1920, Stolz émit sa profession monastique.

Après des études philosophiques à Maria Laach et à Gerleve, il étudia la théologie de 1922 à 1926 à l'université bénédictine Saint-Anselme à Rome. Il plaça Thomas d'Aquin au centre de son étude. En outre, il suivit des cours à la Grégorienne (M. de la Taille, sj) et à l'*Angelicum* (R. Garrigou-Lagrange, op). Après son doctorat en théologie, il retourna à Gerleve, où il fut chargé des cours de philosophie pour les moines clercs. Cependant il allait suivre à Münster des cours de Diekamp et de Dölger, en auditeur libre.

En avril 1928, Stolz fut appelé à Rome pour occuper la chaire de dogmatique à Saint-Anselme. En plus de la théologie thomiste, il s'appliqua à faire connaître les richesses de la tradition patristique, qui, par rapport à la néoscolastique alors régnante, était

trop peu estimée. Son enseignement se distingua par la clarté des idées, la simplicité de la langue et une élocution convaincante qui charmait ses auditeurs. Beaucoup d'entre eux se confièrent à sa direction sacerdotale.

Stolz était convaincu que le ministère du théologien est un charisme accordé par l'Esprit Saint et que le théologien doit s'attacher à ne parler de Dieu que de par Dieu, – ce qui n'est possible que s'il est uni à Dieu par une vie sainte et une prière persévérante. Stolz vécut aussi une évolution personnelle ; après avoir été remarqué d'abord pour son enjouement rhénan, son exubérance et sa pensée mesurée, il devint de plus en plus grave, mûr et spirituel. Il mourut, de façon inattendue, le 19 octobre 1942 d'une crise de typhus.

Œuvres. – En théologie dogmatique : sa thèse de doctorat (*De actu fidei juxta concilium Vaticanum*, 1926) fut très retravaillée et parut à Rome en 1933, comme premier volume de la coll. Studia Anselmiana, sous le titre *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*. – Stolz donna ensuite les introductions et les commentaires des t. 2-3 de la *Deutsche Thomasausgabe* (éd. en allemand), Salzbourg, 1934 et 1939. – *Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke* (coll. Gestalten des christlichen Abendlandes), Munich, 1937.

Pour tenter d'unir la pensée scolastique et celle des Pères, Stolz commença un *Manuale theologiae dogmaticae*, dont parurent 4 fascicules de son vivant (Fribourg/Br., 1939-1941) et qui resta inachevé.

Ses œuvres spirituelles les plus importantes sont : *Theologie der Mystik* (Ratisbonne, 1936 ; trad. ital., Brescia, 1939 ; franç., Chevetogne, 1939) ; l'ouvrage est constitué d'une série de conférences données à l'université de Salzbourg en 1935. – Des conférences données à Chevetogne en 1939 forment son dernier ouvrage : *L'ascesi cristiana* (Brescia, 1943 ; trad. franç., Chevetogne, 1948).

Stolz a donné aussi des articles dans diverses revues, allemandes ou non, et de très nombreux exposés, conférences et retraites.

2. Doctrine spirituelle. – Dans sa *Theologie der Mystik* Stolz offre une remarquable synthèse de théologie mystique. Partant de la définition communément admise : la mystique est « une saisie expérientielle de la présence de Dieu et de son action dans l'âme » (p. 13), il souligne que révélations, visions, auditions de paroles, stigmates n'appartiennent pas à l'essence de la mystique. Il se demande alors quel est le point de départ possible pour la théologie mystique.

A cette question la méthode descriptive d'A. Poulain (DS, t. 12, col. 2025-27), qui envisage les phénomènes mystiques d'un point de vue principalement psychologique, ne répond pas suffisamment. Mais le point de vue dogmatique, tel que le met en œuvre R. Garrigou-Lagrange (DS, t. 6, col. 128-34) n'est pas plus satisfaisant, car il prend trop peu en compte l'anthropologie théologique, la doctrine de l'Église et de la rédemption.

Aussi Stolz retourne-t-il au récit que fait Paul de son ravissement au Paradis et au troisième ciel (2 *Cor.* 12,1-5), qui a toujours été reconnu par la tradition chrétienne comme la description d'une expérience mystique. Le commentaire de ce texte par la tradition doit fournir le fondement recherché et digne de confiance pour une juste compréhension de la mystique. Tandis que Thomas d'Aquin expose ce récit principalement sous la dimension psychologique (mode de la connaissance, relation du corps et de l'âme dans l'état de ravissement), chez les anciens Pères domine une vision sotériologique.

Le ravissement dans le paradis était interprété comme le transfert de l'âme dans le paradis bien qu'elle reste sur terre. D'après la pensée des Pères, l'union adamique avec Dieu, qui pour l'essentiel égale l'union mystique, appartient à la perfection de la vie chrétienne et à l'entier déploiement de la grâce de la justification. De sa présence dépend l'accès à la *visio beatifica*. Mais pour l'homme pécheur le chemin du paradis et de la vision de Dieu passe par le feu, soit le feu des purifications mystiques en cette vie, soit le feu purificateur de l'au-delà. « Tout chrétien est, en participant à l'œuvre rédemptrice du Christ, appelé à la restauration du paradis perdu et à la vision immédiate de Dieu. Ainsi donc dans la grâce rédemptrice à laquelle il participe par le sacrement du baptême, la possibilité doit être conférée à l'homme de parvenir à la plus haute union mystique, parce qu'union mystique et ultime développement de la grâce justifiante sont une même réalité » (p. 41). D'où il suit que le chrétien qui n'est pas devenu mystique doit passer dans l'Au-delà par une purification qui lui permette de parvenir à son accomplissement.

L'union mystique avec Dieu dans l'économie de la rédemption se réalise nécessairement dans et par le Christ. Tandis que la mystique non chrétienne a sa base dans l'omniprésence de Dieu, pour la mystique chrétienne c'est la communion avec le Christ qui en est l'ultime fondement. Cette union est fondée sur le baptême, mais c'est seulement dans l'Eucharistie qu'elle parvient à sa pleine réalité. Cependant l'union purement ontique ne signifie pas encore mystique ; pour qu'elle le soit, un déploiement de forces nouvelles est nécessaire, jusqu'à un état où le croyant « expérimente » la réalité de Dieu (p. 56). « La grâce mystique accomplit l'ordre sacramentel qui de soi n'est pas expérimentable ; ele donne une expérience de la vie surnaturelle, sacramentelle » (p. 62 svv).

Tandis que la théologie latine a envisagé la rédemption principalement sous son aspect juridique, en particulier comme satisfaction pour l'offense à Dieu, la tradition patristique en a plutôt une vision physique, concrète, historique. Le Christ a délivré l'homme de la domination du démon qui domine sur le monde. La solidarité avec le Christ est donc pour la mystique exactement aussi nécessaire que l'appartenance à l'Église pour le salut. C'est pourquoi une authentique et plénière mystique naturelle de Dieu n'est pas possible. La solidarité avec le Christ fait en outre que les grâces mystiques ne signifient pas seulement une élection personnelle, mais toujours aussi un appel au service pour et dans son corps mystique, l'Église.

L'ascension mystique s'accomplit grâce à une vie de prière et de foi toujours plus parfaite. La prière chrétienne sur fond de solidarité avec le Christ est déjà en soi une prière mystique. Cependant tout chrétien en prière n'est pas pour autant déjà un mystique ; il faut encore que la solidarité avec Dieu devienne expérience de Dieu. Cependant les degrés mystiques de la prière établis par la tradition (quiétude, union, union extatique, union transformante ou mariage mystique) sont à comprendre, pour le temps des Pères, théologiquement et non pas psychologiquement comme dans la mystique moderne (surtout depuis Thérèse d'Avila). D'après la doctrine des Pères, spécialement Grégoire le Grand, la « quiétude » par exemple ne

signifie pas un sentiment psychologique de repos, mais purement et simplement l'éloignement de l'âme de la vie dissipante du monde. Les perspectives purement psychologiques ne peuvent pas embrasser toute la réalité de la mystique chrétienne. Celle-ci est essentiellement un approfondissement de la grâce commune de la foi et de la justification, avec laquelle peut – mais non pas doit – se lier une attitude psychique particulière.

L'essence de la mystique est située, d'après Stolz, dans une expérience « transpsychologique ». Cette expression un peu paradoxale veut dire : cette expérience, évidemment, est psychologique pour autant qu'elle est, dans une certaine mesure, accessible à la conscience, mais son essence propre, c'est-à-dire les dispositions de l'être stimulées par la grâce surnaturelle est au-delà de toute psychologie. Les auteurs modernes n'ont vu la mystique vérifiée que là où se produisent des expériences psychologiques déterminées. Les anciens auteurs n'ont pas parlé de ces expériences psychologiques. La doctrine grecque de la grâce affirmait la divinisation de l'homme, la participation à la nature divine. La vie mystique apparaît ainsi comme une intensification – en vérité dans l'ordre ontologique – de la vie fondée sur le baptême.

L'essence de l'expérience mystique échappe ainsi à une exploration psychologique ; mais selon les dispositions psychologiques de l'individu croyant, selon l'intensité de l'expérience mystique, selon le mode particulier du don divin de la grâce, l'expérience mystique aura ses propres répercussions psychologiques. Mais ce n'est pas dans ce comportement psychologique particulier que réside l'essence de la mystique. Celle-ci demeure inexprimable et inexplicable.

Les principes dynamiques immédiats et propres de la mystique sont les dons du Saint Esprit, par lesquels la plénitude de l'Esprit se répand sur tous les croyants. De là il suit que tous les chrétiens sont appelés à la vie mystique, tout comme la perspective mystique appartient à la plénitude de l'être-chrétien. Mais la vie mystique ne se développe pas en tout croyant. Elle présuppose que la vie « de la chair de péché » opposée à la vie de la grâce est refoulée par l'ascèse. Ascèse et mystique ne sont pas deux étapes différentes dans notre vie spirituelle, elles ne représentent que les deux faces du même processus vital surnaturel.

En définitive, la mystique authentique est toujours trinitaire, car l'union à Dieu ne peut s'accomplir que selon qu'elle correspond à la réalité divine. Le mystique ne se tient jamais en face d'un « Être » divin sans entrer également en relation avec chacune des Personnes. Tous les vrais mystiques chrétiens, qu'ils viennent, du point de vue théologique, des écoles les plus différentes, ont connu un développement de leur vie spirituelle qui débouche dans une mystique comprise comme trinitaire. En conséquence, Stolz peut définir la mystique comme « une expérience transpsychologique de l'entrée, *grâce* aux sacrements, en particulier l'Eucharistie, dans le courant de la vie divine » (p. 246). « Hors du christianisme la mystique manque du lien avec le Christ et par là surtout du fondement d'une vie mystique vraiment authentique. Il ne peut s'agir dans cette mystique non chrétienne que de réactions psychologiques sur quelques événements intérieurs » (p. 247). Le concept ordinaire de ' Mystique ' dans la science comparative des religions ne rend que d'une manière incomplète ce qu'est la mystique chrétienne. En particulier des réactions psychologiques semblables n'appartiennent pas nécessairement à la vie mystique et ne sont pas un indicateur absolu d'une vie intérieure mystique. Puisque tout chrétien est en définitive appelé à la vie mystique, il doit tendre à la mystique au sens d'expérience « transpsychologique » de la vie divine. Mais les dons qui se manifestent extérieurement (stigmatisation, notions psychologiques particulières) ne sont pas destinés à tout chrétien.

Le second ouvrage de Stolz, sur l'ascèse chrétienne, n'entend pas offrir une doctrine ascétique complète, mais mettre en lumière quelques enseignements fondamentaux et essentiels pour la vie d'ascèse tirés de la conception de la tradition patristique-monastique. Stolz se demande surtout quelle vie ou quel état conduit le mieux et le plus facilement à la perfection. Il considère la vie érémitique comme le but et le sommet de la sainteté, toutes les autres formes différentes de la vie spirituelle étant des étapes vers ce point, dont la vie cénobitique des moines s'approche au plus près. Envisagée théologiquement l'ascèse est *sequela Christi*, martyre, combat avec le Christ contre Satan.

Les moyens importants de la vie d'ascèse sont le silence, la prière liturgique, la prière personnelle, la lecture de l'Écriture ; de façon plus éloignée, l'apostolat, mais non pas au sens sacerdotal de souci des âmes, mais tel qu'il est propre à l'ascète, au moine, au sens de paternité spirituelle. Stolz, ainsi orienté vers l'ascèse monastique, n'ignore pas les chrétiens dans le monde. L'idéal ascétique est le même pour tous les chrétiens, seuls sont différents les circonstances et les moyens pour l'atteindre. Dans les formes les plus extrêmes de la vie ascétique (érémitisme), l'essence de l'ascèse apparaît le plus clairement : se séparer du monde pour se donner à Dieu avec la plus grande liberté possible. Il n'en suit pas que tout chrétien doive mener la vie d'un ermite ; celle-ci relève d'un appel personnel. Même si Stolz souligne le côté négatif (mortification et détachement), la vie ascétique cependant possède aussi son côté positif : elle est dirigée vers l'union avec Dieu et représente d'une certaine manière une anticipation de la béatitude.

3. Rôle dans la discussion contemporaine. – Dans les discussions sur la nature de la mystique qui, au début du 20e siècle, s'étendirent sur plusieurs dizaines d'années, Stolz joua un rôle important. Les deux adversaires étaient surtout A. Poulain qui cherchait à comprendre la mystique par les témoignages reçus de l'expérience et la considérait comme essentiellement différente de la vie ordinaire de prière, et A. Saudreau (DS, t. 14, col. 359-60) qui l'interprétait par la dogmatique et n'y reconnaissait qu'une différence de degré avec la vie ordinaire de la grâce. Pour cette raison, il tenait qu'il y avait une vocation commune à la vie mystique.

Ces positions furent soutenues ou combattues par divers auteurs, chacun avec ses nuances personnelles. Plus ou moins dans la suite de Poulain, les jésuites R. de Maumigny, K. Richstätter, M. de la Taille ; dans celle de Saudreau, E. Dimmler, J. Zahn, E. Krebs. Le bénédictin A. Mager, lui, partait, comme Poulain, d'une observation méthodique des expériences mystiques, mais soutenait que, si psychologiquement prière ordinaire et prière mystique étaient essentiellement différentes, par contre théologiquement elles ne différaient que par leur degré. R. Garrigou-Lagrange, qui abordait les questions d'un point de vue dogmatico-spéculatif, mettait une différence d'essence entre la prière ordinaire et la prière mystique, qu'il ramenait aux dons du Saint Esprit, mais il estimait que tout chrétien était appelé à la prière mystique : celle-ci, dont la contemplation infuse est l'essence, est le déploiement authentique de la grâce sancti-

fiante. Stolz, à sa suite, a mis l'accent sur les principes théologiques propres à la mystique ; il a ouvert le chemin à la discussion théologique ultérieure (J. de Guibert, H.U. von Balthasar, K. Rahner, A. Brunner). On trouvera d'amples précisions sur ces débats à l'art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 2058-2193.

Bien accueillie à sa parution, la *Theologie der Mystik* a suscité de nombreuses recensions : *Revue thomiste* (t. 43, 1937, p. 488-89 ; t. 44, 1938, p. 838-39 par P.L. Penido), *Stimmen der Zeit* (t. 131, 1937, p. 348 svv, par A. Mager), ZKT (t. 61, 1937, p. 119-24), ZAM (1937, p. 78-82), *Scholastik* (t. 12, 1937, p. 481-97), etc. Les reproches les plus importants concernaient la préférence accordée à la patristique (surtout aux Grecs) par rapport à la scolastique, le concept d'« expérience transpsychologique » et la sous-estimation de la mystique espagnole du 16e siècle. Tenant compte de ces critiques, Stolz apporta une série d'améliorations dans la trad. française de son livre ; voir aussi sa réponse à Penido (dans *Revue thomiste*, t. 44, 1938, p. 638-41).

La théologie mystique de Stolz est marquée par l'importance qu'elle accorde à l'ancienne spiritualité patristique, avec son unité de l'ascèse, de la liturgie, de la vie spirituelle et de la doctrine. S'appuyant sur elle et utilisant une méthodologie claire, Stolz a donné une importante contribution à une vision de la vie mystique fondée dogmatiquement. Sa mort prématurée l'a empêché de développer et de préciser ses positions fécondes.

Sterbechronik des R.P. A. Stolz (ms, 7 S., Gerleve, 1942). – St. Bettencourt, *D. A. Stolz...*, dans *Vita cristiana*, t. 15, 1943, p. 160-70. – EC, t. 11, 1953, col. 1374-75. – LTK, t. 9, 1964, col. 1094. – NCE, t. 13, 1967, p. 722. – DES, t. 2, 1975, col. 1809-10.

F.-D. Maass, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Krieg*, Wurtzbourg, 1972 (ne parle pas de Stolz, qui n'entre pas dans la période envisagée). – A. Lipari, *Dottrina spirituale teologico-simbolica in A. Stolz*, Palerme, 1975, 93 p. – E. Salmann, *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theologie der Mystik bei A. Stolz und A. Mager* (dissert. théologique, Münster, 1978).

DS, voir surtout t. 2, col. 2132-34 ; t. 4, col. 1620, 1644.

Günther Switek.

STONE (Darwell), prêtre anglican, 1859-1941. – Stone, principal de Pusey House, Oxford, de 1909 à 1934, fut l'auteur de plusieurs livres et de nombreux articles (surtout entre 1890 et 1905, dans *Church Quarterly Review* sur la théologie, l'ecclésiologie et la spiritualité.

Stone naquit en 1859, à Rossett, Pays de Galles, l'année où Darwin publia son *Origin of Species*. Il fréquenta Merton College à Oxford, en 1878, et obtint son B.A. en 1882, l'année de la mort de Pusey. Il fut ordonné prêtre dans l'Église anglicane en 1885 ; après avoir servi dans une paroisse, il fut nommé, en 1888, principal du Dorchester Missionary College, séminaire pour la formation des prêtres au travail missionnaire à l'étranger. En 1903, il devint bibliothécaire à Pusey House, et six années plus tard, principal, poste qu'il garda durant vingt-cinq ans.

Les titres de ses livres attestent la saveur anglo-catholique de sa spiritualité. Les plus importants pour comprendre sa spiritualité sont : *Holy Baptism* (1899), *Outlines of Christian Dogma* (1900), *The Holy Communion* (1904), *The Christian Church* (1905), *History of the Doctrine of the Holy Eucharist* (1909), *The Reserved Sacrament* (1917), *The Faith of an English Catholic* (1926).

Vers la fin de ses études à Oxford, en 1881, Stone entra dans la confrérie de la Sainte Trinité dont les buts étaient : la communion par la prière et les œuvres de charité, l'encouragement mutuel et la régularité de vie. Ceci montre le genre de vie spirituelle que Stone maintint durant son existence. Les confrères devaient se lever tôt, être modérés dans leur nourriture, consacrer un moment de la journée à une lecture sérieuse, ne dire du mal de personne, éviter toute dissipation, faire mémoire de la Sainte Trinité en récitant un *Gloria Patri* au lever et avant le coucher, et prier pour l'unité de l'Église et pour la conversion des pécheurs. Cette confrérie eut une forte influence spirituelle à Oxford dans le dernier quart du 19e siècle.

Stone était très demandé comme guide de retraites et comme directeur spirituel. Pour lui, théologie et spiritualité ne pouvaient être séparées. Son *Holy Baptism* insiste sur le baptême comme don du Saint Esprit, un sacrement qu'il faut administrer avec grande cérémonie. Sous l'influence des Pères, des scolastiques et des « Tractariens », la spiritualité de Stone partait du mystère de l'Incarnation et de la gravité du péché. Tout comme J.H. Newman, il présentait le christianisme comme une vérité révélée : la foi n'est pas un corps de doctrines ou un principe spéculatif, construction de l'intellect humain, mais un don divin. Expliquer la théologie de l'Évangile en termes de besoins humains et de l'esprit du siècle lui était chose étrangère ; mais, contrairement à Newman, Stone n'avait pas de doctrine du développement. Il insistait sur le clivage radical entre les ordres naturel et surnaturel : « Croire que Dieu enseigne, dans la révélation, selon une méthode différente que partout ailleurs équivaut à croire que Dieu, qui travaille partout, travaille spécialement dans les sacrements ; que l'Esprit Saint, qui est présent en tout, est présent dans le chrétien d'une présence différente que partout ailleurs. Cela ressemble à la distinction entre la condition naturelle de l'homme et les dons surnaturels de la justice originelle, et nous aide à trouver notre voie dans les difficultés à propos de l'action de Dieu » (cité par Cross, p. 42).

La Bible est la source première de toute foi chrétienne ; elle doit être interprétée, par-dessus tout, dans la prière. Ce principe d'interprétation nourrit une intense dévotion personnelle au Christ vivant, exigeant non pas une puissance intellectuelle, mais la sainteté.

Ainsi les principaux thèmes de l'enseignement spirituel de Stone étaient : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolocité : « L'unité de l'Église ne doit pas se limiter aux membres de l'Église qui vivent encore sur terre. L'Église est le Corps Mystique du Christ et, en tant que telle, elle inclut non seulement les vivants, mais aussi les défunts. Dans son unité se trouvent les héros, tels les martyrs, les confesseurs, les vierges, les fidèles, hommes, femmes et enfants, qui ont quitté cette vie... Notre idée de l'unité de l'Église est affaiblie, rétrécie et appauvrie si nous ne nous rappelons pas ceux qui ont passé dans le monde invisible, qui nous sont liés par les liens les plus forts, bien qu'ils ne soient pas connus par les sens, mais réellement, spirituellement (*The Notes of the Church*, Londres, p. 24).

Prière, dévotion et sacrements sont au cœur de la vie spirituelle. Stone a écrit sur les « privilèges spirituels de ceux qui ont été baptisés... et qui possèdent personnellement l'inhabitation de Dieu le Saint Esprit » (*Holy Baptism*, Londres, 1899, p. 83) ; il espérait voir la restauration de la « coutume primitive d'administrer la confirmation et la première communion, aussi bien aux petits enfants qu'aux adultes, immédiatement après le baptême... coutume qui a été celle de l'Église universelle durant plusieurs siècles » (*Holy Baptism*, p. 186). Stone récitait le canon romain de la Messe chaque fois qu'il célébrait. Sa spiritualité de l'eucharistie exprime une riche compréhension du sacrifice : « Dans l'Eucharistie nous rappelons, certes, sa mort (de Jésus). Mais nous affirmons aussi sa résurrection et son ascension. C'est notre Seigneur lui-même, et non seulement un épisode de sa vie, que nous présentons au Père. Sa personne vivante comme aussi son sacrifice demeurent au ciel en vertu de son sacerdoce qui ne finit pas et élève notre offrande en l'unissant à son propre acte d'offrande (cité par Cross, à partir d'un ms inédit, p. 71).

Stone fut aussi un controversiste et un politicien ecclésiastique. Sa discipline spirituelle personnelle cherchait à donner leur juste place aux facultés humaines face à Dieu qui s'est fait si proche de l'homme. Sa tâche à Pusey House combinait une vie d'étude avec un travail pastoral, et ses capacités exceptionnelles comme pasteur sont attestées par l'efficacité de son action en tant que conseiller de nombreuses communautés religieuses. Ses conférences spirituelles, données dans la chapelle de Pusey House chaque samedi soir, en préparation à la réception de la communion le matin suivant, eurent une profonde influence spirituelle sur plusieurs générations d'étudiants à Oxford.

Le seul ouvrage accessible sur sa vie et sa spiritualité est celui de F.L. Cross : *Darwell Stone, Churchman and Counsellor*, Londres, 1943. – DNB, 1941-1950, p. 842-43. – Cross-Livingstone, 1974, p. 1312-13

Ralph Townsend.

STRACKE (Desiderius Adolf), jésuite, 1875-1970. – Né à Anvers le 12 décembre 1875, D. A. Stracke fit ses études d'humanités au collège des Jésuites de sa ville natale et entra le 23 septembre 1892 à Tronchiennes dans la Compagnie de Jésus.

Ses années de formation se passèrent en grande partie à l'étranger : ses études de philosophie en 1896-1899 à Stonyhurst (deux années) et à Valkenburg (Pays-Bas) ; sa théologie en 1904-1908 à Louvain (une année) et à Cracovie, où il fut ordonné prêtre le 24 mars 1907 ; son troisième an de probation à Tarnopol (Galicie) en 1908-1909. Il séjourna aussi quelque temps à Copenhague en vue de ses études en philologie germanique, couronnées par l'obtention du doctorat à l'université catholique de Louvain en 1904. Avant 1914 il fut actif aussi bien dans l'enseignement (aux collèges de Bruxelles et d'Alost, au juvénat de Tronchiennes, aux facultés universitaires de Namur) que dans la pastorale et le travail historique. C'est à ces dernières activités surtout qu'il a consacré le demi-siècle depuis 1914 jusqu'à sa mort à Anvers le 18 février 1970.

Brillant professeur, prédicateur et conférencier, auteur fécond, conseiller estimé, il exerça une grande influence durant toutes ces années par ses paroles et ses écrits, par sa forte personnalité et son engagement pour l'émancipation sociale et culturelle du peuple flamand. Ajoutons encore ses efforts pour venir en aide aux nécessiteux et aux missions et pour promouvoir l'œuvre des retraites annuelles et des récollections parmi les laïcs (fondation de l'« Ignatiusvereniging »). Tout cela a contribué à son rayonnement et à la renommée dont il jouit dans les milieux les plus divers et qui explique la décision du magistrat d'Anvers de lui réserver à son enterrement une place dans le parc d'honneur au cimetière municipal.

Ce qui lui assure une place dans le DS et qui est d'ailleurs un des mérites les plus durables de sa longue vie, c'est son travail assidu d'animateur et d'explorateur sur le terrain de l'histoire de la spiritualité. Grâce à son initiative et à ses démarches fut fondée en 1925 la « Ruusbroecgenootschap », équipe de travail pour explorer le passé spirituel des anciens Pays-Bas, encore trop inconnu alors. L'idée originelle lui en vint dès 1904 lors de ses études à l'université, limitée d'abord à rectifier et compléter la bibliographie de Sommervogel quant aux publications des Jésuites de ces contrées. Peu à peu ce projet s'élargit et se concrétisa dans sa forme définitive, présentée par Stracke dans sa brochure *Over Nederlandsche letterkunde en mystiek* (Anvers, 1926). Étroitement liée à ce projet était l'érection d'une bibliothèque spécialisée où seraient rassemblés les témoins de ce passé spirituel. En 1927 suivit le lancement de la revue *Ons geestelijk erf*, destinée à recueillir les résultats des recherches et saluée bientôt par la *Revue d'ascétique et de mystique* comme « une revue qui a pour les pays de langue néerlandaise à peu près le même but que la nôtre et qui, dès l'origine, s'est placée résolument sur le terrain scientifique ». A quoi s'ajouta une collection (*Studiën en Tekstuitgaven van Ons geestelijk erf*) pour la publication d'études plus vastes.

Les soucis de l'administration et de la rédaction ne l'empêchèrent point de mettre lui-même la main à l'œuvre. Signalons parmi ses nombreuses publications, comme particulièrement importantes pour l'histoire de la spiritualité, les éditions de textes médiévaux : *Devote samenspraak over de veelvuldige communie* (déjà en 1912, à Anvers), *Een leeder van VIII trappen voor de passie Ons liefs Heeren* (1929), *Die dorne Croene ons Heeren* (1929), une introduction à la théologie mystique d'après un manuscrit de 1492 (1932), une glose sur le Pater noster et sur l'Ave Maria (1936), et surtout l'édition, en collaboration avec ses confrères, des œuvres de Ruusbroec, en quatre tomes (1932-1934) ; il y prit la responsabilité du tome 2, contenant le *Gheestelike Tabernakel*, le traité le plus étendu. Il faut encore mentionner ici la série impressionnante d'études sur les vies de saints mérovingiens et carolingiens, sur la conversion de Clovis, sur l'*Anima Christi* et plusieurs autres prières, sur la Passion et maintes dévotions populaires, sur Ruusbroec et autres mystiques médiévaux, sur certains auteurs et écrits du temps de la Contre-Réforme.

Gedenkboek Pater Dr. D. A. Stracke s.j. ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag, Dendermonde, 1956, 128 p. – L. Moereels, *In memoriam Dr. Desideer Adolf Stracke*, OGE, t. 44, 1970, p. 3-6. – A. de Bruyne, *Trouw*, De Panne, 1973, p. 7-38. – A. Dumon, art. *Stracke (Desiderius Adolf)*, dans *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, t. 2, Tielt-Amsterdam, 1975, p. 1490-92. – A. Ampe, *Desideer A. Stracke*, dans *Twintig eeuwen Vlaanderen*, t. 14, Hasselt, 1976, p. 95-98. – J. Andriessen, *Het Ruusbroecgenootschap*, dans

Vlaanderen, t. 30, 1981, p. 189-92. P. Penning de Vries, *Pater D. A. Stracke. Een heelnederlander*, Bruges, 1982, 40 p.

Jos Andriessen.

STRAMBI (Vincent-Marie), passioniste, † 1825. Voir Vincent-Marie Strambi (saint).

« **STREIT** ». – *Der geistliche Streit* est un poème spirituel allégorique (1025 vers rimant deux à deux) qui apparaît probablement en Alsace au début du 14e siècle ; on en connaît au moins deux mss. L'auteur est inconnu ; il n'est pas sûr que ce soit une moniale.

Le thème du poème est le combat des vertus contre les vices ; c'est une « psychomachie » dans la tradition fondée par Prudence (cf. DS, t. 12, col. 2487). Le poème commence par un débat sur la question : Qu'est-ce qu'un cœur pur ? – Seul un cœur pur peut voir Dieu. Au moins, on peut le reconnaître par rapport à son contraire, le cœur impur, noir. Qui veut avoir un cœur pur doit combattre contre sept méchantes femmes, les vices (cités dans l'ordre : gloutonnerie, impudicité, avarice, colère, haine, paresse, orgueil).

Le chevalier chrétien (dans le texte, on s'adresse à lui en le tutoyant) doit être bien armé : son épée est la parole de Dieu ; sa cuirasse, la foi droite ; son casque, le renoncement ; ses deux bottes, la crainte de Dieu et l'amour ; son cheval, un corps vigoureux. Sept jeunes filles, symbolisant les vertus (tempérance, pudeur, bienfaisance, douceur, amour, force, humilité), sont ses compagnes de lutte, ainsi qu'une martiale musique (entendre lire l'Écriture sainte).

A partir du vers 263, le combat lui-même est décrit ; il consiste en sept combats singuliers. Le démon cherche d'abord à séduire chacune des vertus ; n'y réussissant pas, le vice opposé à chaque vertu passe à l'attaque directe. Le poème se termine avec cet avertissement : en dépit de la victoire obtenue par les vertus, il ne faut jamais penser que le démon lui-même soit complètement battu ; il continue à tenter l'homme. Mais les saints sont là comme ses protecteurs.

A la même tradition appartiennent d'autres textes allemands du Moyen Age : *Der Sünden Widerstreit* (cf. *infra*, col. 1292), *Der geistliche Streit* d'Ulrich Kraft (t. 8, col. 1774-75), le sermon sur les sept péchés capitaux (ou *Sieben Schwerter im Granatsapfel*) de Geiler von Kaisersberg (t. 6, col. 174-79). La vie du chrétien est une *peregrinatio* vers Dieu qui exige une *militia christiana* persévérante.

Éd. par F. Pfeiffer (*Altdeutsches Uebungsbuch*, Vienne, 1866, p. 141-54) et F. Höpfinger (*Der geistliche Streit*, dissert., Strasbourg, 1907).

Verfasserlexikon, 1re éd., t. 4, 1953, col. 288-91. – W. Stammler, *Spätlese des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1963, p. 103 svv ; t. 2, 1965, p. 148-53 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit). – A. Wang, *Der « Miles christianus » im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition*, Francfort/Main, 1975, p. 133 et 170 (n. 36).

Volker Honemann.

STROEULIN (Martin), chartreux, † après 1500. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né dans une famille modeste à Bâle, où l'un de ses oncles était chapelain à la cathédrale, Martin Ströulin entra à la chartreuse du Val-Sainte-Marguerite, dans cette même ville, en 1454 ou 1455. On ignore tout de sa formation, mais dans sa *Profession de foi* il mentionne l'année de sa profession : « Anno primo professionis mee in ordine Carthusiensi, ipsa die Marie Magdalene 1456 ». Ses premiers sermons datent de 1456 : il fut procureur de 1458 environ à 1484 environ, après quoi il fut sans doute vicaire pendant quelque temps, comme l'indique une note provenant du manuscrit de ses sermons : « Martinus Ströulin domus hujus quondam procurator ac vicarius ». Le dernier sermon de ce manuscrit (Bâle, Universitätsbibliothek A IX 31, f. 324v) porte l'indication suivante : « anno domini 1500° pronunciavi fratribus hunc sermonem ». Sans mention de l'année, sa mort est commémorée le 22 mai dans le *Kalendarium* : « XI Kal. Maii Dnus Martinus Ströulin senior professus hujus domus et pluribus annis procurator ».

2. Œuvres. – 1) Un volume de ses sermons : *Sermones de tempore a dominica prima adventus ad festum trinitatis collecti per Martinum Ströulin OCart* (Bâle, Universitätsbibliothek A IX 31, f. 5-328) est conservé, autographe ; un second volume a sans doute été perdu. Les sermons avaient été réunis en diverses sections, mais c'est après la mort de Ströulin que celles-ci furent rassemblées.

Beaucoup de ces sermons furent sans doute donnés dans la maison des frères convers, comme l'indiquent certaines particularités du texte : souvent, quand c'est utile, les citations d'Évangile sont traduites et expliquées en allemand. L'ensemble ne révèle pas une grande originalité, les matériaux proviennent des sources disponibles dans la bibliothèque de cette chartreuse : les cotes mêmes des manuscrits et des premiers livres alors imprimés sont indiqués. Parmi les principaux auteurs cités on trouve Ludolphe de Saxe (DS, t. 9, col. 1130-38), Jean de Werden (t. 8, col. 790-91), Pérégrin (t. 12, col. 1058), Antoine de Parme, Jacques d'Erfurt, Jean Nider (t. 11, col. 322-25), Jacques de Voragine (t. 8, col. 62-64) et Hugues de Prato (t. 7, col. 893-94).

2) Sa *Profession de foi*, écrite le jour de la fête de sainte Marie-Madeleine, date de sa profession, en 1456, fut retrouvée dans un trou de mur, lors de la démolition des cellules de la chartreuse le 21 décembre 1776 ; elle était à l'intérieur d'une petite boîte ronde en bois : elle est maintenant à la Bibliothèque universitaire de Bâle (A IV 15).

Le document, écrit sur deux feuillets de parchemin reliés par un fil, révèle l'espérance d'un moine et sa contrition au moment d'entrer dans la vie religieuse : « Ego frater Martinus indignus nomine Carthusiensis confiteor tibi, clementissime deus pater, multitudinem, magnitudinem et enormitatem, universorum sceleru et peccatorum meorum, que umquam perpetravi a tempore regeneracionis mee ex baptismo usque ad hanc horam ». Il souligne sa foi dans le pouvoir des sacrements et sa confiance dans le Christ Sauveur : « Optime Jhesu, omnis salus mea in tua est manu, et ideo corpus et animam meam in manus tuas recommando, sive vivo sive morior. Non ergo poteris a me, Jhesu piisime, manus tue pietatis avertere, quia manus tue fecerunt me et plasmaverunt me et redimerunt me. Stilo ferreo in manus tuas inscripsisti me validissime et cordi tuo caritate vulnerato inflixisti me. Ideoque si mater obliviscatur, ut filio uteri sui non misereatur, tu tamen, benignissime Jhesu, mei, quem lateri, pedibus et manibus tuis tam misericorditer et indelebiliter inscripsisti, nequaquam poteris in fine oblivisci. Suscipiant me, queso hodie, manus tue pro me vulnerate, ut passionis tue remedia efficaciter

senciam mihi profuisse ». Il demande enfin à son ange gardien de présenter à Dieu ce document lors du jugement dernier.

Aussitôt après sa découverte, cette *Profession* fut publiée ; le succès fut tel que les bénéfices de la vente permirent d'acheter des Bibles aux orphelins de l'établissement protestant, qui remplaçait l'ancienne chartreuse. Pour écrire cette *Profession* Ströulin s'est sans doute inspiré d'une formule courante dans l'Ordre, car P. Kalt a recueilli une Profession de foi pratiquement identique provenant de la Chartreuse de Buxheim, 1623-1624 ; l'autographe est conservé à la Grande Chartreuse sous le titre : *Protestatio pro hora mortis*. Ch. Nicklès a publié en colonnes parallèles ces deux Professions (*La Chartreuse du Val-Sainte-Marguerite à Bâle*, Porrentruy, 1903, p. 163-65, avec des photographies du ms de Kalt).

La tradition de tels documents remonte à la confession de foi de saint Bruno sur son lit de mort en 1101.

W. Fischer et A. Stern (éd.), *Die Chroniken des Karthäuser Klosters in Klein Basel*, dans *Basler Chroniken*, Leipzig, 1872. – Ch. Nicklès, cité supra, p. 153-66. – A. Gruys, *Cartusiana* 2 : *Maisons*, Paris, 1977, p. 236-37 (chartreuse de Bâle). – F. Stöhlker, *Die Kartause Buxheim 1402-1803/12*, Neue Reihe : *Die Kartäuser von Buxheim : Der Personalschematismus II, 1554-1812*, vol. 1 : Die Buxheimer Professmönche, coll. Analecta Cartusiana 96/1, 1987, p. 361-72 (P. Kalt).

James Hogg.

STUART (Janet), Religieuse du Sacré-Cœur, 1857-1914. – Janet Stuart naquit le 11 novembre 1857. Son père était recteur de la paroisse anglicane de Cottesmore (Rutland, Angleterre). Janet perdit sa mère en 1859 et en fut profondément marquée. L'affection de son père et de ses frères et sœurs lui créa une atmosphère heureuse, sans être d'un grand secours pour partager les difficultés de l'adolescence relatives à la foi.

Elle avait treize ans quand son frère lui demande si elle connaît sa fin dernière. Janet réalise avec horreur qu'elle l'ignore et décide de la découvrir. « Mes recherches durèrent sept ans. Elles commencèrent par l'examen de mes raisons de croire : celles-ci fondirent comme par enchantement ». Elle prend alors conscience que la vie est faite de questions insolubles. Inutile d'en parler à son père, à la foi tranquille et sans problème. « Je n'abandonnai jamais complètement ma foi en l'existence de Dieu. A vingt ans je pataugeais dans l'agnosticisme. J'avais cessé de prier et j'étais comme bloquée ». Extérieurement, elle partageait sa vie entre les occupations sérieuses et les divertissements de ses frères. Mais ses recherches continuaient, tantôt « raisonnant comme une païenne », tantôt prenant conscience de « l'omniprésence de Dieu » dans la nature, l'art, la philosophie. Elle découvre alors Manning et ses ouvrages (DS, t. 10, col. 222-27), et la prière du *Memorare*. Grâce à des amis catholiques, « j'eus subitement l'intuition que je pouvais trouver dans l'Église catholique ma raison de vivre et la vérité dont je doutais ». Coup terrible pour son père qui tente par tous les moyens de la retenir, jusqu'à solliciter de Gladstone un entretien pour sa fille.

Finalement, Janet abjure le 6 mars 1879 et, le septième jour d'une retraite au Sacré-Cœur de Roehampton, en juillet 1882, faite avec le jésuite P. Gallwey qui l'accompagne depuis janvier 1879, elle demande son admission dans la Congrégation du Sacré-Cœur où elle entre le 7 septembre. Elle passe presque toute sa vie à Roehampton. Nommée maîtresse des novices peu après sa profession (12 février 1889), elle devient provinciale d'Angleterre (1894) et le reste 17 ans. En 1911, elle est élue supérieure générale et quitte Roehampton pour la maison généralice installée à Bruxelles depuis les expulsions. Pendant trois ans elle visite les maisons de l'Institut dans les cinq parties du monde. La fin de son voyage coïncide avec la déclaration de la guerre. La Belgique étant occupée, Mère Stuart regagne Roehampton pour y mourir le 21 octobre 1914.

J. Stuart n'a publié que deux ouvrages et des pièces de théâtre. D'autres l'ont été après sa mort, qui sont tirés de ses essais, conférences, lettres et notes spirituelles.

Education of Catholic Girls, Londres, 1911 (trad. allem., franç., ital.). – *The Society of the Sacred Heart*, Londres, 1914 (trad. espag., franç., polon., portug.).

Conférences, Manhattanville (Ma, U.S.A.) et Roehampton, 1914. – *Lettres circulaires*, Roehampton, 1915 (trad. angl. 1948). – *Highways and Byways in the Spiritual Life*, Londres, 1923. – *Poems*, Londres, 1924. – *Occasional Meditations*, Roehampton, 1926. – *Meditations on the "O" Antiphons*, Rochampton, 1926. – *Prayer in Faith*, Londres, 1936, 1951. – *Spiritual Instructions based on the Rule*, 2 vol., Roehampton, 1938.

Plays (imprimées à Roehampton de 1904 à 1925 : 8 pièces de théâtre). – *Sons and Daughters*, extraits des lettres, Londres, 1964.

Dans la coll. « Catholic Truth Society Pamphlets » (= C.T.S.) : *The Inward Life* (1933, 1961) ; *Joy in Faith* (1961) ; *Christ's Death and Ours ; Trust in God* (1-2) ; *Words of Encouragement* (1-4) ; *The Love of God ; For Remembrance ; God and the Soul* (1962) ; *Our Blessed Lady* (1963) ; *Companionship with Christ* (1978).

How Japan educates women, dans *The Month*, t. 124, n. 601, juillet 1914.

J. Stuart écrivit sans recourir à de grandes bibliothèques, mais plutôt à partir de son expérience et de sa réflexion. On discerne quatre sources principales de sa pensée : la Bible, une vaste culture religieuse, philosophique et littéraire (elle connaissait trois langues étrangères), la fondatrice de son Institut Madeleine-Sophie Barat (elle fut la première supérieure générale qui ne l'a pas connue, mais elle est peut-être celle qui en a le mieux pénétré l'esprit), et enfin son amour de la nature.

Quant à sa spiritualité, J. Stuart est éminemment éducatrice. Dans l'éducation des jeunes filles, elle n'a ni théorie ni système. « Pour les grands éducateurs, leur système, c'est eux-mêmes » (cf. *Highways and Byways*, p. 95). Elle pense qu'il n'y a pas de modèle, chaque être est unique (« Quelque excellent que soit le modèle, les copies sont toujours déplorables »).

Chacun doit devenir pleinement soi-même, ce qui ne peut être atteint à la fin des études secondaires. Le jeune ne peut en sortir « élevé ». J. Stuart ne veut pas de « produit fini » : « Une miniature fignolée mais insignifiante ne peut s'appeler un succès ». Elle vise plutôt à ébaucher les personnalités sur des bases larges, ce qui est moins gratifiant, mais plus honnête.

Les signes d'une éducation en train de réussir sont perceptibles lorsque le jeune prend en mains son développement, croit en ses possibilités, s'essaie à penser par lui-même et arrive à dire ce qu'il pense. Tout cela demande du temps et la patience de l'éducateur.

La formation spirituelle commence avec la formation humaine. Ici J. Stuart est novatrice ; elle diffère de beaucoup d'auteurs de son temps en prenant en compte les facteurs psychologiques, quitte à aller à contre-courant. Dans les noviciats de son époque, la grâce allait forcément contre la nature ; d'où l'importance donnée à la mortification, l'abnégation, la lutte contre les défauts, et à une conception de l'humilité tendant à nier la personnalité. J. Stuart commençait par libérer ses novices en leur donnant confiance en elles et en l'action de Dieu en elles. Formation spirituelle et développement de la personne devaient aller de pair, se soutenir mutuellement. Aux supérieures, elle demande l'observation délicate et respectueuse de ce qui se passe dans la psychologie des membres de la communauté, ce qui requiert de la vertu, de l'intelligence et du jugement.

J. Stuart n'est pas une théologienne, mais elle assurait une sorte de formation théologale, qu'on peut résumer avec les mots qu'elle répétait : « Ayez de justes pensées de Dieu ». Un témoin disait que c'était par la pratique des vertus théologales qu'elle faisait rayonner Dieu autour d'elle. Elle écrit : « Je vis de foi parce que je n'ai rien d'autre pour vivre ». A une correspondante : « Je n'aime pas que vous assimiliez la Providence à une énigme. Ne pas comprendre est normal. Connaître sans comprendre, voilà le propre de la foi. Aimer sans comprendre, c'est le véritable amour ». Réaliste, elle fait vivre les vertus théologales dans la vie quotidienne : la foi dans l'obéissance, l'espérance dans une humble confiance et une contrition aimante, l'amour caché dans les petites choses (cf. *Highways and Byways*).

De bonne heure elle avait cherché sa voie dans la contemplation. Un moment elle crut que la voie aride de la méditation discursive lui était demandée, jusqu'à ce que le P. Gallwey lui expliquât qu'elle enfouissait son meilleur trésor : la facilité qu'elle avait de s'unir à Dieu. Mais elle resta fidèle à préparer son oraison (témoin ses *Occasional Meditations*). La prière devint de plus en plus pour elle une source d'allégresse. Puis elle fut menée vers une nuit obscure, période de sécheresse et d'aridité, d'où montent ses aspirations vers l'Au-delà, l'éternité ; elles s'expriment délicatement dans *Highways and Byways* et surtout dans ses *Poems*, dont le premier, *Eternal Thoughts*, donne la clé des autres.

L'influence de J. Stuart a été très forte dans son Institut. Ses lettres, ses visites ont fait revivre l'esprit primitif et le style de la fondatrice. Elle adapta les œuvres aux nouvelles conditions sociales et économiques, discernant déjà la place que devaient prendre les religieuses dans le combat pour plus de justice, l'œcuménisme, la pastorale. De loin, elle prépara son Institut aux orientations sanctionnées par Vatican II.

Actuellement, son influence continue à s'exercer d'une double manière. D'une part, ses écrits spirituels sont toujours demandés. Les extraits de ses lettres publiés dans les tracts C.T.S. sont diffusés à grands tirages. D'autre part, dans le domaine de l'éducation, son influence s'accroît : les « Stuart Conferences » aux U.S.A. réunissent enseignants religieux et laïcs qui désirent approfondir ses écrits et étudier sa philosophie de l'éducation.

Maud Monahan, *Life and Letters of Janet Stuart*, Londres, 1922 ; trad. adaptée par M. de Thier, *Vie et Lettres de J. Erskine Stuart*, Paris, 1953. – Anonyme, *Vie de la T.R.M. J. E. Stuart*, Roehampton, 1921. – R.C.C. Martindale, *Mother Stuart*, Londres, 1933. – P. Smith Steinmetz, *Life of Mother J. S.*, Dublin, 1948. – Mary H. Quinlan, *Mabel Digby and J. E. Stuart, Superiors General of the Soc. of the Sacred Heart*, Cambridge, MA, 1982.

Courtes biographies : A. M. Cave, *J. Stuart, Superior general...*, New York, 1935. – L. Keppel, *J. E. Stuart : an abridged life*, Hove, 1946. – B. Aherne, *Mother Stuart, a pattern for Busy Religious*, dans *Sponsa Regis*, t. 18/1. – E. Delpierre-Delattre, *De l'Anglicanisme au Sacré-Cœur, J. Stuart*, Avignon, 1952.

Claude de La Martinière.

STUB (Paul), barnabite, 1814-1892. – Né le 17 juin 1814 à Bergen, en Norvège, Paul Stub fut envoyé à treize ans à Gênes (Italie) pour des raisons commerciales. Désireux d'approfondir la question religieuse, il étudia la Bible et l'histoire de l'Église ; avec l'aide de prêtres instruits et l'exemple de la famille où il vivait, il embrassa le catholicisme, après avoir abjuré le protestantisme le 31 décembre 1829. Sur le conseil de son confesseur, il entra chez les Barnabites en 1832 et fit profession deux ans plus tard. Ses études théologiques achevées, il fut ordonné prêtre en 1837. Dès lors, il exerça l'apostolat et l'enseignement en diverses villes de l'Italie du Nord et, en 1858, il put retourner en Norvège pour quelques mois, s'arrêtant en route à Gien et à Paris. De retour à Turin, il publia, dans les années 1862-1864, quelques œuvres ascétiques. Enfin il retourna dans sa patrie où il se fixa comme missionnaire catholique : curé à Christiania (1864) puis à Bergen (1869), où il demeura jusqu'à sa mort le 13 janvier 1892.

Parmi ses œuvres imprimées nous retenons : 1) *Meditazioni per gli Ecclesiastici in tutti i giorni dell'anno*, Turin, 1864, 4 vol. (trad. franç. par l'auteur : *Méditations ecclésiastiques...*, Paris, 1866, 4 vol.). L'ouvrage suit l'année liturgique, avec un appendice pour les fêtes de la Vierge et des saints les plus importants. La méthode utilisée est celle des trois puissances tirée des *Exercices spirituels* de saint Ignace, parce qu'elle est « rationnelle et pieuse, généralement reconnue comme la meilleure pour faire avancer les âmes dans les voies de Dieu ». Les sources les plus citées sont l'Écriture Sainte, les Pères et les conciles. Le style est simple et clair ; Stub, plein d'onction spirituelle, garde le sens critique. Chaque méditation est divisée en trois points, suivis d'affections, résolutions, maxime, oraison jaculatoire.

Le 1er volume (du 1er dimanche de l'Avent à la Septuagésime) développe les trois thèmes suivants : « Invitations à la pénitence » (28 méditations) ; « Sur les trente premières années de Jésus Christ » (26 méditations) ; « Sur les miracles de Jésus Christ » (21 méditations) ; « Sur les paraboles de Jésus Christ » (14 méditations). Le 2e volume est « Sur les actions et paroles du divin apostolat de Jésus » (28 méditations), « Sur la passion et la mort de Jésus » (35 méditations), « Sur le renouvellement spirituel » (35 méditations). Le 3e volume traite des principes de la vie unitive (35 méditations) et des vertus qui constituent la perfection sacerdotale (70 méditations). Le 4e volume est « Sur les œuvres du zèle sacerdotal » (77 méditations) et contient une conclusion (7 méditations) et l'appendice (24 méditations).

Comme on le voit, les méditations des deux premiers volumes sont centrées sur Jésus Christ, au fil de la narration évangélique ; les deux autres concernent essentiellement le prêtre appelé à la perfection de son état. On y trouve une abondante doctrine dogmatique, morale et liturgique, en même temps que les thèmes de l'ascèse traditionnelle. L'ouvrage constitue un manuel commode, plein de rappels et de réflexions tirés des meilleurs auteurs spirituels.

2) *La scuola di Maria nel suo mese di maggio pei misteri del S. Rosario. Meditazioni con esempi* (Turin, 1858 · 6e éd. 1902, augmentée du *Modo di sentire la S. Messa* ; trad. franç. Paris, 1859). Le but du livre est de sanctifier le mois de Marie par la méditation des mystères du Rosaire. L'auteur insiste sur la méditation des mystères ; il présente deux méditations pour chacun des 15 mystères. Après les trois points de la méditation, on a chaque fois deux « esempi divoti, tratti da autentiche vite dei Santi, da altri autentici documenti », les « affetti » du cœur de Marie, le « proposito » quotidien, le « fioretto » et la « giaculatoria ». Cette école mariale peut servir aussi pour les autres temps de l'année ; elle peut être utilisée par 15 personnes à la fois pour former le « Rosaire vivant » ; elle habitue le fidèle à méditer l'Évangile et à se laisser conduire à Jésus par les mains de Marie. Le livre fut très répandu dans les communautés religieuses et parmi les fidèles dans le climat suscité par la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception.

3) L'intérêt de Stub pour les récits hagiographiques et les exemples des saints est manifeste dans les quatre séries de ses *Narrazioni edificanti ed istruttive tratte dalla Storia Ecclesiastica* (Turin, 1858-1875) où sont réunies de brèves biographies de chrétiens ayant vécu du 1er au 19e siècle : apôtres, missionnaires, martyrs, vierges, confesseurs d'Orient et d'Occident.

4) *Le prêtre auprès des malades et des mourants*, Paris, 1866 (3e éd. 1894). L'ouvrage en italien eut 7 éd. (Turin) de 1859 à 1902. Il est divisé en trois parties : dans la première sont exposées les notions médicales indispensables au prêtre pour connaître les malades et pour les assister corporellement ; la deuxième partie donne des conseils, de pieuses exhortations, des prières pour aider spirituellement malades et mourants et pour une bonne administration des derniers sacrements ; la troisième partie offre des suggestions pratiques sur la conduite après la mort du malade. On a là un guide pastoral pour le prêtre appelé à ce ministère important. On sent, à chaque page, le cœur du pasteur préoccupé du salut des âmes.

5) *L'addio al Protestantesimo con dichiarazioni storiche e teologiche* (Milan, 1874 ; l'original fut écrit en norvégien). A côté d'une brève autobiographie, l'auteur fait l'apologie de l'Église catholique et décrit les controverses doctrinales soutenues avec certains protestants de l'Europe du nord (Norvège, Suède et Danemark), leur témoignant un grand respect. Avec un ardent désir de convertir ses compatriotes, Stub touche à des points importants de la doctrine catholique, ceux de la primauté du pape, les sacrements, le purgatoire, le culte et les reliques des saints, etc. L'ouvrage eut une large résonance en son temps à cause de la personnalité de l'auteur et de son témoignage de prêtre catholique en pays protestants, durant près de trente ans.

G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 3, Florence, 1934, p. 570-75 (mentionne d'autres ouvrages qui ne sont pas directement spirituels).

Andrea M. Erba.

STYLITES. – Parmi les formes de la vie solitaire, le stylitisme, séjour sur une colonne (στῦλος), est une des plus originales. Il fut pratiqué jusqu'à l'époque moderne : le nombre des stylites est impressionnant et leurs biographies constituent des documents importants pour l'histoire de la spiritualité. Dans l'hagiographie, ils sont cités comme formant une catégorie à part (cf. art. *Saints*, DS, t. 14, col. 199), comme une élite de moines hautement estimée. Durant leur vie ils attirèrent des foules nombreuses ; après leur mort, les colonnes devinrent des lieux de pèlerinages dont on conservait le souvenir par des *eulogies*, images votives en forme de médaillon. Ainsi le socle de la colonne de Syméon l'Ancien à Kal'at Sim'an est resté l'objet de la vénération populaire, de même que le site de l'abbé Jonas à Kfar Darian (cf. P. Castellana, dans *Les stylites syriens*, p. 85-159.

1. *Prédécesseurs.* – 2. *A travers les âges.* – 3. *Biographies principales.* – 4. *Signification spirituelle.*

1. **Prédécesseurs**. – Selon Lucien (*De Syria Dea*, 28-29), il y aurait eu à Hiérapolis en Phrygie des ascètes païens qui vivaient sur des colonnes durant deux semaines, deux fois l'an, pour se livrer à la contemplation. S'ils ont vraiment existé, il reste difficile de croire que leur exemple ait inspiré les stylites chrétiens.

Parmi les moines chrétiens, certains, dès le 4e siècle, décidaient de vivre en plein air et sans abri ; ils restaient longtemps debout, absorbés dans la prière. Grégoire de Nazianze † 390 parle d'un solitaire de ce genre (*Carmen* II, 1, à Helénius, PG 37, 1456-57). Jacques, disciple de saint Maron, « après avoir envoyé promener... tente, cabane et clôture, n'eut que le ciel pour toit ; il subit toutes les intempéries, tantôt inondé sous une pluie violente, tantôt figé sous le gel et la neige, ou au contraire brûlé et consumé par les ardeurs du soleil, courageux en toute circonstance » (Théodoret, *Histoire philothée* 31, 3, PG 82, 1932cd ; SC 257, 1979, p. 73). On appelait ces moines « stationnaires » et leur pratique de rester debout la *stasis*. Le moine-évêque Abrahamès, dans la région de Cyr, en offre un exemple (Théodoret, *ibid.* 17,2,1242c ; SC, p. 35).

Une pratique des moines d'Éthiopie consistait à rester debout sur un seul pied pendant quelques heures ; saint Takla Hāymānot (fin 13e s.), fondateur du couvent Dabra Libānos, s'appuyait sur un support sorti miraculeusement de la terre pour pouvoir garder plus longuement cette position (cf. E. Cerulli, *Il monachesimo in Etiopia*, dans *Il monachesimo orientale...*, OCA 153, 1958, p. 266-67). Autres exemples de *stasis* dans H. Delehaye, *Les saints stylites*, p. CLXXXIII-V ; cité Delehaye.

2. **Les stylites à travers les âges**. – Selon Théodoret, l'initiateur de ce genre de vie fut le moine syrien Syméon. Celui-ci naquit vers 389 à Sisà ou Ṣis, village des environs de Nicopolis en Syrie (aujourd'hui Islahiyé, en Turquie). Ayant entendu à l'église la béatitude de ceux qui pleurent, il devint moine à Téléda, mais fut congédié à cause de ses austérités excessives. Il se fit alors reclus à Telanisos ou Tellnešin, près d'Antioche. Pour se soustraire à la foule des visiteurs, il imagina de monter d'abord sur une colonne « de six coudées, ensuite de douze, après cela de vingt-deux, et maintenant de trente-six » (Théodoret, *Hist. Phil.* 26,12, PG 82, 1473 ; SC 257, p. 184). Sur cette colonne, il se tint debout, sans abri, exposé à toutes les rigueurs d'un climat redoutable, jusqu'à sa mort en 459. Il fit école : Daniel, né en 409 à Maratha, dans la région de Samosathe, devint moine à douze ans. Il rendit visite à Syméon et, neuf ans après la mort de celui-ci, suivit son exemple. L'empereur Léon et le patriarche Gennadius lui firent construire une double colonne près de Constantinople, où il mourut le 11 décembre 493 (cf. Th. Becket, BS, t. 4, 1964, col. 470-71). Les autres notices concernant le 5e siècle sont douteuses.

Au 6e siècle, on connaît plusieurs stylites en Syrie, surtout Maron, maître de l'historien Jean d'Éphèse (cf. de celui-ci, *Lives of the Eastern Saints*, éd. et trad. angl. E.W. Brooks, PO 17, 1923, p. 60-64), Pantaléon ou Zonenos à Sabi, en Éthiopie (AS, *Octob.*, t. 10, p. 784, 751). Plusieurs stylites sont mentionnés dans le *Pré spirituel* de Jean Moschos (ch. 27 ; 29 ; 36 ; 57 ; 129 ; PG 87, 2873, 2876, 2884, 2912, 2993 ; SC 12, 1946, p. 67, 69, 75, 101, 181).

Le plus célèbre stylite du 6e siècle est Syméon le Jeune. Né à Édesse vers 521, il entra dès l'âge de sept ans dans un monastère à Pila, dans la région d'Antioche ; là vivait un stylite nommé Jean, et Syméon monta aussitôt sur une colonne près de la sienne. Plus tard, ordonné diacre, il se fit dresser une colonne de quarante pieds ; il lui arrivait de se priver de sommeil durant trente jours ; les visions et les miracles étaient nombreux. Devant l'affluence des pèlerins, il résolut de se retirer sur une montagne voisine peu accessible, dont une vision lui apprit qu'on l'appellerait le Mont Admirable (cf. H.G. Beck, *Kirche...*, p. 207) ; il avait alors 20 ans. Des disciples s'étant groupés autour de lui, on bâtit un monastère et une nouvelle colonne ; Syméon y fut conduit en procession et y resta plus de quarante-cinq ans (il y fut ordonné prêtre à trente-trois ans), jusqu'à sa mort le 26 mai 592 (cf. D. Stiernon, BS, t. 11, col. 1141-57).

Vers la même époque, Alypius, né vers 515 à Hadrianopolis en Paphlagonie, s'installa sur une colonne près de cette ville ; au bout de cinquante-trois ans, il devint hémiplégique et resta ses quatorze dernières années couché sur le côté. Deux monastères, l'un de femmes et l'autre d'hommes, s'établirent au pied de la colonne et le stylite se joignait à leur psalmodie ; il mourut presque centenaire sous le règne d'Héraclius (610-641 ; cf. A. da Celle Ligure, BS, t. 1, 1961, col. 867-70).

Au 7e siècle, sous le règne du même Héraclius, on mentionne le premier stylite égyptien, Théophile le Confesseur. Le *Chronicon* de Georges Hamartolos (234, PG 90, 861) enregistre, sous le règne de Constant II (641-668), une furieuse tempête qui renversa des arbres et des colonnes de solitaires. Au 8e siècle, des stylites sont signalés aux environs de Damas. Théodore Stoudite, au 9e siècle, en mentionne plusieurs (*Epist.* I, 15, PG 99, 957 ; *Catéchèses*, éd. E. Auvray, *S.P.N. Theodori parva catechesis*, Paris, 1891, 28 et 121, p. 139-40, 419-20).

Au 10e siècle, saint Luc, né en 879, fut autorisé le 1er décembre 939 à monter sur une colonne dans le quartier Eutropion aux environs de Constantinople ; il y resta jusqu'à sa mort à l'âge de cent ans, le 11 décembre 979 (R. Janin, BS, t. 8, 1966, col. 225-26) ; dans le même quartier, un autre stylite inconnu fut précipité dans la mer lors d'un violent tremblement de terre. En Asie mineure, au Mont Latros, Paul le jeune † 955 réunit un grand nombre de disciples, dont la communauté donna naissance à un monastère qui s'appela plus tard, « couvent de Saint-Paul » ou « laure de la colonne » (R. Janin, BS, t. 10, 1968, col. 258-60).

Au 11e siècle vécut saint Lazare le Galésiote, né en 968 dans un village près de Magnésie et mort le 7 novembre 1054 sur le Mont Galésios (aujourd'hui Alaman Dagh), près d'Éphèse. Autour des colonnes qu'il occupa successivement, Lazare avait groupé de nombreux disciples ; il les dirigeait d'en haut, confessait, prêchait, distribuait des aumônes ; avant de mourir, il signa la règle qu'il avait composée pour ses moines (cf. R. Janin, BS, t. 7, 1966, col. 1153-55 ; D. Stiernon, *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 110-11).

Les pèlerins de Terre Sainte au 12e siècle parlent de stylites vus près des Lieux Saints. A cette époque, vivait à Thessalonique un stylite auquel l'archevêque Eustathius adresse une longue exhortation (cf. *infra*). En 1186, des brigands assassinèrent le stylite slave saint Nicétas de Perejaslavl, trompés par son cilice qu'ils avaient pris pour une armure d'argent (I. Martynov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxelles, 1963, p. 139).

Au 13e siècle, deux colonnes triomphales d'empereurs romains à Constantinople étaient occupées par des stylites. Au 15e, on signale le moine Sabas aux environs de Novgorod (Martynov, *op cit.*, p. 239). Selon les mémoires du baron Herbestein, écrits en 1526, il y avait parmi les Ruthènes beaucoup de moines qui se retiraient dans la solitude et s'y construisaient d'étroites cabanes montées sur des colonnes (*Ex Rerum Moscovitarum Commentario Sigismundi baronis in Herberstein...*, dans AS, *Maii*, t. 1, Anvers, 1686, p. XXVIII). Au 19e siècle, des stylites vivaient en Géorgie (M. Lancelot, *De Paris à Bucharest*, dans *Le Tour du monde*, 1868, t. 1, p. 349-50). Il faut encore mentionner Séraphim de Sarov qui, en 1804/07 passa « mille nuits » sur un rocher faisant pénitence pour le monde troublé par les guerres de Napoléon. Autres exemples dans Delehaye, ch. VII, p. CXVII-CXLIII.

Sur *les femmes stylites*, une information d'Épiphane Hagiopolita (début 9e s) reste assez vague (PG 120, 268c). La *Vie* de Lazare le Galésiote mentionne « une femme recluse sur une colonne » (c. 59, AS, *Novembr.* t. 3, Bruxelles, 1910, p. 202). Enfin on a trouvé l'épitaphe, malheureusement non datée, d'une certaine Maia ou Maria, *stylissa*, à Amasie dans le Pont ; cf. Delehaye, p. CXXVIII-IX.

En Occident, l'histoire ne signale qu'un seul exemple de stylitisme en Gaule. Grégoire de Tours, passant en 585 par Yvoi (aujourd'hui Carignan, Ardennes), y fit la connaissance du diacre Wulflaïcus (= saint Walfroy), lombard d'origine, qui s'était fait élever une colonne où il avait beaucoup souffert en s'y tenant debout, les pieds nus. Mais les évêques n'approuvèrent pas ce genre de vie ; ils le firent descendre et la colonne fut abattue (Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, éd. W. Arndt et B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, Hanovre, 1884, p. 333-36 ; Delehaye, p. CXLII-III ; R. van Doren, *Vulflagio*, BS, t. 12, 1960, col. 1361-63)

3. **Biographies principales.** – Bon nombre de stylites sont connus seulement de nom ou par des traditions locales, mais d'autres ont fait l'objet de *Vitae* assez longues qui ont été conservées. Les critiques modernes y ont vu d'abord de simples récits d'imagination, fortement teintés de couleurs orientales. L'étude fondamentale de H. Delehaye (1923) a démontré qu'il fallait au contraire leur accorder une valeur historique. On y trouve en effet des informations précieuses sur la situation de l'Église et sur la dévotion populaire de l'époque, car ces *Vitae* sont en général très concrètes. Les stylites ne sont pas isolés ; le peuple vient leur poser des questions diverses, les moines en reçoivent des exhortations spirituelles et des règles, les évêques et les hommes de gouvernement sont admonestés pour leurs défauts. Ces *Vitae* constituent donc des documents importants pour l'étude de la spiritualité.

1° Syméon l'ancien. – La source primaire est le récit de l'*Histoire philothée* de Théodoret, ch. 26 (écrit avant la mort de Syméon)

PG 72, 1464-84 ; H. Lietzmann, *Das Leben des hl. Symeon des Styliten*, TU 32/4, Berlin, 1908, p. 1-18 ; P. Canivet-A. Leroy-Molinghen, SC 257, 1979, p. 346-65 (sur le ms Paris BN *grec 1454*, 10e s., remanié pour y introduire le récit de la mort, cf. SC 234, 1977, p. 66-69) ; trad. franç. A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, p. 388-401 ; autres trad. signalées en BS, t. 11, col. 1136.

La *Vie syriaque* (sur les mss et éd., cf BS, col. 1136-37) est un *encomion* composé après la mort du saint suivant la tradition locale de Telnešin. Une autre *Vie* grecque, présentée comme écrite par Antoine, disciple du saint, utilise Théodoret (BS, col. 1137). Enfin la *Vie* par Syméon Métaphraste reprend les informations de Théodoret en y ajoutant celles d'autres sources. Ces *Vies* développent surtout le thème suivant : l'homme qui a parfaitement spiritualisé son corps au moyen de l'ascèse possède la puissance de chasser les démons, de guérir les maladies, de convertir les incroyants ; il ressemble à un ange.

2° Daniel. – La *Vie ancienne*, écrite par un disciple, mérite confiance. Elle conserve de nombreux détails : Daniel était mêlé à l'histoire religieuse et politique de son temps, sans pourtant se laisser entraîner dans les disputes théologiques. L'empereur Léon et l'impératrice Eudoxie viennent souvent le consulter. On relate aussi de nombreux miracles, des visions, des épisodes extraordinaires.

L'éd. de Delehaye, AB, t. 32, 1913, p. 121-214, est reprise dans *Les saints stylites*, p. 1-94 (trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 2, p. 87-171) ; suit le texte de Syméon Métaphraste (= PG 116, 969-1037), qui constitue déjà une abréviation, p. 95-103 ; enfin une *Vita tertia* plus ancienne, p. 104-69 ; cf. l'introd., p. XXXV-LVIII.

3° La Vie ancienne de S. Syméon le jeune (521-592 ; éd. P. Van den Ven, coll. Subsidia hagiographica 32/i-ii, Bruxelles, t. 1, 1962 ; t. 2, 1970 ; cf. Delehaye, p. lix-lxxv) a été généralement attribuée à Arcadios, archevêque de Constantia en Chypre, mais, devant le silence des mss, il est plus prudent de la considérer comme anonyme. C'est l'un des écrits les plus étendus de l'hagiographie byzantine et le plus important pour l'histoire du stylitisme ; les récits nombreux de visions et de miracles apportent des renseignements très instructifs sur le milieu de l'époque ; l'auteur décrit aussi les habitudes du stylite, ses divers séjours sur une colonne et le développement du monastère qu'il fonda sur le Mont Admirable.

4° La Vie d'Alypius nous est parvenue en trois rédactions : une ancienne, écrite probablement par son disciple, l'autre par Syméon Métaphraste, enfin une *Laudatio* due à Néophyte le Reclus († après 1214 ; DS, t. 11, col. 101) ; elles sont éditées par Delehaye, p. 148-194 ; cf. introd., p. lxxvi-lxxxv. Le thème principal des exhortations d'Alypius était la charité fraternelle ; il apaisait les conflits, réconciliait les ennemis, pratiquait toutes les œuvres de miséricorde. Un jour, il jeta sa tunique à un mendiant et demeura grelottant de froid jusqu'à ce qu'un reclus lui vînt en aide.

5° La Vie de Luc (éd. A. Vogt, AB, t. 27, 1909, p. 1-56 ; critique philologique et historique par S. Vandersuyf dans *Échos d'Orient*, t. 12, 1909, p. 138-44, 215-21, 271-88 ; t. 13, 1910, p. 13-19, 140-48, 224-32 ; cf. Delehaye, p. lxxxvi-cv), oraison funèbre prononcée quelques années après la mort du saint, est un document précieux par les détails qu'elle donne sur la vie de l'époque. Luc, qui fut longtemps chapelain militaire (903-926), continue sur sa colonne un apostolat multiple durant quarante-quatre ans : direction spirituelle, prédication, aumônes.

6° De Lazare le Galésiote, on conserve deux *Vies* anciennes. La première (éd. H. Delehaye, AS *Novembr.*, t. 3, Bruxelles, 1910, p. 508-88), écrite au 11e siècle par Grégoire, disciple du saint, fait connaître le moyen âge byzantin et la situation des monastères de ce temps. L'autre, de moindre valeur, est un éloge par Grégoire ii de Chypre † 1290 (éd. C. Doukakis, dans *Megas Sunaxaristès*, xi (nov.), Athènes, 1895, p. 148-68).

4. **Signification spirituelle.** – 1° La manière de vivre. – Au 4e siècle, il était facile de trouver des colonnes : pilliers de temples païens désaffectés, socles de statues. Pourtant, la colonne fut presque toujours dressée exprès pour le solitaire, et plusieurs en eurent successivement deux ou trois. Aucune n'est conservée intacte. Du moins, les ruines retrouvées permettent de connaître les éléments qui la composaient : la base, le fût, le chapiteau, la balustrade, parfois une cellule ou guérite.

La base était constituée par une pierre plus large, solidement fixée sur le roc. Le fût était composé souvent de plusieurs tambours, unis par des tiges de fer. La colonne de Daniel était double, formée de deux piliers réunis par une barre de fer et une maçonnerie ; elle offrait l'aspect d'une tour qui était encore visible au 10e siècle. Nous connaissons mal la forme et les dimensions du chapiteau : Alypius y trouvait une place suffisante pour se coucher, d'autres étaient assez larges pour recevoir un étranger, ou même un évêque. Le haut de la colonne comportait une balustrade, pour empêcher le stylite de tomber. Celle de la première colonne de Syméon le Jeune, en bois de noyer, était recouverte par une tente de peaux, pourvue d'une fenêtre. Cette colonne comportait une logette, de même que beaucoup d'autres dans la suite ; cependant, les premiers stylites vivaient à l'air libre, sans aucun abri. Lazare le Galésiote avait adossé sa colonne à une église, et sa logette était pourvue d'une ouverture sur le chœur pour lui permettre de suivre l'office.

Mais normalement le séjour sur la colonne rendait impossible la participation à la liturgie ecclésiale. On venait alors célébrer l'eucharistie au pied de la colonne, et au moment de la communion le stylite faisait descendre son panier à provisions, qu'il remontait avec le pain consacré et la coupe. Plus souvent le prêtre montait à l'échelle pour apporter la communion au stylite. Une échelle était en effet habituellement placée à côté de la colonne et un disciple l'apportait et la remportait. Pour la nourriture, il fallait recourir à un panier suspendu à une cordelette.

L'emplacement des colonnes était varié. Daniel choisit un terrain privé, Luc le domaine paternel au bord de la mer. Jean, le maître de Syméon le Jeune, s'était installé dans la cour du monastère et on connaît plusieurs cas semblables. Parfois on s'accommodait d'un rocher élevé, au sommet duquel s'ouvrait une grotte naturelle.

La nourriture était des plus simples. Paul de Latros monté sur une colonne en plein désert, fut aperçu par un berger qui pourvut à ses besoins et lui donna une lampe, de l'huile et un briquet. Mais quand le berger partit faire la moisson, le stylite n'eut d'autre ressource que de boire un peu d'huile. Ceux qui avaient des disciples n'étaient pas abandonnés à ce point : le plus souvent on attachait un novice à leur service. Un

stylite anonyme fit inviter saint Luc du Péloponèse à se fixer auprès de lui pour le servir ; Luc accepta et demeura dix ans occupé à porter le bois et l'eau, faire un peu de cuisine, aller à la pêche et raccommoder les filets.

Le sommeil était réduit au strict minimum. Syméon l'Ancien réussit presque à s'en passer. Les stylites dormaient en s'appuyant sur la balustrade. Lazare s'asseyait sur une sorte de tabouret (*kathismation*), d'autres sur une planche.

Normalement, le stylite restait sur la colonne jusqu'à la mort. Si les évêques de Gaule jugeaient que le climat ne permettait pas d'affronter un pareil tourment (cf. *supra*, le cas de Wulflaïcus), les Orientaux étaient plus habitués aux intempéries de leurs pays. Syméon l'Ancien résista trente-sept ans sur sa colonne, Daniel trente-trois ans et mourut à quatre-vingt-quatre. Syméon le jeune y vécut soixante-neuf ans ; Alypius atteignit quatre-vingt-dix-neuf ans et Luc mourut centenaire.

2° L'Ideal ascétique. – 1) *Le corps céleste.* – L'homme debout porte en son corps l'image de la vigilance dont le but est d'élever l'esprit vers le ciel. Le 5e siècle est une époque où la vie monastique se développe avec une intensité remarquable dans toutes les parties du monde chrétien. En Syrie surtout vivent de nombreux ermites : l'aspect le plus frappant de leur ascèse est la lutte pour s'assurer la possession d'un corps saint, spirituel, capable de participer à l'élévation de l'esprit vers le ciel. Pour atteindre ce but, ils se livrent, avec toute la fougue d'une imagination ardente, à des pratiques souvent extravagantes. Ainsi Thalélée fabrique deux roues et les joint par des planches, de façon à former un tambour ajouré ; celui-ci est suspendu en l'air par trois mats plantés en terre et rattachés par des tiges ; c'est dans cette cage trop petite pour sa haute taille qu'il s'enferme (*Hist. Phil.* 28, PG 82, 1287 ; SC 257, p. 226-28) ; voir aussi la description du tombeau, surmonté d'une sorte de balcon, dans lequel résidait Pierre le Galate (*ibid.* 9, 1187 ; SC 234, p. 410-12). Quant au stylite « placé à mi-chemin entre ciel et terre, il se trouvait près de Dieu et le glorifiait avec les anges » (Evagrius, *Historia ecclesiastica* I, 13, PG 86/2, 2453).

2) *Les cimes de la contemplation.* – Le but de la vie des stylites est bien exprimé par Eusthathius de Thessalonique († 1183-98) : dans sa lettre *Ad stylitam quemdam Thessalonicensem* (PG 136, 217-264) : « La colonne, selon la *theôria* (le sens spirituel), est une échelle qui est capable de mener vers le ciel celui qui tend vers Dieu ; ceux qui y montent avec persévérance, sans se laisser distraire de leur visée, sans jamais regarder en arrière, pourraient être appelés justement *anges de Dieu* » (3,217cd). Défenseur de l'ancienne tradition, l'évêque multiplie les métaphores bibliques : la colonne est le Mont Sion, la tour de force, le lieu de refuge, la colonne de feu, la maison de Dieu, etc. La conclusion morale de tous ces éloges est ferme : la vie du stylite est angélique par excellence et doit rester concentrée sur la contemplation (29-32, 228c-229d) ; il faut donc renvoyer les foules qui viennent près de la colonne surtout par curiosité pour ce spectacle insolite (80, 264ab).

Cette visée de la vie angélique peut être confirmée par l'icône russe de « la Paternité » (école de Novgorod, Galerie Tretjakov à Moscou ; reproduction dans L. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, Paris, 1980, p. 346) : à côté de deux séraphins se dressent deux colonnes avec leur stylite. La cime de la « vie angélique » en effet est « la contemplation de la Sainte Trinité » (Évagre, *Traité pratique*, prol., SC 171, 1971, p. 501).

3° Apostolat. – Eustathius a raison de considérer la colonne comme le symbole et le moyen de la fuite du monde : tel était son but premier. Mais les stylites ne furent pas aussi solitaires qu'on pourrait le supposer. On raconte que Syméon l'Ancien passait en prière la nuit entière et la journée jusqu'à trois heures après-midi ; ensuite il parlait aux visiteurs jusqu'au coucher du soleil. Ce programme ne différait guère de celui des ermites contemporains. Autour du stylite, une communauté s'organisait plus ou moins vite ; ainsi, autour de Daniel, un groupe de disciples avec un higoumène. Les stylites s'occupaient dès lors de direction de conscience, de prédication ; parfois ils composaient des prières ou des hymnes ; on prête à certains une correspondance ; on recueillait leurs dits ou leurs discours. Lazare écrivit une règle pour ses disciples réunis en monastère. Alypius dirigeait les reclus enfermés à la base de sa colonne ; en outre, il gouvernait une communauté d'hommes et une de femmes.

Il y eut, on l'a vu, des stylites prêtres. Denys, évêque de Séleucie, ordonna Syméon le Jeune sur sa colonne (*Vita* 134, Delehaye, p. 263) ; le cas le plus extraordinaire est l'ordination « à distance » et contre sa volonté de Daniel (*Vita* 42-43, *ibid.*, p. 38-40).

Ce cas fit difficulté ; des évêques jacobites exilés à Alexandrie furent consultés à ce sujet (entre 532 et 538) ; voici leur réponse : « Qu'un stylite puisse être ordonné prêtre, tandis que celui qui l'ordonne reste à terre, sans que l'évêque monte auprès de lui, et sans qu'il descende de sa colonne près de l'évêque, les Pères n'ont pas même voulu en entendre parler, comme d'une chose défendue et contraire à toute règle. Il ne leur a pas paru que cela ait jamais eu lieu » (trad. F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 14, 1909, p. 41).

Daniel, Luc, Lazare et Syméon le Jeune célébraient la messe sur la colonne et leurs disciples y montaient successivement pour recevoir la communion. Après la mort de Syméon le Jeune, l'usage s'établit au Mont Admirable de monter sur la colonne pour y célébrer l'Eucharistie.

L'ouvrage fondamental est celui de H. Delehaye, *Les saints stylites* (Subsidia hagiographica 14), Bruxelles, 1923, réimpr., 1962 ; voir aussi *Les femmes stylites*, AB, t. 27, 1908, p. 391-2. – S. E. Assemani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, t. 2, Rome, 1748, p. 246-68 : Dissertatio de stylitis in tabulam 2 Menologii Basiliani ; trad. franç. dans *Actes des Saints*, Janvier II, Paris, 1867, p. 388-411, 591. – S. Vailhé, *Les stylites de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, t. 1, 1897-98, p. 303-7. – K. Holl, *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, dans *Philothesia Paul Kleinert*, Berlin, 1909, p. 51-66 ; repris dans ses *Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Tübingen, 1928, p. 388-98. – Hiérom. Aleksij (Kuznecov), « Folie pour le Christ et stylitisme. Recherche religieuse et psychologique » (en russe), Saint-Pétersbourg, 1913

J. Lassus, *Images des stylites*, dans *Bulletin d'études orientales*, t. 2, 1932, p. 65-82 ; *Sanctuaires chrétiens en Syrie*, Paris, 1947, p. 277-80. – R. Mouterde, *Nouvelles images de stylites*, OCP, t. 13, 1947, p. 245-50. – P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, p. 93-136. – B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster, 1950, p. 113-18 ; *Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft...*, t. 37,

1937, p. 187-97. – A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959 ; *Les moines d'Orient*, t. 2, *Les moines de la région de Constantinople*, Paris, 1961. – A. Vööbus, *History of Asceticism*, t. 2, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 197, 1960. – H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Vienne-Cologne, 1965, p. 251-66 – *Les stylites syriens*, Milan, 1975 : I. Peña, *Martyrs du temps de paix : les stylites*, p. 24-84 ; P. Castellana, *Les stylites autour de Qal'at Sim'an*, p. 85-159 ; R. Fernandez, *Le culte et l'iconographie des stylites*, p. 161-217 ; 48 illustrations. – P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique 42), Paris, 1977. – I. Peña, P. Castellana, R. Fernandez, *Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie* (Studium Biblicum Franciscanum. Coll. minor 23), Milan, 1980.

DTC, t. 1, 1909, col. 1140-41 (Stylites, dans l'art. *Anachorètes* ; J. Besse). – EC, t. 11, 1953, col. 1937-38 (I. Ortiz de Urbina). – DACL, t. 15/2, 1953, col. 1697-1718 (H. Leclercq). – LTK, t. 9, 1964, col. 1128-29 (B. Kötting). – NCE, t. 13, 1967, p. 750-51 (T. Špidlík).

Tomáš Špidlík.

SUÁREZ (François), jésuite, 1548-1617. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Enseignement spirituel.*

1. Vie. – Né à Grenade (Espagne) le 5 janvier 1548, Francisco Suárez est mort à Lisbonne le 24 septembre 1617. A dix ans, il reçut la tonsure cléricale ; à treize (1561) il quitta Grenade pour étudier le droit canonique à Salamanque. A seize ans, il entra dans la Compagnie de Jésus et fit son noviciat partie à Medina del Campo, partie à Salamanque. Dans cette dernière ville, il étudia la philosophie (2 ans), puis la théologie (4 ans) sous la direction du dominicain Mancio de Corpus Christi, une des grandes figures de l'école théologique de Salamanque.

Dès le temps de ses études, Suárez fut confronté à la problématique de la spiritualité jésuite dans ces années où elle précisait son identité (cf. DS, t. 8, col. 972-85). Il suivait le chemin de l'oraison affective, à la suite de son supérieur de Salamanque Martín Gutiérrez (DS, t. 6, col. 1300) et de Balthazar Alvarez (t. 1, col. 405-06) qui l'avait conseillé occasionnellement à Medina del Campo. Mais quand É. Mercurian, successeur de Cl. Aquaviva, imposa l'oraison méthodique, il demanda aux tenants de l'oraison affective d'observer sept points précis. Le 18 février 1578, on l'avisait que « ceux qui suivaient (B. Alvarez), spécialement Fr. Suárez, lecteur de théologie, ... observaient » ces points (cf. A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jésús en la asistencia de España*, t. 3, Madrid, 1909, p. 192).

Les intérêts du jeune Suárez aboutiront dans quatre œuvres importantes : en philosophie, ce seront les *Disputationes metaphysicae*, en droit le *De legibus*, en théologie le *De gratia* (le problème théologique le plus discuté de son temps) et en spiritualité le *De religione* (d'un point de vue de théologie dogmatique).

Ayant achevé les quatre années d'études théologiques en 1570, Suárez commença son enseignement comme professeur de philosophie (1570-1574), puis, après une année de préparation personnelle (1574-1575), il passa à ce qui allait être l'occupation du reste de sa vie, l'enseignement de la théologie. Il l'inaugura à Valladolid. En 1580, il fut appelé à Rome, au Collège Romain, où il enseigna aux côtés de Robert Bellarmin qui occupait la chaire de controverse. De 1585 à 1593, il enseigna à Alcalá. Dans ces deux facultés, il est vérifié que Suárez adopta un rythme plus lent dans l'explication de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin : généralement ses contemporains prenaient quatre ans pour la commenter ; Suárez en prit davantage (pour la période romaine, voir F. Rodríguez, *La docencia romana de S.*, dans *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, t. 7, 1980, p. 295-313) ; de plus, dans chaque cycle il s'attardait sur des thèmes particuliers pour les approfondir (*disputationes*), sans doute dans le but de mieux pénétrer les problèmes sur lesquels il devait écrire.

Sa venue à Alcalá le mit en contact avec le plus puissant de ses émules, Gabriel Vázquez, d'un talent plus fin mais moins serein. Leur première rencontre eut lieu à l'occasion de leur changement de poste, Vázquez allant remplacer Suárez à Rome et celui-ci venant occuper la chaire du premier. Vázquez revint à Alcalá en 1591 ; les deux hommes vécurent ensemble deux années sans que leurs conceptions théologiques se rapprochent. En 1593, Vázquez remplaça Suárez, lequel retourna à Salamanque où il resta jusqu'en 1597 ; il s'y dédia à l'édition de ses écrits, en particulier des *Disputationes metaphysicae* (1597).

De Salamanque, il passa à Coimbra, sur ordre de Philippe II, pour occuper la chaire de Prime à la faculté de théologie de l'université jusqu'en 1615 (année de la fin de son enseignement). A Coimbra, non seulement il continua à dépasser le rythme classique des quatre années pour l'explication de la *Somme théologique*, mais en 1601 le recteur de l'université lui demanda de changer l'ordre des matières pour commenter les q. 90-108 de la Iª-IIæ sur la loi afin que les étudiants en théologie et ceux en droit canonique puissent l'entendre. Suárez donna deux cours sur ce thème (1601-1603). Il dut aussi interrompre plusieurs fois son enseignement, par exemple de 1603 à 1606 pour défendre à Rome sa doctrine sur la confession (dénoncée devant Clément VIII, qui la condamna). De 1606 à 1609 il explique la grâce (Iª IIæ, q. 109-114) ; de 1613 à 1615, la foi (IIª IIæ, q. 1-16). Il eut des relations cordiales avec le pape Paul V ; elles se manifestèrent surtout en trois occasions : son *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata* (1607), la *Defensio fidei* (1613) et son avis sur l'interdit imposé à Lisbonne (1617 ; cf. *Conselhos e pareceres*, t. 1, p. 1-92 ; t. 2/2, p. 223-46).

Dès sa mort, survenue à Lisbonne le 24 septembre 1617, la renommée de sa sainteté se répandit. Certains ont espéré sa béatification, et cela jusqu'à nos jours (cf. E. Elorduy, *Datos para el proceso de beatificación del P. Fr. S.*, dans *Archivo Teológico Granadino* – cité ATG, t. 33, 1970, p. 5-78).

2. Œuvres. – Deux éditions des *Opera* de Suárez ont été réalisées, celle de Venise (23 vol. in-fol., 1740-1751) et celle, beaucoup plus répandue et à laquelle nous nous référons, de Paris, chez Vivès (26 tomes en 28 vol., 1856-1861 + 2 t. d'index, 1878) ; leur contenu est semblable.

Le contenu de ces éd. a fait l'objet d'une excellente présentation par P. Monnot dans le DTC (t. 14/2, col. 2638-49) ; les divers écrits sont répartis selon leur contenu doctrinal (philosophie, théologie...) et la forme de leur traitement (scolastique, polémique...). Nous présentons ici l'œuvre de Suárez d'après les découvertes postérieures à 1941 avec une attention spéciale à la valeur critique des textes et aux éditions nouvelles.

Suárez n'a publié lui-même qu'une partie de ses œuvres. A sa mort il laissait plusieurs écrits importants prêts pour la publication ; la tâche de les éditer fut confiée à son confident de Coimbra, B. Alvares (1561-1630). Celui-ci recueillit aussi des notes de cours datant de différentes époques. Il put ainsi publier un ensemble de volumes avec l'intention de donner de la théologie de Suárez un ensemble aussi complet que possible.

Du point de vue de la critique des textes, il faut distinguer trois groupes : les œuvres publiées par l'auteur, celles qui furent publiées après sa mort à partir de textes originaux, et celles qui proviennent d'explications scolaires.

1) Le premier groupe mérite la confiance qu'on peut accorder aux procédés d'édition du temps. Ce sont : *De Verbo incarnato* (éd. 1590 ; augmenté, 1592 ; éd. Vivès, t. 17-18) ; – *De mysteriis vitae Christi* (1592 ; Vivès, t. 19) ; – *De baptismo, confirmatione, eucharistia* (1595 ; Vivès, t. 20-21) ; – *Disputationes metaphysicae* (1597 ; Vivès, t. 25-26) ; – *Varia opuscula theologica* (1599 ; Vivès, t. 11) ; – *De paenitentia et extrema unctione* (1602 ; Vivès, t. 22) ; – *De censuris* (1603 ; Vivès, t. 23) ; – *De Deo* (1606 ; Vivès, t. 1) ; – *De religione* I-II (1608-1609 ; Vivès, t. 13-14) ; – *De legibus* (1612 ; Vivès, t. 5-6) ; – *Defensio fidei* (1613 ; Vivès, t. 24).

2) Le deuxième groupe, non contesté jusqu'à présent, n'a pas été examiné critiquement : *De gratia* I et III (1619 ; Vivès, t. 7,9 et début de 10) ; – *De angelis* (1620 ; Vivès, t. 2) ; – *De opere sex dierum* et partie du *De anima* I (1621 ; Vivès, t. 3) ; – *De religione* III-IV (1624-1625 ; Vivès, t. 15-16) ; – *De gratia* II (1651 ; Vivès, t. 8) ; – *De vera intelligentia auxilii efficacis* (1655 ; Vivès, fin du t. 10). Ces deux derniers textes furent édités à partir de copies et pas par B. Alvares.

3) Le dernier groupe présente de grosses difficultés critiques, comme déjà Monnot l'avait soupçonné (DTC, t. 14/2, col. 2645) en relevant dans deux de ces écrits des références à des ouvrages rédigés postérieurement. L'examen des mss qui actuellement conservent les textes du troisième groupe confirme les soupçons de Monnot (cf. F. Rodríguez, *Un manuscrito de Suárez poco conocido : Madrid, B.N. 7077,* dans *Burgense,* t. 19, 1978, p. 531-54).

Appartiennent à ce dernier groupe : *De anima* I (fin) et II-VI (1621 ; Vivès, t. 3) ; – *De triplici virtute theologica* (1621 ; Vivès, t. 12) ; – *Tractatus quinque* (sur Iª IIªᵉ, q. 1-89 ; 1629 ; Vivès, t. 4). Ces trois textes demandent une édition critique ; celle du *De anima* est en cours.

Entre-temps les découvertes de mss se sont multipliées, en particulier ceux des leçons données par Suárez ; ces mss ont été utilisés par B. Alvares pour publier les œuvres du 3ᵉ groupe, ou bien il s'agit de mss de leçons portant sur des sujets qui ont fait l'objet de publications des groupes 1 et 2. Ces textes « scolaires » sont de grande qualité critique du fait que Suárez avait gardé l'habitude, acquise de ses maîtres de Salamanque, de donner ses cours très lentement de manière à pouvoir être pris en note intégralement par ses auditeurs. On peut ainsi aujourd'hui, à partir de peu de mss (on en a jusqu'à 8 pour certains textes), établir avec sécurité la parole exacte du maître. Cf. N. Oery, *Suarez in Rom* (dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. 81, 1959, p. 133-62) ; E. Elorduy, *Cartas y mss de Suárez* (dans *Miscelánea Comillas,* t. 38, 1962, p. 271-330).

La découverte de mss a déjà provoqué les premières révisions. L'université de Coimbra a publié une collection de solutions à des problèmes canoniques et théologiques : *Conselhos e pareceres* (2 tomes en 3 vol., Coimbra, 1948-1952) ; dès 1619, B. Alvares avait annoncé la publication de cette collection, dont l'original se perdit (cf. Scorraille, cité *infra,* t. 2, p. 418-21 ; A. Zulueta, *Manuscritos de Fr. S. em Portugal,* dans *Revista Portuguesa de Filosofia,* t. 3, 1947, p. 397).

Les leçons sur la foi données à Rome de mai 1583 à janvier 1584 ne furent pas publiées par B. Alvares ; pour son édition du *De triplici virtute theologica,* il leur préféra les leçons données à Coimbra de 1613 à 1615, plus étendues (éd. Vivès, t. 12). Celles de Rome ont été publiées par K. Deuringer (*Lectiones de fide,* Grenade, 1967 ; *De fide, secunda pars,* dans ATG, t. 32, 1969, p. 79-232) ; A. Vargas-Machuca a publié *De Ecclesia y De Pontifice* (ATG, t. 30, 1967, p. 245-331). S. Castellote donne une éd. critique remarquable du *De anima* (2 vol. parus, Madrid, 1978-1981 ; t. 3 en préparation). Enfin L. Pereña et C. Baciero ont entrepris l'éd. critique du *De legibus* (Madrid, 1971 etc. ; I-IV) en intégrant les diverses variantes des leçons données à Coimbra de 1601-1603. Sur les trois dernières éd., voir S. Castellote, *Der Stand der heutigen Suarez-Forschung auf Grund der neu gefundenen Handschriften,* dans *Philosophisches Jahrbuch,* t. 87, 1980, p. 134-42.

Les traductions des œuvres de Suárez sont le plus souvent fragmentaires. N'existent, comme traductions d'œuvre entière, que celles en espagnol du *De legibus* (par J. Torrubiano, Madrid, 11 vol., 1918-1921), des *Disputationes metaphysicae* (par S. Rábade, 7 vol., Madrid, 1960-1966), une autre trad. du *De legibus* (par J.R. Eguillor, 6 vol., Madrid, 1967-1968) et celle de la *Defensio fidei* (par le même Eguillor, 4 vol., Madrid, 1970-1971).

3. Doctrine. – Comme théologien, Suárez réalisa mieux qu'aucun autre les vues d'Ignace de Loyola exprimées dans ses *Constitutions* : « aider le prochain à la connaissance et à l'amour divin, et au salut de son âme » (IV, ch. 12, n. 446), en choisissant de s'appuyer sur la solidité doctrinale alors représentée par Thomas d'Aquin (ch. 14, n. 464) ; mais il faudra aussi prendre en compte les besoins intellectuels du temps, quitte à prendre pour base un texte autre que ceux de Thomas (n. 466). Suárez a satisfait ces orientations de base en intégrant dans une unité harmonieuse doctrine positive et fondement spéculatif, comme l'exigeait le temps : il fallait répondre à la fois aux critiques philologiques émanant de l'humanisme et les objections théologiques issues du protestantisme.

Pour structurer solidement la théologie, il s'attela à ses *Disputationes metaphysicae,* étant donné qu'il n'est « pas possible de devenir un théologien consommé si d'abord on ne pose pas les fondements solides de la métaphysique » (ad lectorem ; éd. Vivès, t. 25). Cependant, dans cette entreprise philosophique, il n'oublie pas qu'il est théologien et signale intentionnellement, ici ou là, les points d'application de la métaphysique à la théologie (*ibid.*).

Quant aux requêtes humanistes d'un retour aux sources, Suárez y satisfait non seulement dans le domaine scripturaire et patristique, mais aussi en

recueillant avec soin la pensée philosophique et théologique sur les points dont il traite afin d'élaborer une solution valable et qui respecte les diverses problématiques. Il étudia sans partialité les trois principaux systèmes alors en vogue, le thomiste, le scotiste et le nominaliste. Sa critique l'amena à suivre tantôt l'un tantôt l'autre, ou bien à reconnaître leur intérêt sur tel ou tel point de détail tout en cherchant une nouvelle solution qui les réunisse.

Ainsi eut-il à se confronter aux deux tendances opposées : l'affirmation de la nécessité chez les thomistes, celle de la contingence chez les scotistes et les nominalistes. Il trouvait des valeurs propres dans chacune des deux : à propos du monde créé, il fallait établir d'une part sa consistance interne et d'autre part sa dépendance par rapport à la volonté divine ; à propos de l'action divine, il fallait répondre au problème de sa rationalité intrinsèque et de sa liberté. Suárez trouva des aspects positifs tant dans l'intellectualisme thomiste que dans le volontarisme scotiste, comme le montre sa conception du constitutif de la loi.

Tout en étudiant les systèmes de ses prédécesseurs, notre théologien avait en vue les problématiques de son temps souvent en réaction contre les pensées médiévales ; en particulier il prenait en compte leur désir de maintenir une rigoureuse correspondance entre l'ordre du mental et celui du réel. C'est là le point de départ de l'étude suarézienne de l'être de raison (*Disputationes metaphysicae*, d. 54 ; éd. Vivès, t. 26, p. 1014-41), de sa distinction de l'essence et de l'existence dans l'esprit et de leur identification dans la réalité du créé. C'est aussi sous l'influence des requêtes de son temps qu'il posa les problèmes non pas à partir des idées universelles, mais à partir des réalités concrètes ; là se trouve la base de quelques-unes de ses thèses caractéristiques, comme la connaissance intellectuelle immédiate du singulier précédant celle de l'universel.

Tout cela montre le type d'esprit de Suárez ; il ne fut original ni dans sa méthode, ni dans l'ensemble de sa doctrine, mais il le fut sur bien des problèmes discutés par les théologiens. Il prend Thomas d'Aquin comme guide (cf. *De gratia*, Prolegomenon 6, c. 6, n. 28 ; éd. Vivès, t. 7, p. 322), mais non inconditionnellement ; il imite d'ailleurs en cela les Dominicains qu'il eut pour maîtres ; car Fr. de Vitoria et les premières générations de ses disciples, comme Domingo Soto et Melchor Cano, qui donnèrent son impulsion à la deuxième scolastique à Salamanque, n'hésitaient pas à se séparer de Thomas d'Aquin quand ils avaient des raisons décisives de le faire.

Très vite la pensée de Suárez fut prise en considération dans des cercles très divers.

Déjà en 1604, sa métaphysique influence la pensée du luthérien Jakob Martini et celle du calviniste Clemens Timpler, contre lesquels s'opposèrent des hommes comme J.A. Werden-Hagen qui voyaient dans la pensée métaphysique et la théologie naturelle des retours au paganisme, c'est-à-dire l'abandon de la rupture radicale entre foi et connaissance naturelle et de la doctrine luthérienne de la totale corruption intellectuelle de l'homme après le péché d'Adam. L'influence de Suárez sur le Protestantisme s'accrut (ainsi Chr. Scheibler, le « Suárez protestant ») jusque vers le milieu du 17e siècle, époque à laquelle elle fut dépassée par celle de Descartes (cf. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hambourg, 1935).

Les centres universitaires de l'Amérique coloniale espagnole accueillirent aussi la pensée suarézienne, le *De legibus* surtout avec son idée de la souveraineté populaire, en opposition avec la monarchie de droit divin défendue par l'absolutisme du 18e siècle. Elle contribua à former la conscience américaine et prépara ainsi l'émancipation réalisée entre 1810 et 1824 (cf. L. Pereña, *Fr. Suárez y la independencia de América*, dans *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, t. 7, 1980, p. 53-63).

Au temps de la néoscolastique (1879-milieu du 20e s.), Suárez devint un signe de contradiction pour ces théologiens : son thomisme suscita les appréciations les plus opposées. Pour le dominicain Z. González, « la dénomination de suarézianisme comme système philosophique différent du thomisme manque absolument de fondement..., parce que les trois ou quatre points sur lesquels il se sépare de saint Thomas et qui sont d'importance secondaire au point de vue purement philosophique ne justifient pas cette dénomination » (*Historia de la Filosofía*, t. 2, Madrid, 1878, p. 541). Au contraire, A. Martin soutenait qu'il y avait opposition entre les deux théologiens sur toutes les grandes questions métaphysiques et que, par conséquent, on ne pouvait pas regarder Suárez comme un thomiste (*Suárez métaphysicien commentateur de saint Thomas*, dans *La Science catholique*, t. 12, 1898, p. 29-59, 686-702,819-37).

Cette dernière opinion, qui fait de notre auteur l'héritier de toutes les scolastiques divergentes par rapport à la pensée thomiste pure (L. Mahieu, *Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, p. 499), s'imposa parmi les tenants du thomisme strict. On en vint en 1914 à établir les « principia et pronuntiata maiora » de la philosophie thomiste ; on soumit à la Congrégation romaine pour les études une liste de 24 thèses qui s'en écartaient (AAS, t. 6, 1914, p. 383-86). Ces thèses étaient en fait « dirigées principalement contre les déviations suaréziennes de la pensée du Docteur Angélique » (V. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, 1974, p. 216).

Avoir ainsi durci l'interprétation de Thomas d'Aquin et les divergences de Suárez était périlleux pour une connaissance objective des deux théologiens. Quant au premier, la valeur variable qu'il attachait à ses propres doctrines fut regardée comme absolue. Quant aux suaréziens, ils se virent entraînés à la polémique. Comme le dit M. Andrés, « el Doctor Eximio casi nunca es presentado dentro de la tradición de que forma parte, sino como un ens a se, aislado y sin precedentes » (*Historia de la teología Española*, t. 1, Madrid, 1983, p. 607).

4. Enseignement spirituel. – Dans le domaine de la théologie spirituelle, la contribution la plus importante de Suárez est son *De virtute et statu religionis*, usuellement appelé *De religione*.

A l'origine de l'ouvrage, il y a le général de la Compagnie Cl. Aquaviva qui au moins à trois occasions (1592, 1593, 1598 ; cf. Scorraille, t. 2, p. 130-31) insista auprès de Suárez pour qu'il défende l'institut de la Compagnie contre les arguments théologiques qui l'attaquaient. Effectivement Suárez répondit aux objections concrètes que lui avait indiquées Aquaviva : les vœux simples, la perfection de l'institut, la correction fraternelle par le moyen du supérieur :

Sur les vœux simples : *De religione*, tr. 10, l. 3-4 (éd. Vivès, t. 16b, p. 649-799) en réponse à D. Peredo ; – sur la perfection de l'institut de la Compagnie : tr. 10, l. 1, c. 7-9 (t. 16, p. 593-612) en réponse à D. Soto, A. de Avendaño et D. Bañez ; – sur la correction fraternelle : tr. 10, l. 10, c. 7-10 (t. 16b, p. 1089-1116) en réponse à D. Bañez.

Mais Suárez comprit que la meilleure défense consistait non pas à établir la validité de points particuliers, mais à fonder théologiquement l'institut lui-même. La nouveauté apportée par Ignace de Loyola dans la conception de la vie religieuse avait déjà trouvé des spirituels qui s'étaient attachés à l'organiser et à la réfléchir ; ainsi A. Gagliardi, A. Rodríguez et B. Rossignoli (voir leurs art. et DS, t. 8, col. 972-85). Mais une réflexion systématique et théologiquement fondée manquait encore qui situe correctement le nouvel institut par rapport aux structures essentielles, théologiques, morales et canoniques, de l'état religieux. Pour le faire, Suárez voulut partir de la vertu de religion, dans laquelle, d'accord avec Thomas d'Aquin, il posait le fondement de l'état religieux : « L'état religieux est institué pour l'exercice de la vertu de religion... et consiste dans les actes de cette même vertu » (Prooemium, éd. Vivès, t. 13, p. 2).

Ce choix l'amena à traiter de nombreux thèmes spirituels ; il lui permit aussi de répondre par avance à des critiques de l'institut de la Compagnie qui n'allaient pas tarder à être formulées, par exemple à propos des vœux (tr. 7, l. 2, c. 5-14 ; éd. Vivès, t. 15, p. 132-91) ou de l'absence du chœur (tr. 4, l. 4, c. 9-10 ; t. 14, p. 305-19). Mais surtout ce choix lui permit de poser les bases spéculatives d'un genre de vie religieuse qui devait plus tard être repris par une grande quantité d'autres instituts religieux. Le *De religione* est devenu l'un des supports majeurs de la conception ignatienne et son effort théologique a été fécond.

Venons-en à quelques points plus saillants de son enseignement spirituel.

1) La *prière* est traitée avec profondeur (tr. 4 ; éd. Vivès, t. 14, p. 4-437). Nous possédons deux bonnes études sur ce sujet, celle de A. Fonck (art. *Prière,* DTC, t. 13, col. 169-244) et celle de A. de Bovis (art. *Prière,* DS, t. 12, col. 2300-02), la première se borne à étudier Thomas d'Aquin et Suárez, la seconde présente la pensée de Suárez dans l'évolution historique. Sur deux points importants, notre théologien a retenu les leçons de son expérience passée à la suite de Balthasar Alvarez : l'importance de l'affectivité pour aider la décision de la volonté (conception sous-jacente en bien des endroits de son œuvre) et le rejet décidé de l'*oratio vitalis* selon Wiclef, lequel en concluait l'inutilité de l'oraison « formelle » au profit de l'action (tr. 4, l. 1, c. 1 et 30 ; éd. Vivès, t. 14, p. 4-5 et 108).

2) Dans le même traité 4, Suárez étudie avec pénétration la théologie de la *contemplation* (l. 2, c. 9-20 ; éd. Vivès, t. 14, p. 155-212). Il suit de près Thomas d'Aquin et n'incorpore pas les apports nouveaux de Thérèse d'Avila, qu'il n'ignorait pas. Il conçoit la contemplation comme un regard attentif et immobile sur les vérités divines ; le contemplatif les goûte et savoure dans un acte simple, non discursif. Il n'admet pas la possibilité d'une contemplation purement passive à la manière du Pseudo-Denys et de Jean Tauler, mais juge qu'il y a toujours une certaine activité de l'entendement et de la volonté. Il repousse aussi la conception d'une contemplation consistant exclusivement dans un acte de la volonté ; pour lui la contemplation doit être préparée par l'entendement (tr. 4, l. 2, c. 12-13 ; éd. Vivès, t. 14, p. 169-86).

A côté de ces thèmes et de quelques autres qui sont déjà bien étudiés, il faut bien remarquer que notre connaissance de la spiritualité de Suárez souffre de graves lacunes. Manquent une étude d'ensemble et plus encore des monographies sur son influence spirituelle en son temps et sur ses prises de positions, parfois polémiques, sur les spiritualités contemporaines. Une des difficultés à ce sujet est l'ampleur même de ses écrits ; il ne suffit pas d'examiner le *De religione,* il faut prendre aussi en compte des chapitres d'autres écrits, surtout le *De gratia,* le *De triplici virtute theologica* et les traités sur l'Eucharistie et la Pénitence.

Bibliographie : outre Sommervogel, en ce qui concerne les écrits (t. 7, col. 1661-87), voir les bibliographies de P. Múgica (Grenade, 1948, par ordre alphabétique) et de J. Iturrioz (dans *Pensamiento,* t. 4, 1948, n. spécial, p. 603*-38* (la même que la précédente mais par ordre systématique) ; pour la suite, C. Santos-Escudero, *Bibliografía suareciana de 1948 a 1980* (ordre systématique).

La meilleure biographie est due à R. de Scorraille, *François Suárez,* 2 vol., Paris, 1911 (trad. espagn. par P. Hernández, 2 vol., Barcelone, 1917).

Enseignement spirituel : 1) Sur la perfection. – J. Olazarán, *El concepto de perfección cristiana según Fr. S.,* dans *Manresa,* t. 21, 1949, p. 9-52 ; – U. López, *La perfección sacerdotal según S.,* dans *Estudios Eclesiásticos,* t. 22, 1948, p. 443-64.

2) Sur la prière. – J. Calveras, *Devoción sustancial y accidental según S.,* dans *Manresa,* t. 21, 1949, p. 53-78 ; *Práctica de la oración ordinaria según S., ibid.,* t. 25, 1953, p. 9-25 ; – L. Luggisi, *L'orazione e l'azione dell'uomo apostolico secondo S.,* Catane, 1967.

3) Sur la contemplation. – F. Hatheyer, *Die Lehre des F. S. über Beschauung und Ekstase,* dans K. Dix, M. Grabmann, etc., *P. Fr. S. Gedenkblätter... Beiträge zur Philosophie des P. Suarez,* Innsbruck, 1917, p. 75-122 ; – J.M. Hellin, *La esencia del acto místico y las disposiciones para él en S.,* ATG, t. 11, 1948, p. 29-75 ; – J. Elorduy, *La teología mística de S.,* dans *Manresa,* t. 15, 1943, p. 203-30 ; t. 16, 1944, p. 117-29,220-40 ; – E. Hernández, *El éxtasis natural en S.,* dans *Estudios Eclesiásticos,* t. 22, 1948, p. 465-94 ; *La visión facial de Dios en esta vida, según S.,* dans Manresa, t. 21, 1949, p. 140-50 ; – J. Calveras, *Guía de la contemplación mística insinuada por el P. S., ibid.,* t. 21, 1949, p. 53-78 ; – T.M. Bartolomei, *La contemplazione e l'estasi secondo Fr. S.,* dans *Divus Thomas,* t. 59, 1956, p. 294-319.

4) Sur les *Exercices.* – F. Sladeczek, *Defensa de los Ejercicios de San Ignacio por S.,* dans *Manresa,* t. 5, 1929, p. 159-83 ; – M. de Iriarte, *S. comentador de los Ejercicios...,* ATG, t. 11, 1948, p. 91-115 ; – J.M. Fondevila, *La doctrina de la gracia y los Ejercicios...,* dans *Manresa,* t. 34, 1962, p. 163-78 ; J.M. Castillo, *La afectividad en los Ejercicios según la teología de F.S.,* ATG, t. 28, 1965, p. 69-178.

5) Sur l'obéissance. – J.B. Raus, *L'obéissance religieuse d'après la doctrine de F.S.,* NRT, t. 49, 1922, p. 61-74 ; – W. Lester, *Suarez on Obedience,* dans *Review for Religious,* t. 22, 1963, p. 562-69 ; – Th. Zuydwijk, *Suarez' Approach to Religious Obedience. An Analysis and Appraisal,* Rome, 1966.

6) Sur la Compagnie de Jésus. – L'introd. de P. Guéau de Reverseaux à son éd. du traité 10 du *De religione* (Bruxelles, 1857) reste utile.

7) Thèmes divers. – F. de Lanversin, *Accroissement des vertus d'après S.,* DS, t. 1, col. 156-66 ; – J.M. Dalmau, *Los dones del Espíritu Santo según S.,* dans *Manresa,* t. 21, 1949, p. 103-20 ; – A. Valsecchi, *La spiritualità del clero diocesano nella teologia da san Tommaso a S.,* dans *La Scuola Cattolica,* t. 91, 1963, p. 417-68 ; – U. Olivero, *La vocazione religiosa secondo il pensiero di F.S.,* dans *Salesianum,* t. 15, 1953, p. 268-83 ; – F. Cultrera, *Carità e vocazione nel « De Religione » di S.,* coll. Aloisiana 6, Rome, 1967.

Fr. de P. Sola, *S. José en F.S.,* dans *Cahiers de Joséphologie,* t. 25, 1977, p. 337-51 ; – P.-F. Moreau, *Écriture sainte et Contre-Réforme : la position suarézienne,* RSPT, t. 64, 1980, p. 349-53 ; – W. May, *The natural law doctrine of S.,*

dans *The New Scholasticism*, t. 58, 1984, p. 409-23 ; – G.M. Verd, *Fue S. o Cartagena el primero en incluir a San José en el orden hipostático?*, dans *Estudios Josefinos*, t. 38, 1984, p. 251-57.

Le DS se réfère fréquemment à Suárez dans les art. thématiques. On retiendra, outre ceux qui ont déjà été cités : Anges (t. 1, col. 584-90 *passim*) ; Application des sens (col. 819-20) ; – Charité (t. 2, col. 600-09) ; Confirmation en grâce (col. 1434-36) ; Contemplation (col. 1754,2028-29) ; – Dons du Saint Esprit (t. 3, col. 1603-04) ; – Extase (t. 4, col. 2139-40) ; – Foi (t. 5, col. 560-98 *passim*) ; – Haine (t. 7, col. 43-44) ; Honneur de Dieu (col. 708-09).

Félix Rodríguez.

SUÁREZ DE ESCOBAR (Pierre), osa, † 1591. – Pedro Suárez de Escobar est né à Medellín (Estrémadure) à une date inconnue. Dès l'enfance il fut éduqué dans la maison de Jorge de Alvaredo qui tenait une école dont sortirent Diego de Chaves, futur évêque de Michoacán, et Fray Juan de Alvarado. Il entra dans l'ordre de saint Augustin au couvent de Mexico. Il étudia les Arts et la théologie avec l'augustin Alfonso de la Veracruz, qu'il suppléa plus tard dans la chaire d'Écriture sainte de l'université de Mexico durant les trois ans pendant lesquels ce dernier fut provincial des Augustins de Nouvelle Espagne. Suárez fut plusieurs fois prieur du couvent de Mexico et d'autres couvents de la province d'où il évangélisa les Indiens. Il fut élu provincial au chapitre de 1581. En cours de charge, il opta pour l'enseignement et reçut le grade de maître en même temps que Juan de Contreras le 13 juillet 1583. En 1590, Philippe II le proposa pour les évêchés mexicains de Jalisco ou de Guadalajara, mais la mort le surprit au début de 1591.

On lui doit une *Primera Parte del Espejo divino de vida cristiana* (Madrid, 1591, 528 f.), dont la seconde partie n'a jamais paru. L'ouvrage, devenu rare, est conservé à la Bibliothèque de l'Escorial. Il offre des réflexions et considérations utiles aux prédicateurs pour enseigner la foi chrétienne et la vie qui y correspond, pour connaître le vrai Dieu, Bien suprême. Suárez suit les dimanches de l'année liturgique, de l'avent jusqu'à la Pentecôte, donnant pour chaque dimanche de petits traités de tendance ascétique.

Les autres ouvrages dont parle J. de Grijalva (*Crónica de la Orden de S. Agustín...*, Mexico, 1624, f. 201) ne semblent pas avoir été édités et sont perdus : *Scala Paradisi coelestis, Sylva perfectionis evangelicae, Reloj de Príncipes.*

T. Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 194. – J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 317. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 241. – G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca Hispano-Americana de la Orden de san Agustín*, t. 7, 1925, p. 608-10. – I. Monasterio, *Místicos Agustinos Españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 294-95. – DS, t. 4, col. 1012 ; t. 10, col. 1142.

Teófilo Aparicio López.

SUÁREZ DE GODOY (Jean), mercédaire, vers 1554-après 1602. – Juan Suárez naquit à Séville vers 1554. Il entra chez les mercédaires au couvent de sa ville natale, où il fit profession le 28 mai 1570. Doué des dons singuliers de l'intelligence, il fut tenu en grande estime dans son Ordre comme à l'extérieur. La cathédrale de Tortosa (Tarragone) le nomma professeur de théologie, charge qu'il conservera durant de longues années. Bon connaisseur des langues classiques, poète comparable aux meilleurs de son époque, il avait une profonde connaissance de tous les courants littéraires de la Renaissance.

Suárez de Godoy publia un livre sur le Psaume 88 : *Thesoro de varias consideraciones sobre el psalmo Misericordias Domini in aeternum cantabo* (Barcelone, 1598, in-4°, 888 p. + index). Cette œuvre contient des pensées spirituelles utiles aux prédicateurs et un exposé sur les soixante-douze Noms de Dieu, tous tirés de l'Ancien Testament. Il traite aussi de toutes les fêtes et mystères de Marie, explique le *Magnificat*, le Décalogue, les péchés capitaux et les vertus qui leur sont contraires. Le tout est fondé sur l'Écriture et s'appuie sur quelques trois cents auteurs : Pères, classiques grecs et latins, surtout Virgile et Horace, les *Emblemata* d'Andrea Alciato † 1550, les *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano † 1560, Dante, etc.

Suárez a laissé, dispersés dans tout le livre, plus de soixante poèmes, d'une inspiration haute et originale, comparables à ceux de Luis de León ou de Jean de la Croix. Les thèmes sont variés ; on trouve des poèmes sur Dieu créateur et vivificateur, sur le Christ Rédempteur et Pasteur, sur Marie enfant, vierge et mère, sur l'Annonciation, la Purification, l'Assomption, l'Immaculée Conception, etc.

L'ouvrage manque d'un plan thématique rigoureux. Il n'est pas divisé en chapitres, mais chaque verset du psaume est commenté à part, de sorte qu'on a cinquante et un exposés pour autant de versets. Mais il y a disproportion dans le développement des commentaires ; ainsi, on a 418 pages pour le premier verset, 190 pages pour le deuxième, et le reste est partagé en 4, 6 ou 12 pages. Grâce à l'index des matières, le lecteur peut trouver facilement le thème qu'il cherche.

Écrivain de la Renaissance, connaissant les thèmes mythologiques qu'il manie avec aisance, Suárez de Godoy est pieux et spirituel lorsqu'il expose ou chante directement les thèmes chrétiens. Ses commentaires des textes bibliques, interprétés allégoriquement, font de lui un des plus brillants poètes qui ont chanté Marie Immaculée. On ignore la date de sa mort, on pense que ce fut dans la première ou la deuxième décade du 17e siècle ; il vivait encore en 1602.

Fragmentos históricos de Andalucía, ms aux Archives des Mercédaires de Madrid, Curie provinciale. – A. Hardá y Muxica, *Bibliotheca scriptorum Ordinis B.M. de Mercede*, complété par Arqués et Jover, copie ms au monastère de Poyo, p. 226-27. – G. Placer López, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 854-55. – Luis Vázquez Fernández, *Un poeta renacentista olvidado : Fray Juan Suárez de Godoy, mercedario*, dans *Estudios*, t. 30, 1975, p. 497-522 ; *Algunos temas poetizados por Fray Juan Suárez..., ibid.*, t. 34, 1978, p. 361-97. – DS, t. 4, col. 1174-75 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo Sanlés Martínez.

SUÁREZ DE SANTANDER (Michel), capucin, évêque, 1744-1831. – Miguel Suárez, capucin de la province de Castille, naquit le 23 février 1744 et mourut le 2 mai 1831.

Comme l'indique son nom de religion, il est né à Santander, dans une famille célèbre ; au baptême il reçut aussi le nom de Joaquín Matías ; il alla étudier à Alcalá de Henares et c'est là qu'il entra au noviciat des Capucins le 2 décembre 1764 ; il fit profession en 1766 et en 1772 fut ordonné prêtre. Il approfondit ses études en Écriture sainte et en Droit cano-

nique au couvent des missionnaires de Toro, auquel il porta toujours une grande affection. Il fut élu secrétaire provincial en 1776, gardien du couvent de Salamanque en 1790 (mais il renonça à cette charge) et de Toro en 1791. Étant donné son expérience, il fut aussi custode et visiteur provincial.

Le 20 février 1803, sur décision de Pie VII, il fut sacré à Madrid comme évêque titulaire de Amizón, auxiliaire de l'archevêque de Saragosse ; en 1809, il fit chanter un *Te Deum* à la cathédrale pour célébrer l'occupation française et jura fidélité au roi Joseph. Le 17 janvier 1810, sans l'approbation du Saint-Siège et sans confirmation postérieure, il fut nommé par le gouvernement d'occupation évêque de Huesca et, durant la cérémonie, il fut insulté par le peuple ; en juillet de la même année la même autorité civile le transféra à l'archevêché de Séville, mais il ne put en prendre possession. Il mourut à Santa Cruz de Iguña (Santander) et fut, à sa propre demande, enterré dans l'église des Dominicains de Las Caldas de Besaya (Santander).

Suárez publia un certain nombre d'ouvrages, spécialement des sermons : *Doctrinas y sermones para misión* ou *Sermones selectos y doctrinas para misiones* (5 vol., Madrid, 1800-1803 ; 4e éd., 6 vol., 1813) où il montre plus de doctrine que d'éloquence ; – *Predicables* (6 vol., Madrid, 1800-1803) sur des thèmes dogmatiques, moraux, principalement contre les incrédules, sur la divinité du Christ, l'existence de Dieu, les prophéties, les miracles, le péché originel, l'immortalité de l'âme, etc. ; – *Sermones panegíricos* (2 vol., Madrid, 1801, 1803, 1814), sur les différents mystères chrétiens, les fêtes et les saints ; – *Sermones apologéticos o dogmáticos* (Madrid, 1805).

Dans le domaine de la formation spirituelle, Suárez a publié deux retraites : *Ejercicios espirituales para los sacerdotes* (ou *Ejercicios sobre Cristo para el clero* ; 2 vol., Madrid, 1802, 1804, 1814) et *Ejercicios para las religiosas* (Madrid, 1804, 1874 ; Montpellier, 1814). Ces deux retraites de dix jours offrent pour chaque jour des exercices semblables : quatre considérations ou méditations assez brèves, deux examens pratiques et deux conférences largement développées. La retraite pour les religieuses, deux fois moins volumineuse que celle pour les prêtres, met l'accent sur l'amour de Dieu, qui est notre fin, notre souverain bien, la suprême Beauté, le centre de notre âme, l'Amour même qui n'a cessé et ne cessera pas de nous aimer, qui nous a donné son Fils et l'Eucharistie, etc. On remarque cependant que cet accent ne se retrouve que dans les méditations, qui développent un plan cohérent, tandis que les examens et les conférences sont utilisés pour rappeler des points concrets de la vie religieuse ou simplement de la vie chrétienne. C'est ainsi que, durant l'après-midi du 3e jour, la religieuse aura à méditer sur l'amour que le Seigneur a montré sur la Croix et comment cet amour doit enflammer le nôtre, mais elle devra s'examiner sur les vertus cardinales et elle entendra ou lira une conférence sur les moyens de conserver la chasteté : on ne voit pas bien le lien entre ces sujets. Il en est de même pour la retraite destinée au clergé.

Autres ouvrages : *Novena a la Santísima Virgen* et *Exhortación patriótica con motivo de la guerra* (Saragosse, 1795) ; – *Exhortaciones a la virtud que el obispo auxiliar de Zaragoza D. Miguel Suárez de Santander hacía a los fieles desde el día de la capitulación de la ciudad* (Huesca, 1809) ; il s'agit de 22 sermons pro-français qui lui valurent un procès de l'Inquisition ; – *Cartas, poesías y glosas* (Madrid, 1805) ; – *Carta a Pablo Callosa* (1809) ; – *Carta a Manuel Martínez, mercedario* (1814) où il se défend de l'accusation de traîtrise ; – *Apología* (Madrid, 1818) ; longue défense, contre Martínez, de sa collaboration avec les Français.

Suárez de Santander, capucin exemplaire et sage, contribua à la réforme spirituelle, scientifique et apostolique de son Ordre. De tempérament vif, impétueux, mystique et dévot, jovial, doux, poète, il fut polémiste plus que canoniste. Bon directeur spirituel, il montre une éloquence naturelle et un sentiment pratique des choses de la vie. Prédicateur aussi fameux que son contemporain le bienheureux Diego José de Cádiz, il le surpasse en tant qu'écrivain (Menéndez Pelayo). Il attirait les pécheurs par sa grande bonté. Fervent missionnaire, son art oratoire rappelle celui du Siècle d'Or, mais il profite de l'influence française de Bourdaloue et de Massillon, et de celle, italienne, des capucins C. Pieve, G. Barberini, F. Cassini et Gaétan-Marie de Bergame. Il innova dans l'art de la prédication espagnole en abordant de manière savante le dogme et la morale. Il eut parfois des auditoires immenses (quinze mille personnes au Ferrol en 1785) ; à certains jours il prêcha jusqu'à sept fois.

Suárez de Santander fit partie de la fraction de la noblesse et du clergé espagnols qui, désireuse de moderniser l'Espagne, fut favorable aux idées des Lumières et à Napoléon. Il fut accusé d'avoir trahi son peuple et fut même considéré, injustement, d'être janséniste.

Bullarium Ord. Cappuccinorum, t. 9, Innsbruck, 1884, p. 374. – *Acta et decreta causarum beatificationis et canonizationis Ord. Fr. M. Cappuccinorum*, Rome, 1964, p. 422. – *Hierarchia catholica*, t. 7, Padoue, 1968, p. 72.

M. de Rossiglione, *Cenni biografici e ritratti di Capuccini illustri*, t. 1, Rome, 1850, p. 152-53. – M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, 1881, p. 354. – A. de Palazuelo, *Vitalidad seráfica*, t. 1, Madrid, 1931, p. 269-75. – Buenaventura de Carrocera, *Necrologio de los Menores Capuchinos de Castilla*, Madrid, 1943, p. 56 ; *La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, t. 2, Madrid, 1973, p. 608-34. – Melchor de Pobladura, *Los Frailes Menores Capuchinos en Castilla*, Madrid, 1946, voir index. – A. Paz y Meliá, *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos*, Madrid, 1947, p. 417-18. – J.B. de Ardales, *La Divina Pastora y el B. Diego José de Cádiz. Estudio histórico*, t. 1, Séville, 1949, p. 488-511.

Kirchenlexikon, t. 10, Fribourg/Br., 1897, col. 347. – LTK, t. 8, 1936, col. 444. – *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, col. 1649.

AFH, t. 15, 1922, p. 236. – *Archivo Ibero-Americano*, t. 3, 1915, p. 464-65 ; t. 11, 1919, p. 385 ; nouv. série, t. 7, 1947, p. 104 ; t. 36, 1976, p. 563-64. – CF, t. 7, 1937, p. 605 ; t. 8, 1938, p. 48-52 ; t. 10, 1940, p. 550,552 ; t. 20, 1950, p. 408 ; t. 33, 1963, p. 60,63 ; t. 44, 1974, p. 402,438 ; t. 47, 1977, p. 65,201 ; t. 48, 1978, p. 208 ; *Bibliographia*, t. 11, n. 2213 ; t. 13, n. 4570. – *Cuadernos hispanoamericanos*, t. 72, 1967, p. 73-107. – *Estudios Franciscanos*, t. 22, 1919, p. 214-19. – *Salmanticensis*, t. 2, 1955, p. 151-62.

Mariano Acebal Luján.

SUAVITAS. Voir Dulcedo, Dulcedo Dei, DS, t. 3, col. 1777-95.

SUCQUET (Antoine), jésuite, 1574-1626. – Né le 14 octobre 1574 à Malines, alors ville résidence des Pays-Bas Autrichiens dans le Brabant belge, Antoine

Sucquet entra dans la Compagnie de Jésus le 28 avril 1597 à Tournai (cf. le document autographe fait lors de l'examen usuel imposé aux candidats).

Antoine Sucquet, son père, ancien pensionnaire de Malines et membre du Grand Conseil, et Adrienne vander Lindt, sa mère, étaient encore en vie. Le candidat déclare qu'il a été promu maître-ès-arts après des études d'humanités aux collèges des Jésuites à Maastricht et à Louvain, et qu'il a fait des études de droit pendant cinq années aux universités de Louvain et de Douai (*Album novitiorum Tornacencis Domus Probationis*, Bruxelles, Bibl. Royale, ms 1016 [4543]). Son goût pour la retraite et sa grande piété lui firent abandonner la jurisprudence, tenue en si haute estime dans la famille, pour se consacrer à Dieu. Sucquet avait un frère qui, mort chanoine-écolâtre d'Arras (1618), léguera ses meubles au nouveau noviciat de Malines (A. Poncelet, art. *Sucquet*, dans *Biographie Nationale*, Bruxelles, t. 24, 1926-1929, p. 237-41).

A la fin de son noviciat de deux ans, dont les documents ont conservé le nombre de semaines et des différentes épreuves, le jeune scolastique se vit envoyé à Maastricht. Il y enseigna pendant cinq ans les humanités et la rhétorique. Puis il fit ses études de théologie à Louvain où il fut ordonné prêtre le 31 mars 1607.

L'année suivante, le jeune prêtre se trouve au noviciat de Tournai, comme aide et compagnon du maître des novices. Ce sera une initiation à sa tâche future. En effet l'affluence de novices était tellement grande que les supérieurs avaient décidé d'ouvrir un second noviciat dans la partie flandrophone du pays. Sucquet fut nommé maître des novices à Anvers d'abord (1609), puis à Malines (1611) où il devint recteur de la nouvelle fondation et fut admis à la profession des quatre vœux, le 16 décembre 1612. A côté du noviciat le nouveau recteur ouvrit des classes d'humanités en 1615. Parmi les premiers élèves qui se présentèrent pour entrer dans la Compagnie se trouva le futur saint Jean Berchmans. Il n'eut Sucquet qu'une année comme maître des novices, puisqu'en 1617 celui-ci devint recteur au collège de Bruxelles. Le collège était encore inachevé. Les travaux reprirent et la construction de son église fut confiée par Sucquet à Jacques Francart, architecte des Archiducs. Les comptes gardent les deux quittances signées par P. P. Rubens, peintre des tableaux d'Ignace et de François Xavier (W. Scheelen, *De Brusselse Jezuïten en de schilderkunst*, Mémoire de licence, Louvain, 1985).

En 1619, le 15 mai Sucquet fut nommé provincial de la province flandro-belge, charge qu'il ne commença que le 2 septembre, et pour une période assez courte, puisqu'en 1623 il revient à Malines comme recteur et maître des novices. Enfin, durant l'automne de 1625 il fut élu procureur de la province à la congrégation triennale de Rome. Sur le chemin de retour, arrêté à Paris par une grave maladie, il mourut après 10 jours d'atroces souffrances le 15 février 1626. Il avait 51 ans. Sa seule joie, selon son éloge mortuaire, consistait à penser à Dieu et à parler de Dieu : « unum illi gaudium de Deo cogitare, de Deo loqui » (*Elogium*, ms 4039, Bibl. Royale de Bruxelles, n. 38-39 ; 2 exemplaires identiques de main différente ; le n. 38 mentionne Andreas De Boeye, recteur de Malines, expéditeur de la lettre circulaire, datée du 20 mars 1626).

Sommervogel (t. 7, col. 1689-92) donne comme ouvrages de Sucquet : 1) *Via vitae aeternae* ; – 2) *Testamentum hominis christiani* ; ces deux livres sont bien connus ; puis viennent un *De Purgatorio* (sInd), un *Parvum Psalterium B. Mariae Virginis*, et des gravures accompagnées de textes : ces trois mentions restent très floues.

Il est possible que le *De Purgatorio* soit un extrait du *Via vitae*, comme c'est le cas du *Praxis perfectionis religiosa* qui est inséré dans l'*Instructio brevis de perfectione* (Anvers, 1627, p. 338-90) du jésuite Ignace Balsomo, ou d'une *Alia instructio pro concionatoribus* attribuée à Sucquet que l'on trouve dans l'*Aureum diurnale concionatorum* de G. B. Pontanus (Cologne, 1640).

Au sujet des gravures (32) utilisées par Sucquet dans le *Via vitae*, voir G. R. Dimler, *Jesuit Emblem Books in the Belgian Provinces of the Society*, AHSI, t. 46, 1977, p. 377-87 (Dimler se trompe en faisant figurer Sucquet parmi les auteurs de la province Gallo-belge).

1) *Via vitae aeternae, iconibus illustrata per Boetium a Bolswert*, Anvers, M. Natius, 1620, 875 p. + 32 gravures + tables. Les éd. (et les trad.) seront souvent remaniées et augmentées.

Autres éd. latines : 1625 (« editio sexta auctior et castigatior »), 1630, 1655, 1665.

Trad. flamande : *Den Wech des eewich levens...*, par G. Zoes, Anvers, 1620, 1622, 1623, 1628, 1643, 1648, 1649. – trad. franç. par P. Morin, *Le chemin de la vie éternelle...*, Anvers, 1623 ; – trad. allemande : *Weg zum ewigen Leben*, Augsbourg, 1626 ; Munich, 1627 ; Cologne, 1646) ; – autres trad. en anglais, espagnol, hongrois, polonais.

On connaît deux extraits imprimés : *Praxes ex Via vitae aeternae... in usum... hominum pie vivere volentium...* (par G. Murer, Ausgbourg, 1660, 532 p.) ; – *Piae considerationes ad declinandum a malo et faciendum bonum cum iconibus Viae vitae aeternae* (Vienne, 1672, 45 f. + 32 gravures) ; faut-il en rapprocher l'*Explicatio germanica triginta duarum figurarum* « a quodam opere ascetico A. Susquet » (sic), signalée par Sommervogel (qui cite le *Catalogus Mss Vindobon.*, t. 7, n. 11741/2, f. 3-36) ?

Cet ouvrage, le plus important qu'ait écrit Sucquet, veut aider à tendre vers la perfection ; il est divisé en trois parties selon la division classique des commençants, progressants et parfaits, que Sucquet comme tant d'autres superpose à celle des voies purgative, illuminative et unitive. C'est un exemple de ces directoires pratiques que les générations de Jésuites sous les généralats de C. Aquaviva et M. Vitelleschi aimèrent publier : il ne s'agit pas tant d'un traité doctrinal de la vie spirituelle que d'une conduite pratique et réfléchie, illustrée d'exemples, d'allégories, de commentaires scripturaires et d'autorités diverses, et explicitée en exercices divers.

Ainsi la première partie s'ouvre par une « Déclaration de la première image » (en regard figure cette image). Le ch. 1 est intitulé « Considération de la fin de l'homme » ; on y trouve une oraison préparatoire, la méditation sur la fin de l'homme suivie d'une longue prière, puis des pratiques « pour choisir et se constituer une fin », une « règle et chemin bien court pour aller à la perfection » et « la même Règle couchée en forme d'oraison », enfin des oraisons jaculatoires (trad. franç., p. 3-19). La même méthode court dans tout l'ouvrage ; ainsi dans l'intéressant ch. 25 du livre 2 (sur la lecture spirituelle) et le ch. 26 (« De la méthode de la méditation, par laquelle l'âme s'élève des choses terrestres vers Dieu »). Très souvent l'exposé central est fait sous forme d'un dialogue entre l'âme et le Christ, ou parfois avec le bon ange.

Les sujets traités s'inspirent souvent des Exercices ignatiens : fin de l'homme, péché, humilité, modestie, l'élection, imitation du Christ, « délibération » (discernement des esprits), tentations, la méditation et sa différence d'avec la contemplation, la conformité à la volonté de Dieu, etc.

La caractéristique majeure de l'ouvrage est l'emploi qu'il fait des gravures, à l'instar des *Evangelicae historiae imagines* (Anvers, 1593) de J. Nadal (DS, t. 11, col. 3-15). Sucquet s'y réfère dans la préface du livre 2 de l'édition de 1625, écrivant que c'était une idée chère à Ignace de Loyola, idée proposée par celui-ci à Nadal, d'éditer des images expressives pour représenter les mystères de la vie du Christ : l'image aide l'imagination à « composer le lieu » au début de l'oraison selon le procédé ignatien. Sucquet y revient à plusieurs reprises : « Méditer, c'est considérer en son esprit, et comme dépeindre en son cœur, un mystère, ou quelque point de doctrine tiré de la vie de nostre Seigneur, ou finalement quelque perfection de Dieu, avec les circonstances de la personne, des actions, des paroles, du lieu et du temps... » (livre 2, ch. 26 ; éd. franç., p. 479). « Choisissez le subject de vostre meditation, par exemple la nativité de nostre Seigneur : et puis comme un peintre, représentez-la au cœur » (explication de la 11e gravure, *ibid.*, p. 496).

2) *Testamentum christiani hominis et salutis aeternae...*, Anvers, J. Cnobbaert, 1625, 162 p. in 16°.

Autres éd. latines : Luxembourg, 1625 ; Pont-à-Mousson, 1625 ; Lyon, 1626 ; Innsbruck, 1626 ; Cologne, 1628 ; Prague, 1628, 1630. – Trad. flamande : *Testament eens christen menschs...*, Anvers, 1625. – Trad. franç. : Testament de l'âme chrestienne..., Anvers, 1625. – Trad. ital., Rome, 1627 ; tchèque, Prague 1631.

L'ouvrage, qui reprend en partie le ch. 26 du livre 3 de *Via vitae* (préparation à la mort), est un long colloque entre le directeur spirituel et celui qui l'écoute. Autour de 26 points, Sucquet a regroupé des méditations, prières, oraisons jaculatoires. La conception est originale et assez équilibrée. Les prières proposées ont une grande saveur et montrent une inventivité qu'on croirait moderne.

L'œuvre publiée de Sucquet s'adresse à tout fidèle et tend à faire connaître la méthode ignatienne de prier, méditer, etc. Ses « pratiques », ses « oraisons jaculatoires » le prouvent à l'évidence : elles tendent à faire vivre le chrétien, en tout ce qu'il fait, dans la lumière de Dieu. La spiritualité de Sucquet est là et on la retrouve dans celle de son ancien novice Jean Berchmans (cf. T. Séverin, *S. Jean Berchmans, ses écrits*, Louvain, 1931). On a aussi montré son influence sur les cantiques populaires (C. Janssens-Aerts, *Het geestelijk liedboek in de Zuidelijke Nederlanden*, OGE, t. 38, 1964, p. 341-42).

Sucquet appartient au groupe des spirituels de la province flandro-belge, en particulier par sa doctrine sur la prière contemplative, don divin exceptionnel qui ne peut être demandé qu'avec la plus profonde humilité. L'exercice de la présence de Dieu y est très utile, parce que la contemplation consiste en une vision de Dieu (*Via vitae*, éd. de 1620, p. 724). Le contrôle d'un directeur spirituel est indispensable pour éviter les illusions. Et Sucquet invoque ici Thérèse d'Avila (p. 730-31). C'est en visant ce don sublime et la vie éternelle avec Dieu qu'il a intitulé son livre « Chemin de la vie ».

Bibliotheca catholica neerlandica impressa, La Haye, 1954, table. – R. Hardeman, *Antonius Sucquet eerste novicemeester van Berchmans*, dans *Bode van het H. Hart*, 1921, p. 114-16. – A. Poncelet, art. *Sucquet*, dans *Biographie nationale* (de Belgique), t. 24, 1926-29, col. 237-41. – K. Schoeters, *De Heilige Jan Berchmans van Diest*, Alken, 1930, p. 108-15. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 266. – J. Andriessen, *Mystiek bij enkele Nederlandse Jezuïeten der XVII^e eeuw*, OGE, t. 29, 1955, p. 281-83. – L. Brouwers, *Carolus Scribani S. J.*, Anvers, 1961, *passim* ; *Brieven van P. Scribani*, Anvers, 1972, p. 94-96 (lettre de Sucquet, de 1624).

DS, t. 1, col. 845, 1024, 1210 ; t. 3, col. 603, 846 ; t. 4, col. 606, 1550 ; t. 7, col. 848 ; t. 8, col. 286.

Silveer De Smet.

SUDERMANN (Daniel), spiritualiste allemand, 1550-vers 1631. – 1. *Vie.* – 2. *Activité littéraire.* – 3. *Place dans l'histoire de la spiritualité.*

1. Vie. – Daniel Sudermann naquit à Liège en 1550 ; son père était peintre, graveur et orfèvre. Après ses études à Aix-la-Chapelle, et des séjours à Anvers, Cologne et Düsseldorf, il exerça la fonction de maître privé dans plusieurs familles de la noblesse allemande. En 1585, il fut nommé maître d'études au Bruderhof, siège du chapitre canonial réformé de Strasbourg ; dès 1594, il y occupa une charge de « vicaire ». A partir de livres et mss rassemblés dans sa bibliothèque ou découverts dans des monastères, il se mit à compiler de nombreux textes d'inspiration chrétienne ; il édita aussi divers auteurs et publia ses œuvres personnelles. On présume qu'il mourut à Strasbourg en 1631.

2. Activité littéraire. – 1° *Manuscrits.* – Daniel Sudermann a laissé un héritage abondant de mss qui contiennent, outre des écrits de son cru, des copies de nombreux textes d'auteurs mystiques (surtout Tauler, mais aussi Eckhart, Suso, Ruusbroec, saint Bernard, Mechtilde de Hackeborn, etc.) et spiritualistes (en particulier la correspondance de Schwenckfeld). Ces copieux recueils, accompagnés de notes interlinéaires ou marginales, souvent en vers, sont conservés dans diverses bibliothèques : Berlin, Wolfenbüttel, Göttingen, Strasbourg et Zurich (inventaire dans M. Pieper, *D. Sudermann*, p. 208-9 ; voir aussi p. 44-71 : S. als Leser und Sammler).

2° *Éditions.* – Sudermann a édité des textes de Jean Tauler (dont l'inauthentique *Nachfolgung des Armen Lebens Christi*, Francfort, 1621, publié par H.S. Denifle sous son vrai titre : *Das Buch von geistlicher Armuth* ; cf. DS, t. 1, col. 1976-78), de Jean Ruusbroec (*De calculo*, 1621), de Henri Suso, et surtout de Schwenckfeld (cf. M. Pieper, *ibid.*, p. 209-11).

3° *Œuvres personnelles.* – Les premières publications de Sudermann furent des *poèmes* et des *cantiques*, édités souvent sur un seul feuillet, dans le genre alors populaire des *emblèmes* (cf. DS, t. 4, col. 605-09) ; elles furent plus tard en partie rassemblées dans des recueils au titre fictif. Nous retenons seulement les œuvres plus importantes (compléments dans M. Pieper, *ibid.*, p. 195-98).

1) *Harmonica oder Concordantz*, s l (Strasbourg), 1613. Ce volumineux ouvrage est constitué par une série de textes empruntés à des catholiques (Pères de l'Église, auteurs médiévaux), luthériens (Luther, Mélanchton, etc.), calvinistes (Zwingli, Calvin, etc.). D'après le titre développé, le but de Sudermann était de montrer que les diverses confessions « s'accordent dans leurs principaux articles avec la foi chrétienne primitive » et de conduire ainsi « avec la grâce de

Dieu et un véritable amour à l'unité et à la paix », en évitant la persécution mutuelle.

2) *50 Schöne auserlesene Figuren und hohe Lehren von der Begnadeten Liebhabenden Seele*, 5 vol., slnd (Strasbourg, 1620-1628).

3) *Hohe geistreiche Lehren und Erklärungen : Über die fürnembsten Sprüche des Hohen Lieds Salomonis*, Francfort, 1622 et 1623 : brefs commentaires de versets choisis du Cantique des Cantiques, interprété comme un dialogue « entre l'Église et son époux Jésus Christ ».

4) *Centuria Similitudinum*, 2 vol., slnd (Strasbourg, 1624 et Francfort, 1626) : cent « figures » symboliques, commentées en vers latins traduits ensuite en vers allemands.

5) *Etliche hohe geistliche Gesänge, Sampt anderen Geistreichen gedichten* : vingt-deux cantiques, d'après les Pères de l'Église et des auteurs postérieurs.

3. Place dans l'histoire de la spiritualité. – L'idéal spirituel de Daniel Sudermann est imprégné par la tolérance et l'effort pour obtenir l'apaisement des luttes confessionnelles. Lui-même avait été baptisé dans l'Église catholique, mais il fréquenta dès l'âge de huit ans une école calviniste ; il fut ensuite en rapport avec les luthériens et les anabaptistes. En 1594, il adhéra au spiritualisme de Caspar Schwenckfeld (1489-1561 ; cf. DS, *supra*, col. 451-53), tout en gardant une certaine liberté de pensée.

Ses convictions religieuses découlent à la fois de la mystique médiévale et du spiritualisme schwenckfeldien ; son originalité tient à sa manière propre de concilier ces deux sources. Le fondement de sa doctrine est le dualisme rigoureux de Schwenckfeld : le domaine de Dieu et le domaine du monde sont opposés l'un à l'autre, tout comme l'âme au corps. Au centre de sa spiritualité se situe la relation entre le Christ et l'âme. La vocation et le devoir de l'âme sont de se rapprocher de plus en plus de son modèle, le Christ. Pour décrire ce progrès, Sudermann recourt à la « mystique nuptiale » (*Brautmystik*) du Moyen Âge (cf. art. *Mariage spirituel*, DS, t. 10, col. 388-408) ; il laisse de côté cependant la visée de l'union mystique et la distinction spéculative des étapes pour y parvenir. Il met à la place une doctrine précise des vertus : l'homme est ainsi confronté surtout avec les exigences morales. Tout comme Schwenckfeld, Sudermann maintient la priorité de l'esprit (les dispositions intérieures) sur la prédication et les sacrements, sans toutefois prendre à son compte la critique de la discipline ecclésiastique soulevée par le réformateur silésien. De cette manière, il se maintient constamment au croisement de ses deux sources d'inspiration, mais il en évite les extrêmes ; de plus, il atténue ou simplifie les conceptions théologiques des deux écoles. Au lieu d'insister sur l'aspect émotionnel d'un côté, et sur l'aspect dogmatique de l'autre, il met en relief la formation morale, qui doit aider l'homme à progresser dans la voie du salut et le guider dans sa vie de piété.

En raison de ces positions fondamentales, Daniel Sudermann doit être situé dans le courant du « spiritualisme mystique », dont l'influence devait aboutir à la doctrine de la « nouvelle naissance » dans le Piétisme (cf. DS, t. 12, col. 1743-58).

Pour une information plus complète, voir Monica Pieper, *Daniel Sudermann (1550-ca.1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus*, Stuttgart, 1985. – A. F. H. Schneider, *Zur Literatur der Schwenckfeldischen Liederdichter bis Daniel Sudermann*, dans *Jahresbericht über die Königliche Realschule, Vorschule und Elisabethschule*, Berlin, 1857, p. 3-34. – Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, 5 vol., Leipzig, 1864-1877 (réimpr. Hildesheim, 1964). – G. H. Schmidt, *Daniel Sudermann. 1550 bis frühestens 1631*, dissert, dactylographiée, Leipzig, 1923. – H. Hornung, *Der Handschriftensammler Daniel Sudermann und die Bibliothek des Strassburger Klosters St. Nikolaus in undis*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, t. 107, 1959, p. 338-99. – I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Leyde, 1967, p. 90-102. – M. Pieper, *Daniel Sudermann. Schwenckfelder Poet*, dans P. C. Erb (éd.), *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, Pennsburg, Pa, 1986. – DS, t. 1, col. 1976-77 ; t. 12, col. 512-13.

Monica Pieper.

SUÈDE. Voir art. Nordiques (Églises), DS, t. 11, col. 427-46.

« SUENDEN WIDERSTREIT ». – *Der Sünden Widerstreit* est un poème allégorique dans la tradition de la *Psychomachie* de Prudence (DS, t. 12, col. 2487). Il compte 3524 vers rimés deux à deux. Ce texte, transmis par 5 mss au moins, apparaît probablement dans la seconde moitié du 13e siècle en Thuringe, dans le contexte des essais littéraires de l'ordre teutonique. Le titre est *Der sunden widerstrit* (le combat contre le Péché) ou *Des liben Cristes buchelin* (le livret du bon chrétien). L'auteur est inconnu.

L'ouvrage transpose la langue et les images de la chevalerie courtoise dans le domaine spirituel. Sa forme est habile, mais le ton ne s'anime et ne s'exalte qu'occasionnellement. Après une brève louange du Christ et de la chevalerie au service de Dieu (dans le monde), l'auteur se plaint de ce que le péché se soit multiplié et qu'avec son armée il ait envahi tous les pays. Ses écuyers sont les vices (orgueil, désobéissance, colère, etc.) ; sa fille (pas autrement désignée) est l'amour coupable (qui a vaincu David et Salomon). Ses milices, bien équipées, sont décrites avec détails.

Serf ou homme libre, nous devons combattre le péché (l'ordre du péché, v. 548) comme des chevaliers de Dieu (v. 547) dans la douce chevalerie d'un ordre d'amour (v. 502, 509). L'amour droit sera notre capitaine ; confession, repentir et bonne volonté nous viendront en aide.

Le péché et Lucifer, dans un dialogue, déplorent la victoire de la milice chrétienne. Le démon se plaint surtout du Christ, qui lui a tant fait tort ; il n'accepte pas sa défaite ; il veut continuer à séduire les chrétiens par le moyen de l'amour coupable et faire sortir de l'enfer ses compagnons les plus méchants ; il compte d'ailleurs sur le penchant des hommes pour la facilité pour l'aider dans son entreprise.

Au v. 2271, l'auteur interpelle son public : il exige que l'on commence le combat sous l'étendard du Christ et qu'on lutte noblement. Repentir et confession soutiendront le chevalier chrétien ; le *Pater* et l'*Ave Maria* seront ses armes ; le Christ lui-même combat en première ligne, soutenu par son principal allié, Amour vrai. L'ouvrage se termine avec une rétrospective de l'histoire du salut (chute, Caïn, les prophètes, la rédemption) ; notre modèle, c'est le Christ ; tous, auditeurs et lecteurs, doivent mettre leur force au service de la communauté (v. 3452 : l'ordre teutonique ?). L'ouvrage vise à faire reconnaître la puissance du nom du Christ dans cette nouvelle chevalerie.

Éd. par V. Zeidler, *Der Sünden Widerstreit. Eine geistliche Dichtung des 13. Jahrhunderts*, Graz, 1892.

Verfasserlexikon, 1re éd., t. 4, 1953, col. 333-35 (bibliogr.). – H. Wolf, dans *Geschichte Thüringens* (éd. par H. Patze et W. Schlesinger), t. 2/2, Cologne Vienne, 1973, p. 216 svv. – A. Wang, *Der « Miles christianus » im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition*, Francfort/Main, 1975, p. 75, 170 (n. 36).

Volker Honemann.

SUFFREN (Jean), jésuite, 1571-1641. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 4. *Doctrine.*

1. Vie. – Né à Salon-de-Provence le 30 novembre 1571, Jean Suffren entra le 4 avril 1586 dans la Compagnie de Jésus, précédé de peu par son frère aîné Antoine (1569-1623). Après le cycle habituel de la formation, il parcourut jusque vers 1610 une carrière de professeur à Dole, Avignon et Lyon où il enseigna durant sept ans la théologie, tout en remplissant les fonctions de préfet des études supérieures et de directeur de la grande congrégation. Il avait émis ses derniers vœux le 12 janvier 1603. Une occasion fortuite, dit-on, révéla ses talents de prédicateur qu'il exerça bientôt à Rouen (carême de 1610) et surtout à Paris ; à partir de 1615 il faisait partie de la communauté de la maison professe, comme prédicateur habituel de Saint-Germain l'Auxerrois, la paroisse du Louvre.

Apprécié par Marie de Médicis, il devint en 1616 son confesseur et ne cessa jusqu'à sa propre mort de lui rendre les services spirituels attachés à cette charge. Ils s'avéraient particulièrement délicats en cette période où rebondissent constamment les mésententes de la reine-mère avec Louis XIII et ses ministres. D'autant plus que Suffren assura le même ministère auprès du roi de décembre 1625 à avril 1631. Il est assez remarquable que, au milieu de tant d'intrigues ou même de violences, Suffren ait pu se maintenir dans son rôle de conseiller spirituel et parfois de médiateur d'une façon qui lui a valu l'estime générale. On ne saurait mettre cela sur le compte de la seule « simplicité », même s'il est vrai qu'il a dû ignorer certaines manœuvres et si Marie de Médicis s'est adressée à d'autres que lui avant de prendre telle ou telle décision d'ordre politique.

Suffren, qui avait suivi les déplacements ou semi-exils de sa pénitente à Blois et à Compiègne, non moins qu'une partie des expéditions de Louis XIII contre les protestants, accompagna finalement Marie de Médicis lorsqu'elle se réfugia aux Pays-Bas puis en Angleterre. En 1641 elle se résolvait à partir pour l'Italie, ce qui devait calmer un peu le ressentiment que lui vouait Richelieu et lui valut de sa part une aide financière dont elle avait le plus grand besoin. Au cours du voyage, Suffren, malade depuis plusieurs mois, mourut à Flessingue (Hollande) le 15 septembre 1641.

Il avait mis à profit les loisirs relatifs de ses dernières années pour se livrer à quelques prédications et surtout pour rédiger ses plus importants ouvrages. Auparavant, en France, il avait participé au mouvement de renouveau religieux en lien avec Bérulle, saint François de Sales, Angélique Arnaud, les fondateurs de la Compagnie du Saint-Sacrement (DS, t. 2, col. 1301-11).

2. Œuvres. – Outre des lettres et certaines compositions de circonstance, on notera la publication de recueils de sermons (Paris, 1622 et 1623), effectuée vraisemblablement, selon Sommervogel, à l'initiative d'un auditeur. Mais il faut retenir surtout les œuvres de théologie spirituelle : *L'Année Chrestienne, ou le sainct et profitable employ du temps pour gaigner l'Eternité...* (4 vol., Paris, 1640-1641 ; quelques rééditions, adaptations ou extraits). Un supplément publié par le P. Nicolas de Condé (1609-1654), contient des notations élogieuses à l'égard de Suffren. – *Advis et exercices spirituels, pour bien employer les jours, les semaines, les mois et les années de la vie* (Paris, 1642 ; plusieurs rééditions). – *Pratiques et exercices de dévotion pour bien employer les Festes solennelles et autres saincts jours de l'année* (Paris, 1645).

3. Doctrine. – Nous nous attacherons à la seule *Année chrétienne*. Les *Avis et exercices* en reprennent, sous forme de résumé, certaines directives ; on y remarque cependant la présence, nouvelle, d'un grand nombre de formules de prière : actes, oraisons, petits offices, litanies, diverses adaptations du chapelet. L'édition de 1731 ne diffère que légèrement des précédentes.

Dans la préface de *L'Année chrétienne* (t. 1, vol. 1, éd. de 1648, p. 1-47), Suffren déclare qu'il a voulu principalement aider les fidèles à bien utiliser un temps fort bref en vérité, mais décisif pour leur destinée éternelle. A côté de livres souvent difficiles et spéculatifs, il a prétendu faire œuvre simple, concrète et pratique ; il y avait d'ailleurs été invité par « Monseigneur l'évesque de Genève » (p. 20). Il ajoute que pour profiter de son monumental ouvrage, il faut y choisir ce qui paraîtra le mieux adapté aux besoins spirituels d'un chacun, prendre du temps pour approfondir ce que l'on aura lu et surtout le mettre à exécution.

L'auteur esquisse ensuite le plan d'ensemble. Dans le premier volume du tome 1 on trouvera d'abord six moyens généraux pour bien accomplir n'importe quelle action : grâce, présence de Dieu, imitation de Jésus, etc. (1re partie). Puis des directives pour les occupations religieuses ou profanes, de chaque jour : prière, méditation, messe, conversation, repas, jeux et récréations, examen de conscience (2e p.). Le volume second de ce premier tome propose ce qui se rapporte à la semaine : considérations pieuses autour d'un thème pour chacun des sept jours ; communion, confession, assistance au sermon (3e p.). Vient ensuite ce qui relève d'une périodicité mensuelle : le saint protecteur ; l'examen en vue de lutter contre le défaut dominant ou d'acquérir une vertu ; les épreuves, etc. (4e p.). D'autres pratiques peuvent se plier à un rythme variable : retraite, confession générale (5e p.). On discute finalement quelques objections contre la méthode ou le contenu de l'œuvre parvenue à ce point (6e p.).

Les deux volumes du tome second sont structurés en fonction de l'année liturgique. Il s'ensuit douze parties au cours desquelles, outre des considérations propres au sanctoral, l'auteur donne des méditations sur les principaux aspects du mystère de Jésus (de l'Avent à l'Ascension) ou sur les attributs divins.

Suffren a fourni, avec cette *Année chrétienne*, une imposante somme encyclopédique de théologie spirituelle pratique. Elle repose sur une base dogmatique souvent apparente et simple, reproduisant l'enseignement ecclésial commun. Certaines déterminations en paraissent néanmoins bien caduques aujourd'hui ; par exemple au sujet du sacrifice eucharistique achevé dans la consommation des espèces. La spiritualité est sans doute de teneur et de tonalité ignatiennes et salésiennes ; elle préconise une austérité sans compromis,

arc-boutée sur le mystère de la rédemption telle que l'a réalisée Jésus Christ. Un certain rigorisme quelque peu pessimiste se fait jour à propos, par exemple, du mariage, des loisirs, du soin à donner au corps, quoi qu'il en soit de déclarations de principe plus sereines.

En raison de son caractère objectif, magistral et didactique, cette synthèse, où la personnalité de Suffren apparaît nécessairement très peu, se révèle souvent abstraite et formelle. L'auteur cherche à favoriser la pratique, il assure même qu'il a expérimenté dans la direction d'autrui le bien-fondé de telle ou telle de ses directives. Il n'en reste pas moins que la manière de présenter et de diviser un sujet, d'argumenter et de déduire, de distinguer et d'analyser, relève d'une tournure d'esprit essentiellement théoricienne. C'est patent lorsque Suffren disserte sur les perfections de Dieu et leurs « applications » dans le comportement du chrétien ; mais on trouve ailleurs aussi une semblable manière de procéder. L'auteur fait preuve d'une prudente circonspection au sujet de la communion fréquente (t. 1, vol. 2, éd. de 1654, p. 322-38) ou de l'oraison « extraordinaire » pour laquelle il allègue l'autorité de Luis de la Puente (t. 1, vol. 1, éd. de 1648, p. 155-58).

Comme on pouvait s'y attendre, les notices historiques du sanctoral sont approximatives et rudimentaires et lorsqu'une méditation prétend s'y articuler, elle s'engage plutôt dans des considérations d'ordre général et interchangeables. Apôtre certainement zélé et convaincu, en même temps que compilateur ou récapitulateur honnête et appliqué, Suffren ne fait pas preuve d'inspiration originale.

Les nombreuses citations ou allusions (Bible, Pères de l'Église, théologiens ou auteurs spirituels, quelques profanes de l'antiquité gréco-romaine) témoignent de l'humanisme culturel et littéraire de Suffren. Discret cependant, il évite les fautes de goût que l'on reproche parfois à certains de ses contemporains. Il a de temps en temps de jolis exemples ou comparaisons qui peuvent rappeler saint François de Sales ; mais son style reste le plus souvent professoral.

J. Cassani, *Glorias del segundo siglo de la Compañia de Jesús*, t. 1 (et 7), Madrid, 1734, p. 86-90. – *Biographie universelle* (Michaud), t. 40, p. 404. – A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. 3, Poitiers, 1864, p. 112, 133. – J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton, 1564-1626*, Lyon, t.3, 1876, p. 441-53, 739-40 ; t. 4, 1876, p. 149-54, 156-67, 208-09, 377, 511, 561-73, 606-09 ; t. 5, 1878, p. 297, 382, 413, 416, 417, 419, 461,465, 473, 483. – É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance de France*, deuxième partie, Paris, 1892, p. 292-95. – H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, Paris, 1910-1925 ; voir table finale du tome 5 (et dernier), p. 476, à « Confesseurs des rois et des grands » ; *Le Père Jean Suffren à la cour de Marie de Médicis et de Louis XIII d'après les mémoires du temps et des documents inédits 1615-1643*, Extrait de la *Revue des questions historiques*, Paris, 1900 – Sommervogel, t. 7, col. 1697-1701 ; t. 9, col. 868 ; t. 11, col. 870 (11) ; t. 12 (E. Rivière), n. 2429 – H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, Paris, 1924-1936 ; voir l'index alphabétique et analytique, par Ch. Grolleau, à « Suffren » (mais il porte erronément le prénom de Louis). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 343-44 et table – L. Cognet, *La spiritualité moderne*, I. *L'essor :1500-1650*, Paris, 1966, p. 442-45.

DS, t. 1, col. 1238 ; – t. 2, col. 947, 1279, 1301, 1303, 1373-74 ; – t. 3, col. 1125-26, 1608 ; – t. 5, col. 172, 940, 942 ; – t. 6, col. 1035 ; – t. 7, col. 98 ; – t. 8, col. 997, 1004, 1457, 1712 ; – t. 9, col. 146.

Henri de GENSAC.

SUHARD (EMMANUEL), archevêque, 1874-1949. – 1. *Vie*. – 2. *Spiritualité missionnaire*.

1. VIE. – Né le 5 avril 1874 à Brains-sur-les-Marches (Mayenne), Emmanuel Suhard, orphelin de père, entra au petit séminaire de Mayenne en 1888, puis au grand séminaire de Laval en 1892. Bénéficiant d'une bourse, il peut compléter ses études à l'université grégorienne (1896-1899) et est ordonné prêtre à Rome (18 décembre 1897) ; il y est marqué par les ouvertures sociales et politiques de Léon XIII et l'enseignement du théologien jésuite L. Billot. Rentré dans son diocèse de Laval en juillet 1899, il est nommé professeur de philosophie au grand séminaire, puis de théologie (1912). Durant ces années d'enseignement, il assure divers ministères auprès des prêtres. A travers ses relations avec les prêtres et les séminaristes mobilisés durant la première guerre mondiale, il perçoit l'ignorance et l'indifférence religieuse des masses.

Le chanoine Suhard est nommé évêque de Bayeux et de Lisieux le 6 juillet 1928 ; il le restera à peine deux ans. C'est alors qu'il découvre le milieu ouvrier (sidérurgie de la banlieue de Caen) et, par ses relations suivies avec le Carmel de Lisieux et Mère Agnès, le message spirituel de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. L'évêque fut impressionné par l'épreuve de la nuit de la foi vécue par la sainte et eut l'intuition qu'une épreuve analogue attendait ceux qui seraient envoyés en mission dans les masses déchristianisées. Nommé archevêque de Reims le 18 décembre 1930, il est mis en contact avec des populations rurales beaucoup moins chrétiennes que celles qu'il venait de quitter : ce n'est pas seulement le monde ouvrier qui ignore le Christ !

Des idées commencent à mûrir qui prendront plus tard corps dans son dessein missionnaire : favoriser l'action catholique, créer des équipes pastorales... Pour nourrir les prêtres, il institue, l'un des premiers, des mois (sessions et une retraite) pour les prêtres. Dès 1937 il pense à une possible « Mission de France » et en entretient Mère Agnès en 1939. La déclaration de la seconde guerre mondiale allait en retarder la réalisation.

En 1935, Mgr Suhard avait été créé cardinal. Le 8 mai 1940, il est nommé archevêque de Paris. Jusqu'au 30 mai 1949, date de sa mort, il allait mener une œuvre apostolique tout entière centrée sur le renouveau de la Mission. Cette œuvre verra ses fruits s'épanouir après la disparition du cardinal et même retentir sur l'Église entière grâce au concile Vatican II. Nous ne pouvons ici en retracer l'histoire. Contentons-nous d'en rappeler quelques aspects :

Organisation de l'aumônerie des prisonniers de guerre avec l'abbé J. Rodhain ; – fondation, avec l'accord de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France (= A.C.A.), de la « Mission de France » (24 juillet 1941), dont le séminaire ouvre en octobre 1942 à Lisieux sous la direction de L. Augros ; – bouleversé par la lecture de *France, pays de mission*, des abbés H. Godin et Y. Daniel, le cardinal crée en 1943/44 la « Mission de Paris », qui donnera naissance aux premiers prêtres ouvriers ; – création des Missionnaires du travail pour coordonner les efforts des aumôniers d'Action catholique ; – appui énergique donné au renouveau des paroisses (Sacré-Cœur de Colombes, par exemple ; cf. G. Michonneau, *Paroisses, communautés missionnaires*, Paris,

1943) ; – création du « Centre catholique des intellectuels français » avec les abbés É. Berrar et D. Pézeril ; – etc.

2. Spiritualité missionnaire. – Entre les années 1940-1950, l'Église en France connut un renouveau apostolique et un élan créateur assez extraordinaires. Le cardinal Suhard fut à Paris comme un catalyseur et un animateur ; il ne fut pas le seul. Cependant ses trois lettres pastorales (*Essor ou déclin de l'Église,* 1947 ; *Le sens de Dieu,* 1948 ; *Le prêtre dans la cité,* 1949) donnent sa véritable charte et ses points de repère à ce mouvement missionnaire.

1° Au point de départ, il y a la prise de conscience de ce qu'on a appelé la *déchristianisation* : « Une masse immense a perdu non seulement le contact avec Dieu, mais jusqu'à son souvenir » ; un grand nombre de baptisés se conduisent comme des athées. « Leur vie ne diffère pas de celle des incroyants qui les entourent ». « Ce n'est pas un monde apostat mais païen que nous découvrons ».

Deuxième prise de conscience : l'Église se trouve en présence d'un monde nouveau, d'une culture nouvelle, où l'on rencontre des pionniers intelligents et généreux qui s'attachent à le bâtir et qui, pour cela, n'ont pas besoin de Dieu :

« Dans ce monde qu'il a fait Dieu n'a plus sa place : il est devenu l'Absent... La société s'est refermée sur cette exclusion... L'homme... est devenu son propre centre d'intérêt ».

Les conséquences à tirer sont multiples. Par exemple, l'Église est en face d'une non-évangélisation ; le développement considérable des sciences et des techniques n'est pas neutre, il fait leur lit au rationalisme et au marxisme, au culte de la jouissance et de l'argent. Loin de provoquer le découragement, « au moment où une certaine Église disparaît avec un monde qui meurt, ...refaire la démarche qui, au moment de toutes les grandes crises, a mobilisé les apôtres : il faut annoncer à nouveau l'Évangile comme la première fois ».

2° Les *convictions spirituelles* qui découlent pour l'apôtre de ces prises de conscience sont simples et profondes. « Hier les missionnaires sortaient de la chrétienté pour aller prêcher les nations infidèles. Le paganisme était extérieur... Aujourd'hui les deux cités ne sont plus extérieures, mais intérieures l'une à l'autre et étroitement imbriquées ». L'affrontement de l'Église et du monde païen doit se muer en collaboration : « Le monde a besoin de l'Église pour sa vie, l'Église a besoin du monde pour sa croissance et son achèvement... Il conviendra d'intégrer dans une perspective religieuse des valeurs humaines authentiques et bonnes. C'est avec Dieu qu'il faut se mettre à l'œuvre et, en définitive, commencer en soi-même la conversion du monde ».

« Le risque est grand de ne retenir que l'un des deux termes : ne voir Dieu qu'à l'opposé du monde (ce serait nier les valeurs qui sont dans ce monde) ou au contraire ne voir Dieu que dans l'univers et dans la vie, au risque de diviniser l'un et l'autre... Dieu sans le monde, ou le monde sans Dieu... La solution du problème n'est pas une formule abstraite ; c'est une solution vivante, c'est le Verbe de Dieu. Le Seigneur que nous adorons n'est pas un compromis entre deux excès, mais le comble de l'un et de l'autre dans le mystère de sa Personne ».

L'apôtre qui va vivre au cœur du monde païen n'est pas exempt des épreuves de tout chrétien, mais celle qui lui sera propre est l'épreuve de la foi. En tout semblable à ses frères, il a à se plonger dans un univers qui se passe de Dieu pour découvrir les valeurs cachées au cœur du monde, pour les révéler et à partir d'elles révéler leur auteur, le Christ. Il court le risque de s'arrêter à ces valeurs et d'oublier leur auteur, surtout si une forte mystique non-chrétienne les valorise.

L'apôtre court aussi le risque, après l'enthousiasme initial et la longue route pour rejoindre les foules sans pasteur, de se découvrir semblable à ceux qu'il cherchait : « Le message dont il était chargé s'est obscurci ; le trésor a été dissipé..., il ne lui reste plus qu'offrandes humaines. En vain prodigue-t-il son dévouement, son amitié : il est incapable de répondre à l'attente de ceux qu'il voulait sauver » (*Le sens de Dieu*). Ce danger amène une nouvelle prise de conscience : entrer en mission, c'est entrer dans la longue et patiente histoire de l'amour de Dieu et de la liberté humaine ; l'évangélisation suppose du temps ; et le missionnaire doit se souvenir qu'il lui faut, outre la patience de Dieu, semer sans voir lever le grain, voir lever sans voir mûrir, voir mûrir sans récolter. On trouve ici en filigrane le thème de la croix.

Le cardinal Suhard insistait aussi beaucoup sur l'envoi par l'Église hiérarchique, sur l'obéissance de l'apôtre. « Tous les baptisés sont des envoyés en mission pour consacrer le monde... C'est aussi un bienfait que les prêtres redeviennent des témoins. Être témoin, ce n'est pas faire de la propagande, ni même faire choc : c'est faire mystère ». On sait combien furent nombreux et crucifiants les conflits que faisaient naître les exigences de l'apostolat missionnaire.

3° Les *moyens spirituels* de la mission sont d'abord ceux qui sont orientés vers l'action apostolique. « Il faut prier avant de penser. Il faut penser avant d'agir ». C'est rappeler la nécessité de la prière, de la mise en communion avec la vraie tradition de l'Église, de l'unification intérieure dans la lumière du Christ. C'est ensuite assurer l'appui indispensable de la vie d'équipe missionnaire, lieu de discernement, lieu de prière, lieu de soutien mutuel.

Le missionnaire se retrouve naturellement dans le sillage de saint Paul (*Rom.* 1,1-7 ; *Éph.* 3,2-6) et le cardinal Suhard lui adjoint l'essentiel du message de Thérèse de Lisieux : le primat de l'amour, sa vision missionnaire, l'épreuve de la nuit de la foi ; ici revient fréquemment sous sa plume l'image du mur de séparation (*Éph.* 2,13-17) qui l'avait frappé chez Thérèse. Le cardinal voulait donner à ses missionnaires les armes spirituelles qui leur permettraient de surmonter cette épreuve décisive.

Apôtre, précurseur, prophète, tel fut le cardinal Suhard. Sans avoir voulu le faire systématiquement, il élabora au long de sa vie une spiritualité missionnaire pour le monde moderne. En lui se rassemblaient à la fois l'inquiétude et l'espérance de son peuple.

Les sources officielles sont conservées dans les archives des diocèses de Laval, Bayeux, Reims et Paris, et dans celles de la Mission de France. Pour les imprimés, on consultera les *Semaines religieuses* des quatre diocèses, la *Lettre aux communautés* de la Mission de France (1943-1950). Deux recueils ont été publiés par O. de la Brosse : *Vers une Église en état de mission* et *L'évêque et ses prêtres* (Paris, 1965).

Les sources manuscrites ou polycopiées sont très nombreuses. Citons en particulier les « Carnets » rédigés au jour le jour de 1939 à octobre 1948 (les extraits publiés par P.

Brot, Paris, 1952, sont en partie inexacts). Il faut consulter aussi les archives du Secours catholique et celles du Carmel de Lisieux (correspondance du cardinal avec les Carmélites, en particulier Mère Agnès), celles des secrétaires du cardinal, H. Le Sourd et B. Lalande.

Voir aussi les dossiers publiés par le P. Bouëssé dans les *Informations catholiques internationales* (n. 95, 1er mai 1959) et le n. spécial de *Présence et dialogue* (23 mai 1974).

L. Augros, *La Mission de France* (Lisieux, 1941). – P. Glorieux, *L'abbé Godin* (Paris, 1946). – A. Deroo, *L'épiscopat français dans la mêlée de son temps* (Paris, 1955). – É. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers* (Tournai, 1965). – R.-L. Bruckberger, *Si grande peine* (Paris, 1967). – L. Rétif, *J'ai vu naître l'Église de demain* (Paris, 1971). – Ch. Klein, *Le diocèse des barbelés* (Paris, 1973). – M.-D. Épagneul, *Semailles en terre de France* (Paris, 1976). – *Églises et chrétiens dans la 2e guerre mondiale* (2 vol., Lyon, 1978-1982). – L. Augros, *De l'Église d'hier à l'Église de demain* (Paris, 1980). – J. Colson et Ch. Klein, *Jean Rodhain, prêtre* (2 vol., Paris, 1981-1984). – J. Vinatier, *Le cardinal Suhard : l'évêque du renouveau missionnaire* (Paris, 1983) ; *Le cardinal Suhard et le nonce Roncalli,* communication au Colloque sur Jean XXIII, Bergame, 1986.

DS, t. 3, col. 972 ; t. 4, col. 479 ; t. 5, col. 74.

Jean VINATIER.

SULIVAN (JEAN ; JOSEPH LEMARCHAND), prêtre, 1913-1980. – 1. *Biographie.* – 2. *Spiritualité et œuvres.*

1. VIE. – De son vrai nom : Joseph Lemarchand, celui qui signera son œuvre du pseudonyme de Jean Sulivan est né à Montauban-de-Bretagne (Ille-et-Vilaine) le 30 octobre 1913. Son père, fermier, est tué à la guerre trois ans plus tard et sa mère se remarie en 1919. En 1927 Joseph Lemarchand entre au petit séminaire de Châteaugiron puis, en 1932, au grand séminaire de Rennes. Il est ordonné prêtre le 29 juin 1938, achève sa licence de philosophie et est nommé professeur au collège Saint-Vincent qu'il quitte en 1946 pour devenir d'abord aumônier des étudiantes puis, un an plus tard, des étudiants.

Dès la fin de la guerre il a contribué à créer « La Renaissance spirituelle » (centre de rencontres, cycle de conférences, bibliothèque) et « La Chambre Noire » (ciné-club d'art et d'essai) qu'il animera pendant plusieurs années. En 1949 il fonde, toujours à Rennes, le journal mensuel *Dialogues-Ouest* auquel il donne régulièrement des articles sous des signatures diverses jusqu'à la publication du dernier numéro (1954).

Quatre ans plus tard son premier livre : *Le Voyage Intérieur* sort des presses aux Éditions Plon sous le nom de Jean Sulivan. Il a quarante-cinq ans. Nombreuses et de formes variées : romans, essais, récits, nouvelles, textes-paraboles, les œuvres vont dès lors se succéder d'année en année. Divers prix soulignèrent, entre 1964 et 1967, la valeur littéraire de l'œuvre et procurèrent à son auteur une audience assez large. En 1967, avec l'accord des autorités ecclésiastiques, Jean Sulivan quitte Rennes pour s'installer à Paris. Libéré de fonctions pastorales, il se consacre exclusivement à l'écriture. Deux événements importants ont déjà marqué sa vie : un voyage aux Indes (*Le plus petit abîme*) et la mort de sa mère (*Devance tout adieu*). D'autres voyages : Grèce, Maroc, États-Unis lui fourniront le prétexte d'un dialogue de caractère philosophique (*L'Obsession de Delphes*) ou le décor de fictions (*D'amour et de mort à Mogador, Joie errante*). De 1968 à 1974, Jean Sulivan signe des recensions dans le journal *Le Monde,* des chroniques mensuelles à *Messages* (Secours Catholique), puis à *Panorama.* Il dirige, à partir de 1971 la collection *Voies Ouvertes* aux Éditions Gallimard, puis à partir de 1978 la collection *Connivences* aux Éditions Desclée de Brouwer. Renversé par une voiture, Jean Sulivan meurt des suites de cet accident le 17 février 1980.

2. SPIRITUALITÉ. – Vivant assez en marge de l'institution ecclésiale, prompt à dénoncer ses erreurs ou ses défaillances, Jean Sulivan ne reniera jamais son attachement à la religion du Christ et demeurera fidèle à son sacerdoce. Celui que certains traiteront de dissident et de rebelle mais qui en fait se réclame à tout moment du Christ et de son enseignement ne désire rien d'autre qu'à travers sa propre vérité ce soit la Vérité qui se fasse jour et qu'à travers sa parole s'exprime le reflet de la Parole.

Si l'écrivain, à ses débuts, fut tenté d'égaler les maîtres de l'heure, cette ambition lui a permis, une fois dépouillée la parure empruntée à ses modèles, de trouver le ton et l'accent qui lui sont propres et qui conjuguent, par une alliance devenue naturelle, fluidité et saveur, richesse et transparence, dans un équilibre qui donne une valeur singulière à son langage. Or, pour lui, le langage ne sera pas qu'un exercice de style. Le langage possède un pouvoir particulier : il révèle un certain sens des choses, mais il peut aussi ouvrir sur l'au-delà des choses, il peut suggérer la face cachée derrière le miroir, il peut évoquer l'inexprimable, il peut aussi refuser de nommer, faute de précision, et laisser place au mystère. Il approche sans définir, il investit sans assiéger. Sa force réside dans l'ébranlement qu'il provoque et dans l'inachèvement qui demeure.

Sulivan ne cherche ni à convaincre, ni à contraindre. Secouer l'indifférence, piquer la curiosité, susciter jusqu'au malaise la réflexion du lecteur pour que celui-ci prolonge en lui-même la voie ouverte et réponde à sa propre attente, tel est le but de celui qui, à l'obéissance et à la soumission aveugles proposées par la règle, substitue la libre volonté et la libre adhésion. Faire naître le besoin puis surgir la nécessité d'un dépassement, faire tomber tout ce qui masque l'infini et dérobe la vérité, tel est l'effet d'une parole qui n'est finalement que la traduction de la quête spirituelle menée par l'auteur lui-même. Pour avoir renoncé à tout récit biographique Jean Sulivan, dans ses derniers ouvrages (*Matinales, L'Exode*) et un livre posthume (*L'Écart et l'Alliance*), livrera les racines de son œuvre : Au commencement était le Verbe et le Verbe s'est fait chair. Voilà la source, la joie, l'espérance. Voilà la raison de l'être et de l'action. Voilà le nœud du poème, au sens étymologique du mot, lorsque le faire unit immanence et transcendance dans l'accomplissement de la Parole.

C'est à travers sa propre démarche, avec ses hésitations, ses haltes, ses élans, que Jean Sulivan propose à chacun de faire route vers l'éternel. Mais à chacun suivant ses voies. Il n'y a ni modèle type ni itinéraire fixé d'avance. Chacun trace pour soi le chemin de libération, un et unique, qui l'arrache à ses pesanteurs comme à ses contingences. Aucune recette ne vaut. L'exemple qui vient des autres ne peut servir que d'incitation à prendre soi-même ses risques : la liberté des fils de Dieu n'existe qu'à ce prix. Alors, mais alors seulement, la joie du seul et la joie de la communion se fondent dans un même élan qui n'a qu'un seul nom : l'amour. Faire le vide en soi non pas pour vivre de ce vide mais pour accueillir l'amour de Dieu à

travers la personne de son Fils crucifié, telle fut l'expérience intérieure menée par Jean Sulivan. Le reste, l'œuvre de l'écrivain, s'explique par la force même qui émane de la parole vécue, par la violence subversive tirée de l'enseignement du Christ : « Un dérangeur de l'ordre, voilà ce que je suis plutôt, l'homme de la Parole, c'est-à-dire de l'insurrection contre les préjugés au nom même de la fidélité ».

Œuvres (éditées à Paris). – *Le voyage intérieur,* 1958 ; réédité dans *Bonheur des rebelles,* 1968. – *Provocation,* 1959. – *Bonheur des rebelles,* 1959, 1968. – *Le Prince et le mal,* 1960, réédité sous le titre *L'Insurrection du Prince* dans *Bonheur des rebelles,* 1968. – *Ligne de crête,* 1961, 1978. – *Paradoxe et scandale,* 1962, nouvelle éd. sous le titre *Dieu au-delà de Dieu,* 1968 et 1982. – *Du côté de l'ombre,* 1962. – *Mais il y a la mer,* 1964, 1972, 1974. – *Le plus petit abîme,* 1965, 1981. – *Devance tout adieu,* 1983. – *Car je t'aime, ô éternité !,* 1966, 1980. – *L'obsession de Delphes,* 1967. – *Bonheur des rebelles,* 1968. – *Consolation de la nuit,* 1968, 1981. – *Les mots à la gorge,* 1969. – *Miroir brisé,* 1969. – *D'amour et de mort à Mogador,* 1970. – *Petite littérature individuelle,* 1971. – *Joie errante,* 1974. – *Je veux battre le tambour,* 1975. – *Matinales. Itinéraire spirituel,* 1976, 1982. – *Passez les passants,* dans Henri Guillemin, *Sulivan ou la parole libératrice,* 1977. – *Matinales. La traversée des illusions,* 1977, 1981. – *L'instant l'éternité* (entretiens), 1978. – *Quelques temps de la vie de Jude et Cie,* 1979. – *La dévotion moderne,* introd. à *L'Imitation de Jésus-Christ,* nouvelle trad. par Michel Billon, 1979. – *L'Exode,* 1980. – *Paroles du Passant,* 1980. – *L'écart et l'alliance,* 1981. – *Bloc-Notes,* 1986.

Études. – Henri Guillemin, *Sulivan ou la parole libératrice,* Paris, 1977. – Joseph Majault, *L'évidence et le mystère,* Paris, 1978. – Patrick Gormally, *Jean Sulivan écrivain Chrétien. Une nouvelle conception du rôle de l'écrivain,* thèse de doctorat, Université de Toulouse-Montmirail, 1980. – Claude Lebrun, *Invitation à Jean Sulivan,* Paris, 1981. – *Rencontres avec Jean Sulivan,* éd. par l'Association des amis de Jean Sulivan, 4 vol., Paris, 1985-1988. – « Colloque Jean Sulivan » à Paris, 20-21 mai 1989 (actes à paraître).

Joseph Majault.

SULPICE SÉVÈRE, hagiographe et chroniqueur (vers 360-après 406). – 1. *Un manifeste pour la conversion ascétique.* – 2. *A la recherche d'un style de vie martinien.* – 3. *Vers un prophétisme provincialiste.* – 4. *L'attente des saints des derniers jours.* – 5. *L'achèvement d'une conversion ?*

Peut-on déduire d'œuvres biographiques, et surtout hagiographiques, le portrait spirituel du biographe ? Dans les œuvres « martiniennes » de Sulpice Sévère (= S.), les jeux de miroirs entre saint Martin de Tours et son biographe rendent malaisé l'accès à la personnalité spirituelle de l'auteur. En dehors des trois écrits qui formeront le dossier du *Martinellus* médiéval (la *Vie de Martin,* les trois *Lettres,* les *Dialogues*), seule la *Chronique,* où Martin n'intervient guère (II, 50,4-6), offre une autre voie d'approche, ainsi que, plus indirectement, les 13 lettres que lui adresse son ami Paulin de Nole entre 395 et 404 environ (1,5,11,17,22-24,27-32 ; malheureusement ce dossier ne contient aucune des lettres adressées par Sulpice à Paulin).

L'attachement enthousiaste de S. à l'idéal de Martin, et surtout à sa personne, invite quiconque veut discerner la spiritualité de l'écrivain à tenir le plus grand compte de ce que le *Martinellus* nous apprend sur celle de Martin (cf. DS, t. 10, col. 687-94), mais sans oublier qu'on n'y voit Martin que par les yeux et, qui pis est, par la plume de S., écrivain savant, ingénieux et parfois retors. L'évolution que l'on peut observer de la *Vie* et des *Lettres* aux *Dialogues,* soit de 396-397 à 403-406 (et sans doute plus près de cette dernière date ; cf. Stancliffe, p. 81), invite à percevoir mieux, après la mort de Martin, l'aggravation du débat entre les martiniens (dont S. au premier chef) et leur environnement chrétien en Aquitaine. La suspicion et même l'hostilité, envers la figure de Martin et ses disciples fidèles, y sont accrues, chez certains, par des questions de personnes qu'enveniment les séquelles du priscillianisme, les résonances de la querelle origéniste, enfin les débats sur le culte des martyrs et la valeur du célibat consacré suscités par « l'affaire Vigilance » (cf. DS, t. 8, col. 914). Ainsi, seule la *Chronique,* abrégé tendancieux de l'Ancien Testament (livre I) et esquisse d'une histoire du christianisme non moins partisane (l. II), surtout dans la Gaule du 4e siècle, successivement troublée par l'arianisme et le priscillianisme (II, 35-51), permet de définir les traits pertinents de la spiritualité de S., plus directement que la défense et illustration de Martin, ou *a fortiori* la correspondance de Paulin.

1. Un manifeste pour la conversion ascétique : la préface de la Vita Martini. – A elle seule, la préface de la biographie martinienne reflète l'idéal de vie chrétienne de son auteur, à la fois par le contenu de son projet et par le cadre à la fois antique et chrétien dans lequel il a tenu à l'exprimer. La poursuite de la gloire et de l'immortalité y est soumise, d'emblée, à la réflexion du lecteur. A la manière d'Hilaire de Poitiers dans la préface autobiographique de son traité *Sur la Trinité,* et quatre siècles après le *Songe de Scipion* de Cicéron, la conversion proposée par Sulpice part, elle aussi, d'une critique de la vanité de toute gloire humaine. Ni l'héroïsme d'Hector ni la sagesse de Socrate ne leur ont conféré de véritable immortalité : « N'estimant la vie humaine que d'après les actions présentes, ils ont livré leur espérance aux fables, et leurs âmes aux tombeaux ». Comment donc « acquérir une vie immortelle plutôt qu'un souvenir mortel » ? « Non point en écrivant, en combattant ou en philosophant, mais en vivant pieusement, saintement, religieusement » (*Vie* 1,4).

Ces trois adverbes désignent avec une précision croissante non seulement la conversion au christianisme, mais cette « seconde conversion » à l'ascétisme monastique, dont Martin fut le principal initiateur en Gaule. Si celui-ci en est présenté comme le modèle, c'est pour qu'il puisse être imité par tous les lecteurs de la *Vie,* laïcs ou clercs. S. n'écrit en effet sa *Vie de Martin* que « pour qu'elle puisse ensuite servir d'exemple aux autres : à coup sûr cela incitera les lecteurs à la vraie sagesse, à la milice céleste, à la vertu divine » (1,6). Cette seconde triade précise le sens de la précédente. Elle infléchit bien dans le sens de l'idéal monastique, qui fut celui de Martin, un effort vers la sainteté ; cet effort se traduira dans une « religion » qui consiste dans la pratique d'un style de vie ascétique. La « vraie sagesse » n'est plus simplement ici le christianisme, philosophie véritable opposée naguère par les apologistes chrétiens aux fausses philosophies de l'Antiquité ; elle est désormais illustrée par ces moines que l'on commence à appeler les « vrais philosophes ». La « milice céleste » n'est pas ici celle des anges ou des martyrs, mais un « service de Dieu » qui trouve à s'employer dans la lutte de l'ascète contre toutes les formes du mal : la *Vie de Martin* l'illustre abondamment, et d'abord par sa composition même (voir SC 153, p. 244-45). Enfin, la « vertu divine » joue ici de l'ambiguïté entre les acceptions antiques

du mot (« valeur » et quatre vertus cardinales) et la puissance spirituelle, sinon visiblement thaumaturgique, dont les traductions latines de la *Vie d'Antoine* (cf. DS, t. 9, col. 336) avaient propagé des récits éclatants à travers tout l'Occident, peut-être avant même les miracles de Martin.

Mais si, par humiliation lucide autant que par convention littéraire, S. termine ce développement en affirmant qu'il « n'a point vécu lui-même de manière à servir d'exemple aux autres » (1,6), il se déclare d'emblée, en commençant sa *Vie de Martin,* le propagandiste zélé de ce nouveau style de vie. Faute de renoncer pour le moment à écrire, et avec l'excuse d'en avoir été sollicité par sa belle-mère Bassula, il trouve, dans l'« œuvre utile » qu'il fera en cette biographie, la justification d'une poursuite de son activité littéraire. Ainsi, cette préface reflète un débat intérieur qui n'est pas sans analogie avec celui qu'avait connu Jérôme quelques années plus tôt : comment concilier l'amour des lettres antiques, et donc de la création littéraire, avec ce nouveau désir de Dieu, purifié et stimulé par la vie ascétique ?

2. A LA RECHERCHE D'UN STYLE DE VIE MARTINIEN. – Pour comprendre comment et pourquoi le problème ainsi posé à Sulpice est longtemps resté à demi résolu, il convient de rappeler quelques traits essentiels de sa biographie. Né vers 360, ami intime de Paulin de Nole, et comme lui sorti des écoles de Bordeaux, probablement élève d'Ausone, Sulpice a d'abord mené une brillante carrière d'avocat et épousé une riche héritière. Les grands propriétaires chrétiens d'Aquitaine, dans le milieu desquels il convient de le situer, étaient alors en train de se convertir à un christianisme sérieux, mais encore tempéré et commode, adapté à leurs traditions sociales, à leur train de vie, aux responsabilités d'une classe dirigeante. La religion d'Ausone donne un bon exemple de ce conformisme sans hypocrisie.

L'appel à la « seconde conversion », introduit par la propagande ascétique et monastique, a d'abord profondément troublé, puis divisé, ces nouveaux chrétiens – aussi bien que l'aristocratie romaine – en ce dernier quart du 4e siècle. En témoignent, avec une netteté douloureuse, le malentendu puis la rupture entre le vieil Ausone et son disciple Paulin, futur évêque de Nole (cf. DS, t. 12, col. 592-602 ; 593-94 sur la correspondance entre Paulin et Sulpice), qui décida en 393 de donner aux pauvres le produit de la liquidation de tous ses biens. Trois ou quatre ans plus tard, S., « converti » en même temps que Paulin et ayant pris à son tour la même décision, sans doute avant même le décès de sa femme, met dans la bouche de Martin un éloge vibrant du renoncement évangélique de Paulin (*Vie* 25,4). La disparition de l'épouse de S., les instances de sa belle-mère, les lettres pressantes de Paulin, l'avaient conquis à l'ascétisme martinien. Mais Paulin ne put le résoudre à quitter l'Aquitaine pour la Campanie. S. préféra installer une sorte d'ascétère d'obédience martinienne sur l'un de ses derniers domaines : à Primuliacum, dans la région de Toulouse (cf. *Epist.* 3,3). Son style de vie dans cette retraite, tel que nous l'entrevoyons à travers les *Dialogues,* alliait avec élégance l'idéal cicéronien du *secessus in uillam* – jusque dans la pratique littéraire du « dialogue » –, à un ascétisme tempéré, mais toujours fasciné par le modèle égyptien. En témoigne éloquemment, dès le début de l'œuvre, l'enthousiaste *oratio orientalis* de Postumianus, à son retour de Cyrénaïque, de Palestine et d'Égypte. La volonté de changer d'habit, en prenant le *pallium* des athlètes du désert, en fit-elle pour autant un moine ? Toujours est-il que la fin de l'ouvrage procède à une comparaison entre les mérites d'Antoine et ceux de Martin, laquelle tourne naturellement à l'avantage de l'évêque de Tours.

Occupations et horaires de cette communauté nous échappent ; mais on peut les imaginer sur le modèle de ce que la *Vie* (10) nous apprend sur l'organisation de l'archétype de Marmoutier. La lettre 32 de Paulin nous permet aussi d'entrevoir comment S. avait converti, en la christianisant, cette passion de bâtir, si fréquente chez les latifondiaires, et que nous rendent encore sensible, même pour le 4e siècle, les fouilles actuelles des *uillae* d'Aquitaine. S. construisit deux basiliques et un baptistère, pour lesquels Paulin lui envoya les textes de nombreuses inscriptions en vers (*Epist.* 32 ; datée de 404). Le culte des saints s'y manifestait déjà sous deux formes : vénération des restes de Clair, disciple de Martin (32,6) ; représentation, sur des fresques, de Martin déjà décédé en 397 ; S. aurait souhaité y joindre l'effigie de Paulin, qui, encore vivant, protesta contre cet abus amical (32,2). Cet ensemble de renseignements permet de postuler l'existence, à Primuliacum, d'une vie cultuelle, liturgique, et même sacramentelle, dans un ensemble architectural qui évoque ce qu'on appellerait ultérieurement des *ecclesiae propriae* (voir cependant E. Griffe, *La Gaule chrétienne,* t. 3, p. 274-76). Nous l'ignorerions sans la lettre de Paulin, car les œuvres conservées de S. ne nous en donnent pas la moindre idée.

A travers certaines allusions obscures de ces entretiens de Primuliacum, on entrevoit aussi des questions de personnes et des défections. Tout cela suscite chez S. et ses interlocuteurs des sarcasmes amers, qui traduisent un sentiment d'isolement croissant et comme un comportement sectaire. Cette élite spirituelle y apparaît bien sûre d'elle-même et de sa propre justice, face à ce qu'elle considère comme l'invasion de la mondanité et du péché dans l'Église établie, et surtout chez nombre de ses pasteurs.

3. VERS UN PROPHÉTISME PROVINCIALISTE. – Dans de telles perspectives, le témoignage porté par la *Chronique,* vers 404-406, est éclairant, mais aussi quelque peu décevant. Dans le temps de l'histoire biblique et de l'histoire de l'Église, mais aussi, en ses derniers chapitres, dans l'espace de plus en plus restreint de l'Occident et de l'Aquitaine, cette *Chronique* reflète en effet la vision qu'a Sulpice de l'histoire du salut et, par suite, de la conjoncture désastreuse dans laquelle il convient, *hic et nunc,* de pratiquer l'ascétisme martinien pour échapper à la perdition.

En ce compendium d'une histoire universelle du salut, qui va « de la Création jusqu'à notre temps », S. commence en effet par s'adresser à des lecteurs « qui l'ont réclamé avec instance », dans « leur hâte de connaître les dons divins par une brève lecture » (*Chron.* I, 1). Ce public est divers : il s'agit de « convaincre aussi bien les ignorants que les lettrés ». Est-ce un manuel pour ainsi dire isagogique et pédagogique, destiné à ceux qui veulent s'adonner à la *lectio divina* des Écritures, mais sans abandonner les exigences de leur culture historique ? Ou bien un dangereux succédané de l'Écriture même, pour ceux qui se contenteraient d'une lecture intellectuelle et sommaire du Livre, ramené aux proportions d'une double histoire de l'ancien et du nouvel Israël ? Ce risque n'a pas échappé à S., puisque sa préface s'achève sur une mise en garde : les lecteurs de cet abrégé ne doivent pas se croire dispensés de revenir aux textes sacrés, car « tous les mystères des choses divines ne peuvent être puisés qu'à leurs sources mêmes » (I, 6).

Aussi, pour notre propos, la *Chronique* requiert-elle doublement attention. Elle exprime et entend dif-

fuser, auprès de lecteurs au premier rang desquels il faut évidemment placer les ascètes « martiniens » de Primuliacum, les vues d'ensemble de S. sur l'histoire du salut. Et elle dessine ainsi des traits pertinents de la doctrine martinienne, du moins telle que S. l'avait assimilée dans sa propre lecture de cette histoire et donc des Écritures, guidé par ses entretiens personnels avec Martin (sur lesquels voir *Vie* 25). Le premier livre résume en une cinquantaine de pages l'Histoire Sainte, de la Création à la venue du Christ. L'élection n'y apparaît plus comme une grâce à laquelle Israël essaya, tant bien que mal, de rester fidèle. Mais S. s'y montre surtout sensible à deux aspects complémentaires : d'une part le souci d'une pureté sans mélange, qui montre dans le peuple élu de l'ancienne Alliance comme une figure de l'élite ascétique au milieu d'un monde de péché ; d'autre part, il dénonce comme les prophètes d'Israël une suite d'infidélités désastreuses : elles préfigurent, aux yeux de S., celles de l'Église contemporaine, telle qu'il la peint ensuite : corrompue par le monde et par ses propres passions. L'examen du vocabulaire du *mélange* montre précisément comment cette image est presque toujours pour S. l'expression négative d'une déchéance coupable ; elle n'exprime donc pas, comme chez Augustin, le mystère d'une situation de fait, résultant de la diversité instable des choix de l'homme face à l'appel de Dieu, dans l'Église aussi bien que hors d'elle.

Cette obsession de la puissance quasi irrésistible des forces du mal à travers l'histoire du peuple de Dieu s'aggrave à mesure que S. se rapproche de l'histoire contemporaine de l'Église, surtout en Aquitaine. Il présente en effet l'histoire du christianisme en son temps comme une suite de divisions catastrophiques de l'Église : l'hérésie priscillianiste y achève ce que l'hérésie arienne avait commencé. A l'école de Salluste et Tacite, mais aussi de Jérôme, S. dénonce avec une agressivité sarcastique les intrigues des hérétiques, qui viennent de jeter le trouble dans l'Église d'Aquitaine au cours du précédent demi-siècle. Cette fixation pessimiste sur les querelles et les divisions contraste fortement avec l'optimisme théodosien de son contemporain le poète Prudence (cf. DS, t. 12, col. 2484-91), plus porté à mettre l'accent sur les victoires de l'orthodoxie, et sur les bienfaits d'une extension sans précédent de l'Église chrétienne sous la protection de la dynastie théodosienne. Car, s'il est juste de constater que S. salue cette paix de l'Église depuis Constantin, et fait grand cas de l'invention de la croix par sainte Hélène (*Chron.* I, 34), il consacre bien plus de pages à s'en prendre aux deux hérésies susdites, et à dénoncer finalement la mondanisation d'une hiérarchie cléricale intrigante et politisée. A l'en croire, cette trahison des clercs culmine dans le déchaînement, contre les martiniens, de soupçons et de calomnies de ces ennemis de l'ascétisme qui avaient commencé par perdre Priscillien en recourant à tous les moyens. La détresse du peuple chrétien, ainsi trahi par ses mauvais bergers, S. est finalement tenté d'en voir la cause dans une sorte de *corruptio optimorum*, en quoi s'accomplit le « type » des infidélités de jadis : le nouvel Israël aurait tourné aussi mal que l'ancien.

4. L'ATTENTE DES SAINTS DES DERNIERS JOURS. – Seuls deux évêques trouvent grâce à ses yeux, en cette fin de sa *Chronique* : ceux qui ont su faire face aux hérétiques, aussi bien qu'à la corruption de l'Église gallo-romaine de leur temps : Hilaire de Poitiers et Martin de Tours. Ces deux pasteurs, maître et disciple, ont su allier aux charismes de la fonction sacerdotale un évangélisme renouvelé par la seconde conversion à l'ascétisme. Si la chose demeure implicite pour Hilaire (dont la *Vie* montre bien le rôle décisif dans la double vocation de Martin : *Vie* 5,8 ; cf. notre étude : *Hilaire et Martin*, dans *Hilaire de Poitiers...*, Paris, 1968, p. 59-86), la *Chronique* l'explicite pour Martin. La véritable « chasse aux sorcières » lancée par certains évêques contre les priscillianistes s'est comme naturellement étendue à « tous les saints qui possédaient le zèle de la lecture ou dont l'idéal de vie était de rivaliser de jeûnes » (II, 50,3-4). Martin et ses disciples sont ainsi réunis sous la même auréole d'hommes d'Église persécutés dans l'Église même : réalité, mais peut-être aussi fiction, suscitée par une sorte de complexe obsidional des justes de Primuliacum, sinon par un certain délire de la persécution chez S. ? Voir, en contrepartie, la vision plus optimiste de « l'Abbé » mis en scène par l'*Epigramma* de Paulin de Béziers (v. 96-97, cités en DS, t. 12, col. 589).

Devant ces maux qui frappent l'Église jusqu'en sa hiérarchie « agitée depuis quinze ans par des dissensions affreuses » (II, 51,9), il est explicable que S. et ses compagnons aient été particulièrement sensibles à l'adventisme, si répandu dans l'Occident de la fin du 4e siècle. Dès la *Vie*, S. déduit de la multiplication des faux prophètes « l'imminence de l'avènement de l'Antéchrist, qui opère déjà en ceux-ci le mystère d'iniquité » (24,3, citant la formule de Paul, 2 *Thess.* 2,7). Toute allusion à cet *aduentus* est curieusement absente des dernières pages de la *Chronique* – plus sallustéenne et moralisante que biblique et spirituelle – ; pourtant, l'adventisme n'y reparaît pas moins, à la faveur de la relation typologique établie par S. entre les dix plaies d'Égypte et les dix persécutions du christianisme. Car s'il est vrai que la persécution de Dioclétien a été la neuvième, « nous ne croyons pas qu'il puisse y avoir désormais d'autre persécution que celle à laquelle se livrera l'Antéchrist à la fin du siècle » (II, 33,3). Comment l'aggravation des querelles, dans l'Église aquitaine du début du 5e siècle (*supra*, introd.), n'aurait-elle pas accru chez Sulpice, et dans la communauté de Primuliac, le sentiment que ces malheurs apocalyptiques des derniers jours étaient arrivés ?

Il faut enfin aborder dans cet esprit le rappel d'une prophétie de Martin, telle que S. l'énonce et la commente, par la voix du martinien Gallus, au livre II des *Dialogues* (soit entre 7 et 9 ans après la mort de Martin) : « Il ne fait pas de doute que l'Antéchrist, conçu par l'esprit mauvais, est déjà né, déjà dans ses années d'enfance, et qu'il prendra le pouvoir quand il atteindra sa majorité ». Et S. ajoute par la bouche de Gallus : « Voilà sept ans que nous avons entendu Martin le dire : à vous d'apprécier la menace déjà présente, et l'avenir que nous redoutons » (II, 14,4). Tel était le climat spirituel de Primuliacum, peut-être dès 404, et en tout cas à la veille de l'invasion définitive de la Gaule en 406.

5. L'ACHÈVEMENT D'UNE CONVERSION ? – S. et les siens attendaient la fin du monde ; ce furent les barbares qui arrivèrent, et seulement la fin d'un monde. La communauté de Primuliacum dut se disperser, tragiquement ou non : nous ne saurons jamais pourquoi ni comment. Mais que devint S. ? A la lumière des analyses précédentes, on est tenté d'accorder quelque crédit aux trois faits que Gennade de Marseille, à la fin du 5e siècle, nous a rapportés au ch. 19 de son traité *Des hommes illustres* (éd. E.C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 69), dans une notice consacrée à S. : devenu prêtre, celui-ci aurait été séduit par les

Pélagiens, puis, repenti, il se serait reclus dans un silence définitif.

S'il est vrai que « les événements sont des maîtres que Dieu nous donne de sa main », ces dernières années de S. peuvent être éclairées par ce que nous savons de la littérature d'examen de conscience qui se développa en Gaule au lendemain de la grande migration, Aquitaine incluse : voir le poème d'Orens d'Auch (DS, t. 11, col. 903-06) ; ou encore, pour la Narbonnaise, celui de Paulin de Béziers (DS, t. 12, col. 588-89). On peut aussi se reporter à l'*Eucharisticon* que Paulin de Pella, petit-fils d'Ausone, réfugié à Marseille, écrivit dans son extrême vieillesse (DS, t. 12, col. 602-04) : il avait alors trouvé, dans le dépouillement de l'exil, la paix du cœur et les chemins d'une conversion intérieure, mais continué de prendre le plaisir innocent de conter ses vicissitudes en un poème ; le titre de cet *Eucharisticon* indique que son auteur l'avait destiné à rendre grâce de sa « conversion ». S. put être semblablement forcé, par l'invasion du Sud-Ouest de la Gaule, à quitter cette Aquitaine à laquelle les instances de Paulin n'avaient pu l'arracher. Comme celui-ci, il aurait alors accédé au sacerdoce : le modèle du prêtre-ascète, illustré par Martin dans la plénitude épiscopale du sacerdoce, aurait pu devenir alors, pour S., un idéal vécu.

Il est également logique que, strictement fidèle à ce *propositum ieiuniorum* dont il avait parlé dans la *Chronique* (II, 50,3), sinon aux exploits ascétiques de Martin et des moines d'Orient, Sulpice ait pu alors être séduit par les thèses pélagiennes : la part que Pélage donnait à l'effort de l'homme pour vivre « pieusement, saintement, religieusement » (cf. *supra*) accordait avec un idéal d'évangélisme radical l'effort antérieur de l'homme antique vers l'héroïsme et la sagesse. S. a pu participer avec sa plume acérée à ce débat, puis se convaincre qu'il avait eu tort, et se résoudre enfin à l'ultime renoncement : celui de l'écrivain lettré.

Plusieurs indices convergents invitent à conjecturer que S. a pu vivre ces dernières années en Provence : seule région de la Gaule épargnée par les migrations (les Visigots ne firent qu'y passer avant d'être installés en Aquitaine par le *foedus* officiel de 418), la Provence resta dans l'obédience de l'Empire, et vit affluer des réfugiés de toute la Gaule ; c'est, d'autre part, en Provence que s'est déroulé le débat suscité par ce que nous appelons depuis le 17e siècle le « semipélagianisme » (cf. art. *Semipélagiens, supra*), en particulier dans les milieux gagnés à l'ascétisme ; c'est enfin à Marseille que Paulin de Pella trouve refuge en arrivant d'Aquitaine, et que Gennade écrit vers la fin du siècle. Ceci pour ne rien dire des liens qui existèrent entre le dernier monachisme martinien et le premier monachisme marseillais et lérinien (voir J. Fontaine, *L'ascétisme chrétien*, p. 105 svv). Sévère aurait alors vécu jusque vers 420 ; mais nous ignorons la date de sa mort.

Il serait donc parvenu plus loin que Paulin de Pella, dans le dépouillement de son « vieil homme ». Il aurait renoncé à ce plaisir d'écrire, à la passion duquel la célébration de Martin avait servi d'heureuse justification. Ainsi, S. aurait achevé sa vie dans une ascèse aussi accomplie que celle de Paulin devenu évêque de Nole, mais resté poète en l'honneur de saint Félix, et épistolier impénitent ; il aurait même poussé cette ascèse jusqu'à renoncer entièrement à être un *mousikos anèr* chrétien, ce que ne fit pas aussi complètement son ami Paulin. Ce n'aurait pas été une mince victoire sur soi-même, pour ce lettré scrupuleux, vindicatif et anxieux, dont le portrait spirituel devrait être ainsi achevé et corrigé, au-delà de ce que nous apprennent ses écrits conservés. Et s'il n'a pas rejoint Paulin, il suffit de penser à l'invasion gotique de l'Italie pour en comprendre les raisons.

Éditions des œuvres. – Pour les éd. anciennes, voir SC 153, p. 238-39. – PL 20, 95-222. – Éd. C. Halm, CSEL 1, 1866, p. 1-216 ; sept lettres inauthentiques, p. 217-56 ; *indices*, p. 257-78 (l'*Ep.* 2 *Ad Claudiam de virginitate*, probablement de Pélage, est aussi attribuée à Hilaire, Jérôme, Athanase ; cf. DS, t. 12, col. 2900,23). – CPL 474-477 et 478-479. – *Vita Martini, Epistulae*, éd. J. Fontaine, *Vie de S. Martin*, SC 153-157, 1967-69, avec introd. trad. franç. et commentaires. – En préparation aux SC : *Chronique* (par G. de Senneville) et *Dialogues* (J. Fontaine).

Traductions. – P. Monceaux, *S. Martin, Récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introduction*, Paris, 1927. – Trad. franç. de la *Vie* et des *Lettres*, par J. Fontaine, des *Dialogues* par P. Monceaux, avec introd. de Luce Piétri, dans *Lettre de Ligugé, Supplément*, n. 172-173, 1975. – Trad. ital. de la *Vita* par W. Smit et L. Canali, dans *Vite dei Santi*, t. 1, Milan, 1975, p. 1-67 ; trad. angl. par B.M. Peebles, coll. The Fathers of the Church, New York, 1949.

Études. – Voir la bibliographie de l'art. *Martin de Tours*, DS, t. 10, col. 693-94. – Deux études récentes sont importantes : la synthèse sérieuse de Fl. Ghizzoni, *Sulpicio Severo*, Università degli Studi di Parma, s d (1983) ; elle est moins neuve et sûre que l'ouvrage de Clare Stancliffe, *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983 ; on sera toujours séduit et souvent convaincu par les thèses de ce livre fin et pénétrant (cf. notre recension dans *Peritia*). – G.K. van Andel, *The Christian Concept of History in the " Chronicle " of Sulpicius Severus*, Amsterdam, 1976. – M.V. Escribano-Paños, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Saragosse, 1988, surtout p. 114-47.

Pour situer S. dans l'Église des Gaules : É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 2e éd., Paris, 1964, p. 271-73, 378-80 ; t. 3, 1965, p. 274-76, 326-29. – Sur le milieu des latifondiaires et leur style de vie intérieure, notre étude : *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental*, dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 571-95 ; réimpression dans nos *Études sur la poésie latine d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, p. 241-66. Pour la transmission du monachisme martinien à celui de Cassien et des Lériniens, notre étude : *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, dans *Colloquio dell'Accademia del Lincei : La Gallia romana* (1971), Rome, 1973, p. 97-115, p. 194-98.

Sur les deux aspects de la spiritualité de S. : J. Fontaine, *Pureté et mélange : le racisme spirituel de S. S.*, dans *Mémorial Dom J. Gribomont*, Rome, 1988, p. 233-51 ; *La perception du temps chez S. S. : contradictions et cohérence*, dans *Revue des Études anciennes*, t. 90, 1988, p. 163-76 ; nous préparons aussi le ch. sur S. dans le *Handbuch der römischen Literatur*, dir. R. Herzog et P.-L. Schmidt, t. 6, § 670. – Voir encore J. Vaesen, *Sulpicius Severus en Hieronymus*, dans *Pascua Mediaevalia* (Mélange J. M. De Smet), Leuven, 1983, p. 191-203.

Jacques FONTAINE.

SULPICIENS. Voir SAINT-SULPICE (*Compagnie des Prêtres de*).

SUNDER (FRÉDÉRIC), prêtre, 1254-1328. – Friedrich Sunder fut chapelain du couvent des Dominicaines d'Engelthal, près de Nuremberg. Ce couvent était alors florissant numériquement, économiquement et surtout spirituellement : il était devenu un centre de vie mystique éclairé et guidé par Christine Ebner (cf. DS, t. 1, col. 325 ; t. 5, col. 1495).

Sunder n'appartient pas à un ordre religieux, mais il est influencé d'abord par l'esprit cistercien, puis par les Dominicains. Il est un conseiller spirituel apprécié et efficace sans qu'on puisse remarquer en lui des actions notables, des pratiques particulières ou une doctrine théologique personnelle. Il serait tombé dans l'oubli si l'on n'avait conservé sa *Vita*, rédigée après sa mort à Engelthal et qui utilise ses notes manuscrites. Il y apparaît comme favorisé de hautes grâces, y compris de type mystique (divinisation, naissance de Dieu dans l'âme, union et mariage spirituels, vision intellectuelle).

S'il importe aujourd'hui de tenter de discerner la part de la réalité et celle de la fiction littéraire, l'intérêt de la *Vita* dépasse de loin la personne de Sunder : à son propos une doctrine mystique s'y trouve exposée, et elle peut éclairer les discussions qui se déroulaient dans les couvents des dominicaines allemandes de l'époque autour de la forme authentique de la vie spirituelle. Des *Vitae*, issues de couvents suisses (comme celle d'Elsbeth von Oye, du couvent d'Oetenbach, près de Zurich), exposent une voie d'ascèse rigoureuse influencée par les *Vitae Patrum* et qui cherche, en combattant les tentations du démon et en imitant la passion du Christ, à s'approcher de Dieu. Maître Eckhart et Henri Suso mettent en garde contre cette voie. La *Vita* de Sunder ne prend pas directement position contre elle, mais expose clairement une voie différente, souvent proche de l'enseignement d'Eckhart.

Le monde de Sunder est un monde de grâce. Dieu n'y apparaît pas comme le juge sévère, mais exclusivement comme le Dieu de miséricorde. Le mal n'est pas une puissance ennemie de Dieu, mais l'état de qui est loin de Dieu. L'ascèse n'est pas *castigatio* du corps, mais *exercitatio* de l'âme en vue de l'infusion de la grâce. Ce n'est pas la peur de l'enfer, mais la fascination de Dieu qui motive la donation de soi à la vie religieuse.

En opposition nette avec les milieux du libre esprit, il est souligné que l'on ne peut atteindre Dieu en se séparant de l'Église, mais qu'on y accède par ses sacrements, ses rites, surtout l'Eucharistie. Mystique et Eucharistie apparaissent ici intrinsèquement liées. Celui qui est favorisé de grâces mystiques doit être conscient de la responsabilité nouvelle qu'il reçoit envers la communauté de salut dont il est membre : soutenu par les anges et les saints du ciel, il doit prier Dieu de fortifier les bons (les « amis de Dieu »), de convertir les pécheurs, de délivrer les âmes du purgatoire. L'apostolat auquel appelle saint Dominique est ici conçu comme un apostolat par la prière, compte tenu des conditions d'un couvent de cloîtrées.

C'est ainsi que cette *Vita* de Sunder est surtout un témoignage sur une forme spécifique de la mystique monastique au 14e siècle : elle est une forme de vie effectivement participée par grâce par certains, mais aussi un modèle pour de nombreux autres dans leur effort pour rencontrer Dieu personnellement, et en définitive pour tous les croyants, qui sont tous appelés à une vie de foi profonde.

Remarquons, fait souvent méconnu, que la doctrine spirituelle est ici présentée sous la forme d'une *vita*, forme littéraire familière aux chrétiens du moyen âge. On ne doit donc pas s'attendre à y trouver une présentation conceptuelle, comme dans un traité. La doctrine s'y déploie sous des images, des métaphores, des *topoi* ; et ce serait souvent errer que d'y chercher d'abord des notations psychologiques ou biographiques. On trouve ici (et dans des *Vitae* analogues) moins la spiritualité d'un individu que celle d'un milieu, dans le cas présent celui des couvents de dominicaines de l'Allemagne du Sud, marqué par un intense effort spirituel qui s'est développé selon les règles ecclésiales. Celles-ci sont fondement et non pas mesure de la vie spirituelle. Le but de celle-ci est la rencontre de l'âme avec Dieu, avec ce que cela exige de pratique religieuse, où la foi personnelle est plus importante que les prescriptions formelles.

Dans cette doctrine, les deux formes de vie, *vita activa, vita contemplativa*, ne s'excluent pas ; selon la succession des occupations on peut unir l'une à l'autre. Cette conception de la vie spirituelle marquera les efforts de la réforme de l'Église au 15e siècle (le ms conservé de la *Vita* date de cette époque).

Éd. et commentaire par S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters...*, Munich, 1980, p. 144-473 (bibliogr.).

Sur le couvent d'Engelthal et ses moniales : (Christine Ebner), *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast*, éd. par K. Schröder, Tübingen, 1871 ; – sur Adélaïde Langmann, DS, t. 9, col. 221-23 ; – *Vita* de Gertrude d'Engelthal, fragment éd. par S. Ringler, cité *supra*, p. 445-47 et 331-34 ; – Sur les auteurs et les textes, voir S. Ringler dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, col. 297-302, 952 ; t. 3, col. 720-22 ; t. 5, col. 600-03.

P. Ochsenbein, éd. de la *Vita* d'Elsbeth von Oye (à paraître). – Une éd. des *Offenbarungen* de Christine Ebner est en préparation.

Siegfried Ringler.

SUPÉRIEUR. Voir Gouvernement spirituel, DS, t. 6, col. 644-69.

SURESSENTIEL. Voir art. Essentiel, DS, t. 4, col. 1346-66.

SURIAN (Jean-Baptiste), oratorien, évêque, 1670-1754. – Né à Saint-Chamas (diocèse d'Arles) le 20 septembre 1670, Jean-Baptiste Surian appartenait à une nombreuse famille d'origine italienne établie en Provence. Après ses études secondaires au collège de Juilly, il entra à la maison d'institution (noviciat) de l'Oratoire à Aix en octobre 1685.

Ses années d'enseignement dans les collèges de la congrégation le mènent à Marseille, Pézenas, Toulon ; puis il fait une année de théologie à Arles, et retourne dans les collèges de Montbrison et de Saumur. Entre-temps, il avait été ordonné prêtre en 1695. A Caen à partir de 1699, il commence à prêcher en Normandie ; puis il est attaché à Soissons et à Montpellier. En 1707 il est appelé à Paris (rue Saint-Honoré) et il y restera jusqu'en 1728. Pendant ces années il prêche carêmes et avents à Paris et en province, et donne aussi des sermons dans les communautés religieuses. Il prêchera à la Cour de Versailles en 1717 (avent), 1719 (petit carême), 1724 (avent), 1727 (carême), et à la Cour de Lorraine en 1725 (carême).

Nommé évêque de Vence en 1728, il prêchera encore occasionnellement ; ainsi son oraison funèbre du roi de Sardaigne Victor-Amédée (Paris, 1733). En 1733, il est reçu à l'Académie française. Lorsqu'en 1746 la Provence est envahie par les Impériaux pendant la guerre de Succession d'Autriche, il évite à

sa ville une contribution de guerre qu'il paie de ses propres deniers. Il meurt à Vence le 3 août 1754. D'Alembert, qui lui succéda à l'Académie, prononça son éloge (extraits dans Bérengier, p. 75-78).

Surian est le contemporain de Massillon (DS, t. 10, col. 753-56) et, sans avoir son talent, lui ressemble par plusieurs côtés. Comme lui, il reste étranger aux querelles de l'époque, résistant à ceux qui veulent l'entraîner dans leur appel contre la bulle *Unigenitus*, refusant d'entrer dans les querelles contre les Jésuites, avec lesquels il garde de bonnes relations. On attribuera, bien sûr, cette attitude à l'ambition.

Surian a détruit nombre de ses manuscrits. Si l'on en juge d'après les sermons qui nous restent, ses thèmes sont proches de ceux de Massillon, d'abord parce que les liturgies de l'avent et du carême imposaient certains d'entre eux, mais sans doute aussi du fait de leurs relations personnelles et d'une influence directe. Comme Massillon, Surian est plus moraliste et psychologue que théologien. Un peu terne, son style est de qualité.

De son vivant, Surian n'a publié que l'oraison funèbre du roi de Sardaigne. Les 2 volumes de *Sermons choisis pour le carême*, publiés à Liège en 1738, ne semblent pas l'avoir été par lui. – Par la suite parurent les *Sermons de..., Petit carême* (de 1719), Paris, 1778 (avec un sermon sur le petit nombre des élus et des extraits du discours de D'Alembert) ; – Migne, dans les *Orateurs sacrés* (t. 50, Paris, 1850) donne le petit carême, 31 sermons de carême et 10 sermons pour des fêtes liturgiques, dont plusieurs inédits. – *Pensées et discours inédits* (6), éd. par A. Rosne, avec une « Étude historique et littéraire » (p. 1-135), Marseille, 1885. – Les archives départementales des Alpes-Maritimes conservent des mss de Surian (G.N.. 51).

Guérin, *Éloge historique de M. Surian...*, Paris, 1779, 15 p. – Cl.-Fr. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 239-42. – A. Rosne, étude précédant son éd. des *Pensées et discours inédits*. – Th. Bérengier, *Notice sur Mgr J.-B. Surian...*, Marseille, 1895 (avec le *Petit carême*). – G. Doublet, *Le Petit carême de Surian (1719) d'après les documents des archives des Alpes-Maritimes*, Nice, 1906, 89 p. – A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 18e siècle*, t. 3, Paris, 1969.

Michel Join-Lambert.

SURIN (Jean-Joseph), jésuite, 1600-1665. – 1. *L'homme.* – 2. *La pensée.* – 3. *Bibliographie des œuvres.*

Il n'y a guère de maître spirituel dont l'enseignement et la vie soient aussi indissociables. Les confessions de Surin que contiennent le *Triomphe de l'amour* et *La science expérimentale* sont un témoignage personnel. Il y parle d'expérience et entend présenter essentiellement son expérience. Aussi ne pouvons-nous pas nous contenter de quelques repères biographiques préalables à l'exposé de la doctrine : c'est la personnnalité de l'auteur qu'il faut esquisser.

Sigles utilisés (voir la bibliographie des œuvres). – 1) C I, II : *Catéchisme spirituel*, 2 vol., Paris, 1663, 1667. – 2) D : *Dialogues spirituels*, 3 vol., Nantes, 1704-1709. – F : *Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667. – G. : *Guide spirituel*, éd. M. de Certeau, Paris, 1963. – L : lettres, éd. M. de Certeau, *Correspondance*, Paris, 1966. – Q : *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, éd. A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930. – S : *La science expérimentale*, 2e et 3e parties dans l'éd. des *Lettres* par L. Michel et F. Cavallera, Toulouse, 1926. – T : *Triomphe de l'amour...*, Avignon, 1829.

I. L'homme. – 1° *Les premières années.* – Jean-Joseph Seürin (orthographe modernisée en Surin) est né à Bordeaux en 1600. Son père qui y a une charge de magistrat avait épousé en 1597 Anne d'Arrérac, femme généreuse, mais quelque peu dominatrice. Jean-Joseph est l'aîné. Les deux enfants qui ont suivi sont vraisemblablement morts en bas âge. Deux filles naquirent encore, Jeanne qui entrera à quinze ans au carmel (1619) et Marie qui se mariera en 1626 et mourra la même année. Il est possible que l'enfance de Jean-Joseph ait été assez solitaire. A l'âge d'environ douze ans, dans l'église du couvent des carmélites, dédiée à saint Joseph, il « eut une lumière surnaturelle qui lui découvrit d'une manière ineffable les grandeurs inénarrables de l'être suradorable de Dieu » (Boudon, p. 12). Il est mis au collège des Jésuites et à seize ans, contre l'avis de son père, entre à leur noviciat. Sa mauvaise santé l'oblige à interrompre deux années ses études. Il est ordonné prêtre en 1626 et fait à Rouen son troisième an sous la direction de Louis Lallemant (1629-1630 ; DS, t. 9, col. 125-35). D'abord économe, il est bientôt envoyé en pays protestant à Maremmes comme missionnaire.

Ses lettres le montrent assoiffé de vie intérieure, une vie intérieure menacée, sinon rendue impossible par le monde qui l'entoure et dont il voudrait prendre ses distances. Il conseille « Fuyez toute sorte de plaisir » (L 20). Mais la fuite ne saurait suffire ; car ce monde hostile ne l'entoure pas seulement, il est en lui et fait partie de lui-même. Comment parvenir à « l'oubli de soi » (L 13), ne plus penser à soi ? Il le voudrait sans le pouvoir (L 14). Un rapport de L. Champeils (L p. 452, n. 4) lui reproche d'avoir cherché à répandre cet idéal : « L'âme... doit s'en remettre à Dieu au point de se conduire exactement comme un enfant privé de raison, ou comme de petits animaux guidés seulement par l'instinct, ou comme un agonisant absolument incapable d'agir ». Champeils prête à Surin plus que celui-ci n'en dit et écrit : les lettres de l'époque ne ressemblent à pareille doctrine que de loin (cf. L 114). Comme Paul, il se sent intérieurement divisé, non seulement entre le corps et l'âme, ce corps « qui n'est qu'un vaisseau de péché » (L 6), mais, ce qui est plus grave, entre la nature et l'esprit : « Le péché habite dans notre nature et Dieu dans notre esprit » (L 1) ; cette « nature » inclut non seulement le corps, mais aussi toute la vie consciente, ce qui fait que la personnalité de Surin est menacée. Il se sent perdre le contrôle de lui-même et voit ses passions lui échapper (L 11). Le recueillement qu'il désire lui est impraticable. Il lui est aussi impossible de se ressaisir qu'à un homme qui sombre dans un abîme d'arrêter sa chute, ce qui produit en lui une angoisse qui l'empêche de respirer.

Il interprète cette épreuve comme une purification et comme la condition de l'union au Crucifié et impute son angoisse à l'amour-propre dont il ne peut se défaire. Par crainte d'y céder, il se mortifie – avec excès, reconnaîtra-t-il plus tard (S II, 2) –, ne mange guère (L 13), multiplie les pratiques de pénitence, se donnant longuement la discipline et fuyant les conversations inutiles : « J'ai trouvé un si grand avantage pour l'amendement de ma vie de me retirer de toutes communications avec toutes personnes » (L 36), l'âme devenant même « toute sauvage en ce désert » (L 45).

2° *Loudun.* – En décembre 1634, malgré sa mauvaise santé et cette fragilité psychique, Surin est envoyé à Loudun exorciser les religieuses et notamment leur prieure, Jeanne des Anges († 1665 ; DS, t. 8, col. 850-51). Il ne doute pas qu'elles ne soient réellement possédées. Néanmoins cette possession ne se manifeste que lors des séances publiques d'exorcisme où la foule se presse et où les religieuses se mettent à blasphémer et à proférer des paroles qui sont aveux de démons. Le reste du temps, saines d'esprit, elles menaient régulièrement la vie religieuse, « faisaient toutes leur devoir avec beaucoup d'exactitude, elles récitaient l'office divin au chœur » (T 2) et Jeanne des Anges dirigeait normalement la communauté. On comprend que Surin ait préféré la rencontrer en particulier, « usant de la plus grande douceur qu'il lui était possible, attirant par douces paroles cette âme aux choses de son salut et perfection et lui laissant en tout sa liberté » (T2). En même temps, « il demandait à Dieu avec larmes qu'il lui donnât cette fille pour en faire une parfaite religieuse et se trouvait porté à le prier pour cela d'une telle ardeur qu'un jour il ne put s'empêcher de s'offrir à la divine Majesté pour être chargé du mal de cette pauvre fille et participer à toutes ses tentations et misères, jusqu'à demander à être possédé de l'esprit malin, pourvu qu'il agréât de lui donner la liberté d'entrer en elle-même et s'adonner à son âme » (T 2).

La méthode de Surin produisit son fruit. Jeanne des Anges devint capable d'écouter son langage, du moins en privé. Mais lui-même inquiète de plus en plus. Il est rappelé une première fois en 1636, mais renvoyé à Loudun. Les progrès de Jeanne le convainquent que sa propre offrande a été agréée et qu'il est à son tour possédé d'un démon, lequel lui impose en public de telles contorsions qu'on en vient à l'exorciser aussi. Cependant, si faible qu'il soit, il obtient, contre la promesse faite à Jeanne qu'on la conduirait en pèlerinage en Annecy si elle guérissait, que le dernier démon la quitte. Et alors que Surin donne à Jeanne les exercices, elle est libérée. Le pèlerinage est accompli en 1638. Il est pour elle un triomphe : les curieux se rassemblent et admirent en elle le signe de l'intervention divine. Surin l'accompagne ou la précède. Il rédige, sous le titre *Histoire de la délivrance de la mère des Anges*, un récit des événements de Loudun. Lui-même connaît à cette époque des élans enflammés d'amour divin et des moments d'union extraordinaire à Jésus qui imprime alors en lui ses « mystères », spécialement celui de son agonie et celui de sa crucifixion. Mais il passe aussi par des moments, de plus en plus fréquents, où c'est le démon qui l'obsède et le possède, même alors qu'il se sent configuré à Jésus. Il ne peut plus préparer ses prédications. Il prêche néanmoins avec vigueur, grâce à un feu qui lui monte alors à la tête. Il manifeste des troubles de plus en plus graves.

3° *La maladie.* – Surin fait l'impression d'un maniaque passant de phases d'activité aussi intense que superflue au laisser-aller jusqu'à la dépression (H. Gillonnier, *Christus*, n. 131, p. 335-40). Ses contemporains notent dans son comportement des extravagances choquantes. Manifestement il ne sait plus ce qu'il fait. Et en 1639 ou 1640 il doit être relégué à l'infirmerie et constamment surveillé. En 1645 il tente de se suicider en se jetant par une fenêtre ; il se casse une jambe. Immobilisé, il retrouve quelques instants assez de raison pour dicter un billet, mais pendant cinq années demeure habituellement prostré et comme paralysé.

Des souvenirs rédigés vers 1663 permettent de se pencher sur cette maladie. Ils sont nombreux et curieux, si nombreux même qu'on risque d'oublier les limites inhérentes à cette information : quelle que soit leur sincérité, ils constituent une relecture de dix, quinze ou vingt ans postérieure, et une relecture partielle, non l'observation immédiate que demanderait un diagnostic ; celui-ci requérerait qu'on connût ce que Surin n'a pas rapporté. Il se rappelle surtout ce en quoi il perçoit une certaine continuité, une cohérence, sinon une signification : de ce qu'il a vécu il retient essentiellement son désespoir d'être damné. Si intéressantes que soient ses notations, elles ne représentent qu'une infime partie de ce que fut sa vie mentale pendant vingt années. Que de malades mentaux ne se doutent pas qu'ils sont malades et ne comprennent pas pourquoi leur entourage les tient pour tels... C'est donc sans nous faire illusion et sans prétendre brosser vraiment un portrait que nous hasardons quelques observations. Heureusement, pour comprendre la pensée de Surin en ses écrits ultérieurs, il importe moins de connaître l'histoire réelle de sa maladie que la représentation qu'il s'en fit ensuite. De celle-ci ressortent quelques traits :

1) Schizophrénie. Surin ne communique plus. Il est isolé. Il reste sept mois sans dire mot à qui ce soit. Il ne se confie plus à personne. C'est qu'il se sent différent et ne croit plus possible de vivre « comme les autres hommes » dans l'espérance du salut (S II, 12). Il y a plus : pour lui, les autres ne sont pas seulement différents, ils sont ennemis : « J'avais des vues imaginaires de Jésus-Christ comme le plus grand ennemi que j'eusse » (S II, 7) ; de même les saints ne se présentent à son esprit que pour l'accabler et le tuer. La seule relation qu'il conserve – il reconnaîtra qu'elle l'a sauvé – est l'obéissance à ses supérieurs qui pour lui va de soi. Encore s'agit-il des supérieurs et non des directeurs.

2) Dissociation de la personnalité. Il y a longtemps qu'en lui le sujet agissant et le sujet conscient ne coïncidaient pas exactement, le décalage dans le temps de l'action par rapport à la pensée laissant place à « l'instinct » de l'Esprit Saint qui le mouvait. Maintenant c'est dans le sujet conscient lui-même que l'unité est brisée. « Il me semblait que j'avais deux âmes, l'une était dans une grande paix et dans l'union avec son Dieu ; l'autre haïssait Dieu » (T 2, 8). Mais des deux personnages qui l'habitent ainsi, Surin s'identifie au mauvais, celui qu'il est devenu en s'offrant à la damnation pour sauver Jeanne des Anges. Il se croit « vraiment contraire à Dieu » (S II, 13) et son âme « se sent et se trouve comme si elle était un diable » (S II, 13), même le jour où par obéissance il prêche avec sagesse (S II, 14) ou lorsqu'il compose mentalement ses Cantiques. Il y a ainsi en lui d'une part l'homme qui se croit damné et d'autre part l'homme qui demeure immanquablement fidèle à Dieu en son cœur. Comment l'un et l'autre ont-ils pu coexister ? Surin croit revivre ce qu'il a observé en Jeanne des Anges et qu'il considérait comme une possession, une emprise du démon non pas au niveau le plus profond de l'être, mais au niveau de la sensibilité et de la conscience. Mais en réalité, ce qui chez Jeanne des Anges alternait, crises et périodes de relations normales, est chez lui concomitant et permanent : il est le damné.

3) Paralysie. Cette dissociation de la personnalité est très probablement la cause de sa paralysie. Il est clair que celle-ci est d'origine non pas organique, mais psychique. Car par moments, de manière imprévue, Surin se meut, quitte son lit et sort. Lui-même note que ses douleurs n'étaient pas comme celles des paralysés (S II, 17). Il s'agit apparemment de la non-coïncidence accusée à l'extrême entre le sujet voulant et

le sujet agissant ; en voulant se lever Surin se heurte à l'impossible, mais dès qu'il cesse de s'observer voulant, il se lève tout simplement. Cette paralysie n'est pas seulement inertie ; les muscles sont comme « bandés », en particulier le diaphragme (S II, 11), ce qui entrave spécialement chez l'homme la respiration. Aussi Surin se sent-il opprimé, opprimé par la terreur comme par la gêne respiratoire : elles ne font qu'un. Des gestes lui sont spécialement laborieux : il ne parvient pas à se dévêtir pour dormir ou pour changer de linge, inhibition à mettre en relation avec une de ses pénitences antérieures, coucher tout habillé.

4° *Convalescence, guérison, dernières années.* – Ce n'est qu'entre 1649 et 1651 qu'une légère amélioration se manifeste : le P. Bastide le recueille à Saintes et lui montre tant de bonté qu'il en est touché et par moments se remet à espérer. Ainsi la schizophrénie régresse. Encore quelques années sans doute et il redécouvrira « le merveilleux contentement de pouvoir être réduit à la forme des autres » (S II, 17). En 1654, convalescent mais encore incapable d'écrire, il dicte à un confrère le *Catéchisme spirituel*, après l'avoir composé intérieurement ; il jouit donc de sa raison. L'année suivante, la paralysie a suffisamment régressé pour qu'il écrive lui-même les *Dialogues spirituels*, puis les *Contrats spirituels* et les *Cantiques spirituels*. En 1655 également il reprend la parole en public et prononce une homélie. Il situe le 9 juin 1656 un moment décisif où il fit sien le vœu de Paul, expression du renoncement et du désintéressement absolus : « Je souhaiterais être moi-même anathème, séparé du Christ pour mes frères » (*Rom.* 9,3) :

« Il me vint pour lors en l'esprit : Mais pourtant tu es damné ; et cela, d'un tel ton que l'âme en fut accablée. Et comme cela m'allait réduire en grande angoisse, je sentis un mouvement dans le cœur fort puissant qui me fit résigner à cela si c'était la volonté de Dieu et je dis ces paroles : Je le veux, si Dieu le veut ; et je me jetai le visage contre mon lit, pour me soumettre et m'abandonner du tout à la divine volonté. Il me semble que je sentis pour lors en l'esprit comme si un deuxième flot m'eût couvert et englouti qui mit mon âme en paix » (S II, 15). L'espérance a déjà recommencé à l'animer lorsqu'il accepte ce sacrifice suprême, et le faisant, il accomplit un pas important sur le chemin de la guérison ; en pensant s'engager lui-même dans l'épreuve qu'il traverse, il revendique et récupère sa liberté que la dissociation de sa personnalité avait longtemps annihilée ; il affirme son unité intérieure. Il continue à écrire ; il rédige les *Poésies spirituelles*, le *Guide spirituel* (1660). Et le 25 mars 1661 il recommence à célébrer l'Eucharistie.

Il reprend alors une vie normale. Il prêche régulièrement. Ses lettres déjà nombreuses depuis 1658 deviennent de plus en plus abondantes. Il achève l'*Histoire de la délivrance...* qui devient *Le triomphe de l'amour*. En 1663 il compose la *Science expérimentale* où il consigne le souvenir de sa maladie et les *Questions importantes à la vie spirituelle*. Il ajoute une deuxième et une troisième partie à son *Catéchisme spirituel*. Cependant, sans que la chose apparaisse, il éprouve encore une gêne, « se sent renfermé au dedans » et n'a pas la même facilité que les autres. Mais il est manifestement dégagé de la crainte de la damnation. S'il prône un abandon total à la volonté de Dieu, c'est dans la certitude de la bonté divine (F III, 5). En mars 1665 il tombe malade et meurt le 21 avril suivant.

2. La Pensée. – Nous ne présenterons pas ici la synthèse de l'enseignement spirituel de Surin, mais seulement quelques points plus importants et marqués par son expérience propre.

1° *Dieu.* – Entrevoir qui est Dieu pour Surin nous ferait découvrir sa personnalité religieuse. Mais comment y parvenir ? Les quelques notations qui vont suivre restent inévitablement partielles et superficielles.

Surin a été marqué par l'expérience de la grandeur de Dieu qu'il fit au début de son adolescence. Il est bien de son siècle, un siècle où le respect exprime mieux que la familiarité l'amour de Dieu, un siècle plus porté à souligner la transcendance qu'à inviter à une audacieuse liberté avec Dieu. Surin veut que les débutants méditent « les vérités de la foi qui sont capables de leur imprimer la crainte de Dieu » (D II, 1, 5). Il rappelle l'infinité divine : « Qui n'a pas des idées excessives en matière de Dieu ne s'en approchera jamais » (L 20). Ce n'est pas seulement réflexion de jeunesse ; la dernière année de sa vie, il déclare encore que s'il y a si peu de saints, c'est qu'on ne prend pas « ses mesures assez hautes » quand on fait état de servir Dieu (Q I, 10). Ce n'est certes pas qu'il ignore la simplicité et l'esprit d'enfance : « J'ai été plus de quinze ans, et encore à présent, cela ne m'a point passé, je ne puis appeler Dieu que papa, et souvent j'ai pensé que c'était ce que dit saint Paul : « Si nous avons au dedans de nous l'esprit de Jésus-Christ qui crie Abba, Père... » C'est une voie surnaturelle à l'âme et aussi très délicieuse, venant du profond de ses entrailles et son plus intime, s'adressant à Dieu comme à son cher amour, tantôt comme à son Père, tantôt comme à son cher Époux. Et cela se trouve écrit et gravé en elle, sans que rien puisse empêcher qu'elle prenne cette liberté » (S III, 6). Mais si Surin vit cet esprit d'enfance, il se garde en ses traités d'y inviter. Il se méfie d'une familiarité qui ne serait pas acte de foi, mais seulement méconnaissance de la transcendance, réduction de Dieu aux dimensions de l'homme.

Comment expliquer ce qu'est la grandeur de Dieu ? Le récit de l'expérience mentionnée énumère des attributs divins. Mais par la suite, il est rare qu'il les détaille. Il se contente de mentionner « le goût de Dieu ». Ce goût pourrait-il se dire ? On évoque un goût par des comparaisons, on ne le décrit pas vraiment ; si Surin aime ce terme, c'est sans doute qu'il ne peut pas en expliciter le contenu.

Pour parler de Dieu, les philosophes et les mystiques qu'il nomme pourraient lui fournir un langage plus élaboré que ce mot de « goût ». Mais il refuse comme inutile subtilité le raisonnement métaphysique. Spontanément il est plus sensible aux concepts juridiques ; ils sont plus fréquents en ses lettres et lui inspirent les *Contrats*. Il veut « être » à Dieu. Et si le vocabulaire de Tauler et celui de Jean de la Croix éveillent en lui une vive résonance (cf. L 397), Surin ne l'emploie qu'en référence à eux ; il ne le fait donc pas tout à fait sien. Il se réclame de Denys (L 146), tout en restant personnel : « Je ne saurais dire combien de richesses sont renfermées dans cette notion universelle de Dieu connu en silence et en paix, combien il y a d'excellence et de grandeur dans l'idée confuse de ce silence divin, dans ce nuage indistinct de paix, dans ce désert de privation de toutes choses pour Dieu. Je voudrais vous expliquer l'harmonie de cette parole secrète qui se dit au cœur, sans aucun bruit de paroles sensibles et distinctes, sans expression d'aucune chose créée » (L 535). Le style n'est pas dionysien et la structure de la pensée ne l'est

guère davantage ; en réalité Surin n'oppose pas l'Incréé au créé ; il l'y superpose plutôt, jusque dans son imaginaire, du moins après sa maladie. Si dans ses premières années il a cherché Dieu par un effort de recueillement et de distance à l'égard du créé, il s'est aperçu que son apostolat et la rencontre des hommes l'en approchaient davantage. Il fait penser à Gaston de Renty que d'ailleurs il mentionne (L 455). Renty qui vit dans le monde écrit : « Tout est Dieu » (éd. Triboulet, Paris, 1978, lettre 130). Et Surin note : « Il y a des âmes à qui l'idée de Dieu se rend si universelle et si familière que presque rien ne les distrait. Elles trouvent Dieu partout, et l'être universel se présente à elles dans tous les êtres particuliers » (L 455). « Être universel » et plus fréquemment « Tout » (L 426, 2e raison) sont des termes englobants plutôt qu'apophatiques. Ils n'ont, bien sûr, chez lui aucune résonance panthéiste : Dieu est tout, sans que rien ne soit Dieu. Mais l'accent est sur l'appréhension non distincte (cf. L 97, L 561), nullement sur la négation. Si Surin connaît des « lumières », à la différence de Denys comme de Jean de la Croix, il ne pratique pas cette recherche par l'intelligence qui se dépasse en mettant en question le sens de ses propres énoncés. Est-ce à dire qu'il ignore les purifications progressives ? Certes non, mais il ne les appelle pas « nuits » et ne les situe pas au niveau des significations et de l'intelligence. C'est seulement l'appartenance au monde qu'il critique. Il transpose ainsi au niveau de la volonté les négations dionysiennes et excelle à montrer la vanité et les déviations des désirs qui emplissent les cœurs des hommes.

Sur ce point il est si abondant qu'une lecture trop rapide de maint chapitre le ferait prendre pour un moraliste. Ce serait méconnaître son intention. Si des livres entiers de lui parlent tant de l'homme et si peu de Dieu, la pensée de Dieu les anime néanmoins. C'est elle qui lui fait dénoncer impitoyablement et inlassablement l'indécision humaine : « La plupart des hommes sont dans l'indétermination et manquent de cette ferme résolution de pratiquer le bien. Ils ne s'appliquent que faiblement et à demi à un ouvrage où il faut s'appliquer de toutes ses forces... Quoiqu'ils fassent plusieurs bonnes actions, ils n'ont pourtant jamais fait un vrai propos d'être tout à Dieu » (D II, 1, 5). Pour faire sortir de cette indécision, ne faudrait-il pas justement présenter l'amour de Dieu manifesté dans le Christ ? C'était la méthode de Bérulle qui invitait à regarder premièrement Dieu et non pas soi-même. Surin prend délibérément le parti opposé. Il se méfie « des commençants qui s'attachent d'abord aux perfections de Dieu » (D II, 1,5 ; cf. G VI, 7). Voilà pourquoi il leur parle en moraliste plus qu'en théologien. Il préfère libérer l'amour de Dieu en fustigeant l'amour propre et en revenant impitoyablement sur la nécessité de la mortification.

Autrement dit, l'amour de Dieu est chez lui essentiellement choix de Dieu et non du monde. La volonté de rupture à l'égard du monde est déjà nette avant la maladie : « La familiarité avec quelque créature, la vue jetée sur autrui sans nécessité, tout soin superflu met une épaisse muraille entre Dieu et vous » (L 20). Après l'épreuve de la maladie il est certainement plus nuancé et admet que la vue des créatures peut aussi faire croître dans l'amour de Dieu (C I, 2, 4), mais il n'en reste pas moins catégorique sur le choix à faire. Il oppose toujours aussi radicalement l'amour pur qui est désintéressé et l'amour propre qui est la source des anxiétés (L 11). C'est l'amour pur qui inspire d'adorer, d'honorer Dieu et de travailler pour sa gloire.

Cette opposition manifeste à la fois la limite et la grandeur de sa pensée. Limite : plusieurs de ses contemporains s'interrogent sur l'indifférence religieuse et cherchent des chemins, des transitions pour élever progressivement les âmes depuis les créatures jusqu'à Dieu. Pascal essaie de rendre l'indifférence intenable ; Pierre de Poitiers va étudier les oraisons arides. Au contraire Surin suppose que le goût de Dieu va de soi. Si ce goût n'est pas perçu, c'est que le péché l'offusque. Qu'on le dénonce ! Ainsi la voie que propose Surin paraît fort raide, abrupte, sinon irréaliste et inadaptée à la nécessité pastorale. Mais cette rudesse n'est pas sans grandeur. Elle est le cri de « l'amour pur » ; elle manifeste la visée de l'absolu et rappelle la transcendance divine. Entre le créé et l'Incréé, entre le relatif et l'absolu, il n'y a pas à proprement parler de degré intermédiaire ou de transition. Et cette vigueur a plu : le *Catéchisme* de Surin n'aurait pas été plusieurs fois réédité, s'il ne s'était trouvé des lecteurs pour accueillir son message.

2° *Les mystiques.* – Le *Guide* consacre un chapitre entier (VI, 5) aux « auteurs mystiques ». Surin en nomme un grand nombre. Denys, les Victorins, saint Bonaventure, Laurent Justinien, Tauler, Ruusbroec, Herp, Suso, Louis de Blois, Jean de la Croix, sainte Thérèse, Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Alvarez de Paz, Benoît de Canfield, Constantin de Barbanson. Ne concluons pas trop vite qu'il a fréquenté personnellement leurs œuvres ; il les nomme – surtout les plus anciens – pour montrer qu'il y a parmi eux nombre d'hommes « graves et saints » faisant autorité dans l'Église. En fait, c'est Thérèse d'Avila qui l'a le plus marqué ; il connaît Jean de la Croix sans le suivre d'aussi près. Quant aux rhénoflamands, leur influence sur lui se laisse deviner, sans être aussi précise ; elle peut ne s'être exercée qu'indirectement, à une époque où ils étaient fort prisés par une partie de l'opinion religieuse fançaise.

De ces « auteurs mystiques », Surin parle toujours comme d'un sujet controversé, sinon interdit. J. Chéron (DS, t. 2, col. 821-22) leur a reproché leur obscurité et leur logomachie. Et dans la Compagnie de Jésus elle-même, notamment dans la province d'Aquitaine, les supérieurs sont sur leur garde. Champeils veille à ce que les erreurs des mystiques ne se répandent pas et qu'on ne prêche pas un abandon à Dieu favorisant la paresse spirituelle. Cette méfiance n'empêche pas Surin d'avoir pour eux plus que de la sympathie, de l'admiration. Ni les événements de Loudun, ni sa maladie ne modifient son attitude à leur égard. Au contraire, ce que lui-même a vécu d'exceptionnel est à ses yeux preuve expérimentale qu'ils disent vrai. Les scolastiques qui les critiquent contestent ce qu'ils ignorent, tandis que les mystiques parlent d'expérience, du moins les vrais « auteurs mystiques » ; car Surin sait que des illusions sont possibles et que certains qui se croient mystiques « ne sont pas ce qu'ils pensent ». Par surcroît, « les voies extraordinaires sont dangereuses, parce que le démon mêle toujours son opération avec celle de Dieu » (S III, 9).

Cet argument tiré de ce à quoi il a été mêlé tend à assimiler « mystique » et « extraordinaire », ou même « surnaturel » pris souvent dans le même sens qui est bien peu théologique. Est alors mystique ce dont la plupart des hommes et les docteurs scolastiques n'ont pas fait l'expérience. Sachant les réticences que suscite le mot « mystique », Surin (ou

peut-être Champion qui l'édite) dans les *Dialogues* semble l'éviter et le remplacer par « extraordinaire », ce qui ouvre la voie à de fâcheuses confusions. D'une part, c'est réserver la vie mystique à des êtres d'exception. D'autre part, assimilé à « extraordinaire », « mystique » reçoit une extension nouvelle qui englobe aussi bien la paralysie dont Surin souffrit (S II, 13) que l'union à Dieu. Ainsi les arguments qu'il emploie apportent des armes à qui veut réduire la mystique à l'ésotérisme, à l'étrange ou au pathologique et conduiront à la discréditer.

Il faut néanmoins savoir gré à Surin d'avoir, en plaidant pour les mystiques, invité non seulement à la rectitude morale, mais aussi à la perfection de l'union à Dieu. Mais pour mieux comprendre sa pensée sur ce point, il faut examiner ce qu'il met sous le mot expérience.

3° *Expérience.* – L'insistance de Surin sur l'expérience et la mention de sa propre expérience donnent à son œuvre un grand intérêt. Le titre même de *La science expérimentale des choses de l'autre vie* doit spécialement retenir l'attention. L'ouvrage rapporte ce qui est arrivé à l'auteur à la suite de son affrontement avec les démons, essentiellement sa maladie, mais aussi quelques grâces particulières, dont la découverte déjà mentionnée de l'infinité divine et de quelques attributs divins : « Cela me donna une notion expérimentale de Dieu » (S III, 6). Chaque attribut était alors accompagné d'une image symbolique ou d'une sensation particulière, comme la chose peut se produire dans le rêve où la capacité d'abstraire fait normalement défaut. Même éveillé, Surin est peu porté à l'abstraction et plus à l'aise avec les symboles. Ce jour-là ils s'imposèrent avec une intensité exceptionnelle.

Les expériences de Surin ne sont pas les seules à retenir son attention. Et il désire les garder secrètes (S III, préambule) ; il a noté dans les *Dialogues* : « Un des grands dons que Dieu puisse faire à une âme est celui d'une humble crainte qui la porte à s'abaisser continuellement et à ne s'élever jamais d'elle-même aux choses extraordinaires, à n'en parler point que dans la pure nécessité... C'est pour cela que les saints qui avaient eu de grandes expériences des plus rares effets de la grâce n'en parlaient pourtant que fort peu, comme on le remarque en saint Ignace » (D II, 1, 5).

Aussi dans sa correspondance et dans ce qu'il destine à la publication, il est discret sur son compte et c'est de manière impersonnelle que maintes fois il se réfère à l'expérience de l'amour de Dieu : « L'homme qui par l'amour a l'expérience de Dieu connaît par cette même expérience ce que c'est que Dieu » (F V, 9). « L'âme qui met son amour en Dieu seul connaît ce qu'il est : voire même elle le goûte par un contact divin dont les mystiques parlent, qui est une notion surnaturelle par laquelle l'âme sait ce qu'est Dieu, non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir touché... cette expérience de Dieu donne une perception de lui plus exquise et plus approchante de lui qu'aucune chose » (Q III, 6). On a remarqué le mot « goût » fréquent dans les lettres de Surin, qui précisent parfois « goût divin » (L 443). « Goût » évoque l'approche de Dieu (L 465), notamment celle du « très auguste mystère de la Sainte Trinité » (L 448). Il s'agit du « goût même de Dieu » (L 465), ou du moins du goût que l'âme trouve à « se livrer à Dieu » (L 486). Car Dieu « régale » (L 449) les âmes qui connaissent « ses secrètes douceurs » (L 462, L 482). Il ne s'agit pas là d'expériences extraordinaires comme seraient les visions ou les extases (Q III, 1), mais de ce qui est normalement vécu dans la foi et que nous appellerions aujourd'hui l'expérience de la foi.

S'il est possible d'« expérimenter de délicieux transports » (L 448), l'abondance de paix et de joie (L 462), l'expérience peut aussi avoir un objet plus large. On peut expérimenter qu'on est misérable (L 449), et même « sentir cette expérience ».

« L'âme expérimente » aussi « dans les objets communs de la foi, comme est l'usage de la sainte Eucharistie » (L 392) « où la chair et le sang de Jésus-Christ se rendent quelquefois si sensibles à ceux qui communient qu'ils ne peuvent non plus douter de la force et de la vigueur qu'ils en reçoivent qu'on ne peut douter de la vigueur et de la force que donne un mets exquis à celui qui le mange et d'excellent vin à celui qui le boit. C'est là, dis-je, un point d'une doctrine mystique sainte et solide, que notre Seigneur fait sentir à ses amis particuliers » (L 399). Surin pense évidemment à ce que lui-même a vécu (S III, 5). Il sait que ce qu'il a ainsi expérimenté n'est pas précisément la présence réelle, mais ce que sa foi lui a fait éprouver. Car manger un pain qu'il savait non consacré a pu lui être l'occasion de « sentir » de la même façon. Peu importe qu'on voie là une imagination, si « c'est une de ces imaginations qui sont plus désirables que des trésors » (S III, 7).

La référence de Surin à l'expérience est constante. Elle peut conduire à un point de vue non plus individuel mais collectif, sinon sociologique, comme lorsqu'il avance que le bien-fondé de la dévotion à saint Joseph apparaît dans le grand nombre d'âmes qu'il a aidées (C I, 5,6).

De plus le champ de l'expérimentation n'est pas limité au domaine de l'intériorité. En relèvent aussi des faits constatables par tous, comme ce qui s'est passé à Loudun où Dieu a manifesté la puissance de sa grâce. Et si Surin est sensible avant tout à l'œuvre divine dans les cœurs, il est attentif aussi aux manifestations physiques du surnaturel, comme les cicatrices de Jeanne des Anges. Tout cela étaye sa prédication : « Nonobstant mes misères, notre Seigneur me donne grande force pour aller de paroisse en paroisse prêcher le peuple chrétien, et je lui annonce une partie de mes aventures, ce qui lui fait grand profit. Il se trouve que ce ne sont que des expériences des choses que la foi nous oblige à croire, comme sont celles dont la communication avec les démons dans les exorcismes nous laisse instruits et convaincus » (L 481). Surin ne met pas davantage en doute l'apparition à Jeanne des Anges de la défunte mère Gabrielle (L 332). Il y a plus, dans l'esprit critique qui rend d'autres plus sceptiques il voit un artifice du démon (L 339).

On peut regretter que Surin englobe ainsi dans la même catégorie d'« expérience » des données si diverses, les unes relevant de la vie intérieure et de grand intérêt, les autres plus contestables. Mais on ne peut le lui reprocher quand on sait combien de ce que nous dirions des préjugés furent tenus quelques décennies plus tôt comme données d'expérience, même par des hommes comme Galilée et Descartes.

D'autre part, quelque extension que Surin donne au mot expérience, l'objet central de l'expérience est toujours pour lui l'amour de Dieu. S'il rapporte les événements de Loudun, c'est qu'il y déchiffre « le triomphe de l'amour » divin. Qu'il s'agisse de l'Eucharistie ou de « plusieurs expériences », il peut écrire : « Le ressort de tout cela était l'amour » (S III, 6).

4° *Discernement.* – En bon fils de saint Ignace Surin prend soin de discerner les esprits qu'il expérimente. Sur ce point il n'est guère original. Comme ses prédé-

cesseurs il distingue quatre catégories : ce qui vient du diable, ce qui vient de la nature, ce qui est grâce, ce qui relève de la gloire (S III, 3). Nous attribuerions à la nature beaucoup plus que lui. Heureusement il ne juge pas lui-même en dernier ressort, mais soumet – en principe – son interprétation à son directeur (S III, 10).

5° *L'état ordinaire de la foi* (L 473). – Il est exceptionnel que des expériences comme celles de Loudun fassent « toucher au doigt les vérités que le voile de la foi cache à nos yeux ». « Habituellement » Dieu laisse les âmes « dans la pure foi » (L 473). Ces expériences extraordinaires n'en ont que plus de prix aux yeux de Surin. Et il leur prête une particulière attention. Il estime décisive l'apparition de la Sœur Gabrielle. Bastide, pour l'inviter à la prudence, lui rappelle la réserve de Jean de la Croix à l'égard des visions et des manifestations du surnaturel. Mais Surin ne peut être sanjuaniste sur ce point.

D'abord sa préoccupation n'est pas celle du carme : souvent il se réfère, non pas à l'expérience personnelle du lecteur, mais à des faits attestés par des tiers et qui ne font évidemment pas courir le même risque d'orgueil au lecteur que s'il en était le bénéficiaire. L'intention est apologétique et pastorale : montrer que l'invisible est réel, puisqu'il peut devenir tangible. A ce titre, des faits comme ceux de Loudun sont utiles. Surin lui-même a besoin de se les rappeler :

> « J'ai parfois besoin de me représenter les choses de cette nature et extraordinaires que j'ai vues ou connues, pour me ramener à la ferme croyance qu'il faut avoir pour nous tenir fort proches de Dieu. Car je crois vraiment que, quoique cet état de foi soit propre à mettre l'âme en sa liberté et la disposer aux vraies tendresses d'amour et quelquefois d'autant plus grandes que cet éloignement de l'extraordinaire est plus grand, il faut néanmoins pour empêcher l'obscurité où cet état nous réduit revenir à la représentation des objets touchant ce que j'ai vu » (L 481).

En ces lignes, ce n'est plus seulement la perspective de Surin qui diffère de celle du carme. Le désaccord porte sur le fond même, sur la psychologie de la foi et concerne aussi bien les expériences ordinaires que les expériences extraordinaires. Pour Surin, il est normal de bénéficier de consolations, puisque c'est dans « l'état commun de la foi » que « notre Seigneur régale ses âmes fort abondamment et délicieusement » (L 449). Et c'est encore plus normal dans l'optique apostolique de la spiritualité ignatienne. « Si quelqu'une de vous n'expérimente pas cela (l'abondance de paix et de joie), elle peut craindre... qu'elle ne soit pas uniquement à lui (à Dieu) » (L 462). Certes, Surin reconnaît qu'il peut y avoir des heures d'obscurité et de désolation ; mais pour lui elles sont des épreuves passagères et ne sauraient être habituelles. C'est qu'il ne raisonne pas en métaphysicien distinguant les puissances de l'âme et définissant la foi comme un habitus de l'intelligence. Sa psychologie n'a rien d'abstrait. Pour lui la conscience de soi fait partie de la vie spirituelle (il ne s'agit pas du repli sur soi : contre celui-ci Surin sait mettre en garde) ; les faveurs divines sont accordées pour être perçues. Il reconnaît la place de l'imagination (L 455) et du désir. Il observe que « vivre consiste en l'emploi de ces quatre principales passions et affections qui sont le désir, l'amour, l'espérance et la crainte » (Q I, 7). L'imagination et le désir sont assumés par la vie spirituelle. La foi nue est une abstraction, comme l'est un homme sans imagination et sans désir.

Quant à la « grâce extraordinaire », elle est infusée « dans le corps, dans les sens intérieurs, dans l'imagination et dans l'esprit » (C I, 6,6).

6° *L'humilité et l'expérience du mépris.* – Est-il possible d'aimer être méprisé ? Surin, tenu tant d'années pour fou, est qualifié pour le dire, et il l'affirme : puisque Jésus, pour nous sauver et montrer au Père son amour, a accepté d'être bafoué et injustement condamné, la volonté de se conformer à lui va jusqu'au « désir d'être méprisé et de recevoir des affronts » (Q II, 7) et l'Esprit peut faire « trouver un goût exquis dans l'abjection et dans le mépris » (L 341). Le *Guide* (VI, 4) et surtout les *Dialogues* (I, 3,2) reviennent sur ce thème : « Les vrais disciples de Jésus-Christ... souhaitent de passer leur vie dans un état de mépris et de rebut, d'être accusés et calomniés et regardent cela comme une très grande fortune dans la grâce ». Saint Ignace « veut qu'ils se tiennent heureux de passer pour fous et pour méchants, pourvu qu'ils n'y donnent pas occasion ». Visiblement Surin tient à rester prudent. Loin de pousser à prendre les devants et à s'offrir au mépris par mortification, comme quelques pages de la *Science expérimentale* donneraient à penser qu'il le fit, il dissuade « d'y donner occasion » et présente le désir du mépris comme une grâce particulière. Quelle que soit la nécessité de mourir à soi, il invite au mépris de soi (F I, 2 ; L 328 etc.) plutôt qu'à se faire mépriser. Et le *Guide* ne fait pas consister le comble de l'abaissement dans un mépris qui serait le fait des hommes, mais dans les « foudre et condamnations de Dieu » que l'âme croit entendre (VII, 7). Tel est bien l'horizon de Surin : la relation à Dieu ; et rien ne saurait l'empêcher d'aimer Dieu.

Conclusion. – Surin est bien du 17e siècle par son insistance sur la relation personnelle à Dieu, et en même temps remarquablement moderne par sa méfiance à l'égard de la spéculation abstraite et son attention à l'expérience, à la psychologie, à la réalité humaine à la fois physique et spirituelle. N'est-ce pas sa grâce propre que de nous proposer le respect et l'amour de Dieu de manière aussi réaliste ? Nous lui savons gré d'avoir pris la défense des mystiques, même si sa maladie mentale a discrédité sa position et par contrecoup leurs dires. Sa démonologie, sa crédulité, son imagination mal contrôlée déparent quelque peu un témoignage qui demeure néanmoins d'un grand prix. Quand ils débattront de l'amour pur, Bossuet et Fénelon iront plus loin dans la précision de l'analyse théologique. Mais Surin a vis-à-vis d'eux l'immense avantage d'avoir vécu lui-même ce dont il parle et de l'attester en connaissance de cause. Il sait le rôle de l'espérance dans la santé spirituelle. Peu d'hommes ont été unis comme lui au mystère de mort et de résurrection du Christ. Aussi les distinctions que fait le *Guide spirituel* par leur pertinence supportent-elles aisément la comparaison avec mainte subtilité de la théologie ultérieure.

3. Bibliographie. – 1° *Écrits de Surin.* – Les notes prises par Surin aux conférences de L. Lallemant ont été publiées par P. Champion à la suite de celles de J. Rigoleu sous le titre *Addition à la Doctrine spirituelle* de Lallemant. Voir art. *Lallemant.*

1) *Correspondance.* – La première édition a été commencée par Champion. Un tome premier de

Lettres spirituelles paraît à Nantes en 1695 (rééd. Paris, 1696), un deuxième également à Nantes en 1697 (Paris, 1698) ; un troisième, paru en 1700 est intitulé *Lettres spirituelles sur les mystères et les fêtes* (rééd. Nantes, 1704, Paris, 1709, 1724 etc.). Ces trois tomes donnent au total 226 lettres. L'édition Champion sert encore de base à celles de 1825 (Paris), de 1843 (Lyon et Paris), de 1860 (Lyon et Paris). En 1926 L. Michel et F. Cavallera donnent à Toulouse une édition critique qui compte 233 lettres. En 1966 Michel de Certeau, sous le titre *Jean-Joseph Surin, Correspondance*, publie à Paris 594 lettres. Cette dernière édition constitue pour une étude de la pensée de Surin la meilleure source, moins altérée par les retouches et remaniements de copistes et d'éditeurs que les traités. Nous y renvoyons par le sigle L suivi du numéro de la lettre citée.

2) *Œuvres poétiques.* – Dès avant 1640 et même pendant sa maladie Surin a composé des cantiques. Ils ont été publiés en 1657 (?), 1660 (Bordeaux), 1664 etc. sous le titre *Cantiques spirituels de l'amour divin. Pour l'instruction et consolation des âmes dévotes.*

Après ses cantiques Surin a composé des *Poésies spirituelles* ; elles ont été retrouvées et publiées à Paris par Étienne Catta en 1957 ; il y a joint les *Contrats spirituels* datés de 1655.

3) *Traités didactiques.* – a) Le manuscrit du *Catéchisme spirituel*, dicté en 1654, a tôt fait de circuler. Les supérieurs de Surin sont réticents ou opposés à ce que l'ancien malade public quoi que ce soit. Ses admirateurs, qui ont l'appui du prince de Conti, passent outre et un premier tome du *Catéchisme* paraît à Rennes en 1657, sans que Surin ait pu revoir un texte qui doit évidemment quelque chose aux scribes et à l'éditeur. Ce *Catéchisme* est réédité à Paris en 1659 et 1661, avec l'approbation de Bossuet. Cette fois Surin a pu corriger quelques fautes ; le *Catéchisme* est augmenté d'un supplément qui constitue un deuxième volume ; or Surin en prévoyait quatre. Mais les rééditions de 1663 et 1667 (celle-ci encore rééditée par M. Bouix à Paris en 1879) ne comptent que deux volumes (sigles C I et C II).

Les premiers éditeurs ayant modifié l'agencement des différentes parties, il est malaisé de savoir ce qu'ils ont omis et quel était le plan initial. Nous le connaissons du moins par une lettre de Surin (L 343) pour ce qui devait être le quatrième, puis le troisième volume. Surin se proposait de l'appeler *Guide spirituel pour la perfection.* Resté longemps inédit, cet ouvrage a été publié d'abord très partiellement et sous une forme paraphrasée à Paris en 1801 (par J.-B. La Sausse), en 1828, puis en entier en 1836 (Paris et Bruxelles). M. de Certeau en a donné une édition nouvelle à Paris en 1963 (sigle G).

b) Après le *Catéchisme* Surin commença à dicter les *Dialogues spirituels* ; suffisamment remis, il en écrivit lui-même la suite avec « impétuosité » (S II, 16). Il prévoyait quatre tomes dont aucun ne parut avant sa mort. En furent extraits en 1667 *Les fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ* (Sigle F) ; ce livre, approuvé par Bossuet, connut de nombreuses rééditions jusqu'à celle de F. Cavallera, Paris, 1930. Furent également extraites des *Dialogues* les *Pensées chrétiennes sur divers sujets de piété*, Paris, 1687.

Les chapitres des *Dialogues spirituels* qui ne figurent pas dans les *Fondements* furent publiés en trois volumes, sans doute préparés par Champion, à Nantes en 1704-1709 sous le titre *Dialogues spirituels ou la perfection chrestienne est expliquée pour toutes sortes de personnes* (sigle D) ; rééditions, tome 1, Avignon, 1721, tome 2, Orléans, 1723, tomes 1-3, Paris, 1741, etc. L'éditeur a retouché le style, supprimé les titres de quelques parties pour y regrouper des chapitres pris ailleurs.

c) La dernière année de sa vie Surin rédige les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu* (sigle Q). Elles seront paraphrasées sous le titre *Le prédicateur de l'amour de Dieu* (Paris, 1799, 1813, etc.). En 1879 M. Bouix en donne à Paris le texte lui-même. Il est édité à nouveau par A. Pottier et L. Mariès à Paris en 1930.

4) *Textes autobiographiques et apologétiques.* – En 1636 Surin publie à Saumur *La gloire de saint Joseph en l'expulsion des démons du corps de la mère prieure des ursulines de Loudun*, texte imprimé également à Lyon et en d'autres villes. – En 1636 il rédige aussi l'*Histoire de la délivrance de la mère des Anges* qu'il achève et intitule en 1660 *Triomphe de l'amour sur les puissances de l'enfer en la personne d'une fille possédée* (sigle T). – En 1663 il compose *La science expérimentale des choses de l'autre vie, acquise en la possession des ursulines de Loudun.* Ces deux derniers ouvrages ne seront publiés (retouchés) qu'en 1828 en Avignon, puis en 1829. Une édition critique de la deuxième et de la troisième partie de *La Science expérimentale* (sigle S) est insérée dans l'édition Michel-Cavallera des *Lettres.*

5) *Ouvrages perdus ?* – Boudon (*L'homme de Dieu...*, p. 295-6) donne quelques autres titres qui ne figurent pas dans les manuscrits conservés : – *Traité de l'amour divin.* Bouix et Catta l'identifient aux *Questions importantes*, mais M. de Certeau estime qu'il s'agit d'un autre texte qui est perdu. – *Traité de la perfection.* Il se pourrait que ce ne soit qu'un autre titre de la *Guide* ou d'une partie des *Dialogues.* – *Traité des secrets de la grâce.* Il s'agit probablement d'extraits de la lettre à Lallemant du 8 mai 1630, publiés en 1661 sous le titre *Les secrets de la vie spirituelle enseignés par Jésus-Christ... par un berger à un bon religieux.* – *Discours justificatif des choses mystiques. Explication de diverses questions mystiques.* M. de Certeau y voit les *Douze discours sur la mystique avec quelques questions sur la même mystique* signalés par une lettre de Marie de Saint-Élie (L p. 72). Une reprise partielle par les *Dialogues* (I, 5,4 ; III, 3,5) est possible.

Pour plus de détails on se reportera à l'étude malheureusement inachevée de M. de Certeau, *Les œuvres de J.J. Surin*, RAM, t. 40, 1964, p. 443-76 et t. 41, 1965, p. 55-78. Voir aussi Sommervogel, t. 7, col. 1704-16 ; t. 9, col. 868 ; t. 11, col. 826-30.

Études. – H.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. Père Jean-Joseph Seürin*, Paris, 1689 ; rééd. M. Bouix avec les *Questions importantes...* de Surin, sous le titre : *Traité inédit de l'amour de Dieu, précédé de la vie de l'auteur*, Paris, 1879. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, surtout t. 5, 1926 (cf. Table, par Ch. Grolleau, Paris, 1936, p. 235-38). – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, 5e éd., Paris, 1930, p. 85-107. – M. Olphe-Galliard, art. *Surin*, DTC, t. 14/1, 1941, col. 2834-42 ; *Le P. Surin et S. Jean de la Croix*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 425-39.

M. Viller, *La première lettre de Surin. Publication clandestine et faux littéraire*, RAM, t. 22, 1946, p. 276-79 ; t. 23, 1947, p. 68-81. – H. de Gensac, *Le problème de la communion fréquente chez... Surin*, RAM, t. 37, 1961, p. 354-67 ; *Eucharistie et grâces mystiques d'après... Surin*, RAM, t. 38,

1962, p. 64-82. – E. Costa, *La tromperie, ou le problème de la communication chez Surin,* RAM, t. 44, 1968, p. 413-23.

M. de Certeau, outre les introd. à ses éd. de la *Guide* et de la *Correspondance* : *L'illettré éclairé dans l'histoire de la lettre de Surin...,* RAM, t. 44, 1968, p. 369-411 ; *J.-J. Surin interprète de S. Jean de la Croix,* RAM, t. 46, 1970, p. 45-70 ; *Mélancolique et/ou mystique : J.-J. Surin,* dans *Analytiques,* n. 2, octobre 1978, p. 35-48 ; *Folie du nom et mystique du sujet : Surin,* dans J. Kristeva, etc., *Folle vérité. Vérité et vraisemblance du texte psychotique,* Paris, 1979, p. 274-304 ; *Voyage et prison : la folie de J.-J. Surin,* dans B. Beugnot, *Voyages, récits et imaginaire,* Paris-Seatle-Tübingen, 1984, p. 439-67.

L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église,* Paris, 1969, p. 436-91. – P. Blanchard, *Un fils de sainte Thérèse d'Avila, J.-J. Surin,* dans *Carmel,* 1969/3, p. 199-209. – R. Myle, *De la symbolique de l'eau dans l'œuvre du P. Surin,* Louvain, 1979. – J. Saward, *Perfect Fools,* Oxford, 1980, p. 118-46. – S. Breton, *La voie excessive de J. J. Surin,* RSR, t. 70, 1982, p. 213-28 ; *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart,* Paris, 1985. – H. Gillonnier, *J.-J. Surin. Une guérison par l'écriture au 17e siècle,* thèse de doctorat en médecine, inédite ; voir son art. dans *Christus,* n. 131, juillet 1986, p. 335-40.

Sur Loudun, la littérature est abondante. Voir surtout G. Legué, *U. Grandier et les possédées de Loudun,* Paris, 1880 ; éd. augm. 1884 ; G. Legué et G. de la Tourette, *Sœur Jeanne des Anges... Autobiographie,* Paris, 1886. – A. Huxley, *The Devils of Loudun,* Londres, 1952. – M. de Certeau, *La possession de Loudun,* coll. Archives, Paris, 1970 (bibliogr. p. 303-05, 329-30). – M. Carmona, *Les diables de Loudun,* Paris, 1988 (que nous n'avons pas vu).

Michel Dupuy.

SURIUS (Sauer ; Laurent), chartreux, vers 1523-1578. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Laurent Sauer, qui latinisera son nom en Surius, est né à Lübeck d'un père orfèvre, dans un milieu de bourgeoisie aisée. En l'absence du registre de baptême, on peut placer la date de sa naissance dans les années 1522-1524 ; la *Chronique* de sa future chartreuse incite à retenir l'année 1523. Nous ne savons rien de son enfance. En 1535, il est envoyé à Francfort-sur-l'Oder pour y étudier à la faculté des Arts de la jeune mais déjà célèbre université (laquelle ne passera à la Réforme qu'en 1539). Le 16 avril 1537, il se fit immatriculer à l'université de Cologne, fuyant peut-être la peste qui s'est déclarée à Francfort en 1536.

D'abord logé à la *Bursa Montana,* un collège abritant des étudiants, Laurent se joint au groupe réuni autour d'Andreas Herl de Baardwijk, où il rencontre entre autres Nicolas Eschius (DS, t. 4, col. 1060-66), déjà très lié avec la chartreuse de Cologne, et Pierre Kanis de Nimègue, le futur Pierre Canisius (t. 12, col. 1519-25). Quelques mois après son arrivée, Laurent devient bachelier (14 novembre 1537) et, le 8 mars 1539, maître ès Arts.

Canisius, dans son testament, dit avoir converti Surius. Celui-ci et ses contemporains n'en disent rien ; ses parents étaient catholiques ; Lübeck n'était pas encore passée officiellement à la Réforme. La chose a donc été mise en doute ; quoi qu'il en soit, il est certain qu'à Cologne, un profond changement de vie se produit chez Laurent ; lui et son ami Canisius se promirent d'entrer dans le même ordre religieux. Eschius les mit en rapport avec la chartreuse. Seul Surius y entra et prit l'habit le 21 février 1540. Quant à Canisius, il fit commuer son vœu et entra plus tard dans la Compagnie de Jésus.

Passant outre peut-être à l'opposition de son père, Surius fit sa profession solennelle le 24 février 1541 et fut ordonné prêtre en décembre 1543. Mis à part un séjour à la chartreuse de Mayence en 1548, il devait passer à celle de Cologne toute sa vie religieuse. Malgré une santé délicate, qui obligea à le dispenser de certaines pénitences de règle sur injonction d'un bref de Pie v (1er juillet 1570), il fournit un labeur considérable. Laurent Surius mourut en sa chartreuse de Cologne le 23 mai 1578.

La première attestation imprimée de la « conversion » de Surius par Canisius se trouve dans la biographie de ce dernier par M. Rader (Munich, 1614) ; voir aussi le journal de Herman Weinsberg relatant la mort de Surius (éd. K. Höhlbaum, etc., *Das Buch Weinsberg,* Leipzig-Bonn, t. 3, 1896, p. 7-8), qui évoque aussi l'opposition paternelle à l'entrée de Laurent en chartreuse. Le Testament spirituel de Canisius (vers 1596) est éd. par O. Braunsberger, *B. Petri Canisii Epistolae et Acta,* t. 1, Fribourg/Br., 1896, p. 32-52 ; sur Surius, p. 36).

2. Œuvres. – Sans trop figer les dates, on peut distinguer trois périodes dans l'activité littéraire de Surius. La première, jusqu'en 1555 est consacrée à l'édition de textes spirituels, à l'instigation sans doute du prieur G. Kalckbrenner (DS, t. 8, col. 1653-57). La deuxième, de 1556 à 1561, est consacrée à la traduction de textes de controverse anti-protestante. La troisième l'est à l'histoire de l'Église.

1° *Publications spirituelles.* – 1) Jean Tauler, *Opera omnia,* Cologne, 1548, in-4°.

Cinq ans auparavant, Pierre de Nimègue (probablement Canisius) en a procuré une édition allemande, sans doute aidé par les chartreux. Surius la prend pour base. Dans ces deux éditions figurent des textes qui ne sont pas de Tauler. Parmi les 153 sermons et surtout parmi les 30 épîtres publiés, de nombreux textes sont, attribués ou non, de Maître Eckhart, d'Eckhart le Jeune, de Henri Suso. On y trouve aussi les *Institutiones divinae,* dont Surius avertit qu'elles ne sont pas de Tauler.

2) Toujours sous le nom de Tauler, paraissent la même année (Cologne, 1548, in-8°) *De vita et passione Christi exercitia,* avec les *Exercitia divina* d'Eschius.

L'auteur du *De vita et passione Christi exercitia* est identifié par A. Ampe (DS, t. 13, col. 865) comme étant Jacques Roecx † 1527 ; l'original du traité est *Den Wijngaert der sielen* (en néerlandais ; Anvers, 1544).

3) Pseudo-Suso, *Compendium verae salutis* (Cologne, 1552, in-8°) qui comprend essentiellement le *De novem rupibus* de Rulmann Merswin (DS, t. 10, col. 1056-58) et des extraits d'Henri de Herp.

4) Jean Ruusbroec, *Opera omnia* (Cologne, 1552, in-fol. Cf. DS, t. 8, col. 679) ; on y trouve aussi une *Summa totius doctrinae,* assez fidèle reflet de la pensée de Ruusbroec qui pourrait être de Surius lui-même, les lettres et une vie, laquelle est au fond celle de Henri Pomerius (DS, t. 12, col. 1908-13) amputée du chapitre traitant de la controverse avec Jean Gerson (cf. DS, t. 6, col. 318 ; t. 8, col. 692).

5) Florent de Harlem, *Institutionis vitae Christi libri V* (Cologne, 1552, in-8°), d'après la 1re éd. flamande (Anvers, 1542). Surius y insère la traduction de textes complémentaires en allemand qu'il tenait du prieur de la chartreuse de Trèves (iv, ch. 9-58 ; v entier ; cf. DS, t. 5, col. 422-25).

6) Henri Suso, *Opera omnia* (Cologne, 1555, in-12°), utilisant l'éd. allemande d'Augsbourg, 1512. Surius prévient le lecteur qu'il a détaché de la *Vie* les chapitres doctrinaux qui la terminent pour les donner en appendice au *Livret de l'Éternelle Sagesse* ; il y fait figurer 4 sermons attribués à Suso qu'il avait déjà insérés dans son éd. de Tauler, et réédite le *De novem rupibus* de R. Merswin (cf. *supra* 3). Cette éd. latine des œuvres de Suso sera rééditée jusqu'à la fin du 19e siècle (cf. DS, t. 7, col. 256).

7) On a attribué à Surius la traduction de *La Perle évangélique* (Cologne, 1545 ; cf. DS, t. 12, col. 1159-69). Il semble bien que c'est à Eschius aidé par des chartreux de Cologne qu'il faille l'attribuer (cf. col. 1161). Par contre, une lettre de Surius du 18 mars 1576 le montre occupé à une nouvelle traduction de cet ouvrage, à la demande de l'évêque d'Ypres ; ce travail n'a pas été retrouvé.

Ces volumes connurent le succès : si Eschius n'a été réédité qu'une fois, Ruusbroec le fut trois fois (avec une trad. franç. partielle), Suso trois fois (+ trad. espagnole et française), Florent de Harlem cinq fois ; mais le gros succès fut pour Tauler : 6 rééd., une trad. française (15 rééd. + 23 rééd. partielles) ; cette trad. franç. donna naissance aux versions espagnoles et italiennes. C'est l'édition latine de Surius qui véhicule l'influence de Tauler sur les 16e et 17e siècles des pays latins.

Surius s'est bien rendu compte des problèmes de traduction. Il note ainsi dans sa préface à la traduction de Suso : « Sermo ejus germanicus magnam habet gratiam, adeo ut latino sermone eam assequi non potuerim » (éd. 1588, p. 4). Mais il dispose d'un latin élégant et clair, au vocabulaire classique mais simple ; ses traductions sont fidèles et épousent même, là où cela est possible, le mouvement de la phrase allemande. Notons cependant son habitude de rendre par deux synonymes un unique substantif allemand et la liberté qu'il prend d'introduire de courtes incises destinées à préciser les passages doctrinalement difficiles (ainsi dans *Le Livret de l'Éternelle Vérité* de Suso) ; aujourd'hui on les placerait en notes.

2° *Controverse anti-protestante.* – Si on excepte la traduction latine des *Von der hailigsten Messe. Fünffzeten Predige* de Michael Helding, homélies prononcées à Augsbourg en 1548 et traduites par Surius à la demande du prieur de la chartreuse de Mayence l'année suivante (*De Missae sacrificio conciones XV*, Cologne, 1549 ; DS, t. 7, col. 138), c'est dans les années postérieures à 1556 que notre chartreux travaille à des textes anti-protestants.

Parmi les dix ouvrages qu'il traduit, retenons : du dominicain Johann Fabri (DS, t. 5, col. 21-24), *Was die Evangelisch Messe sey* (Dillingen, 1555 ; trad. latine, *De missa evangelica...*, Cologne, 1556) ; – de Johann Gropper (DS, t. 6, col. 1054-56), *Vonn Warer, Wesentlicher und Pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi...* (Cologne, 1548 ; trad. latine, Cologne, 1560) ; – de Friedrich Staphylus, *Apologia* (1561), *Prodromus in defensionem Apologiae suae* (1562) et *Absoluta responsio in defensionem Apologiae suae* (1563) ; – de Martin Eisengrein, *Concio egregia et catholica* (1563).

En rééditant le *Cronicon* de Jean Naucler (Cologne, 1564, in-fol.), Surius y ajoute un second tome, lequel fut ensuite réédité seul sous le titre de *Commentarius brevis rerum gestarum ab anno salutis 1500 ad annum 1560* ; ce fut un grand succès (3 rééd. des 2 vol. ; 13 du tome 2 ; 4 éd. en allemand et 4 en français).

L'œuvre entrait dans le dessein de polémique antiréformée, puisque le but exprès de Surius était de réfuter le *De Statuto Religionis et Reipublicae* de Jean Sleidan (Strasbourg, 1555) dont les éditions se multipliaient, et les premiers volumes des Centuriateurs de Magdebourg, en publication depuis 1549. Pourtant, dans sa préface, Surius annonce l'intention d'ajouter aux récits historiques « pias quasdam admonitiones, nonnunquam etiam sanctissimorum Patrum insignes sententias, ut uberior ad lectorem fructus rediret » (éd. in-fol. 1568, p. 3). Malheureusement ces citations patristiques visent uniquement les controverses dogmatiques et la spiritualité ne peut faire état que d'une philosophie ou théologie de l'histoire purement vétérotestamentaire, celle même du Livre des Juges : « Les Israélites recommencèrent à faire le mal et Dieu les livra aux mains de leurs ennemis... ils crièrent vers le Seigneur et celui-ci leur suscita un libérateur », non sans noter que Dieu ne brise jamais complètement l'instrument de sa colère.

3° *Histoire de l'Église.* – A partir de 1561 et jusqu'à sa mort, Surius publie des textes qu'on peut regrouper sous le titre général d'histoire de l'Église. On y trouve des éditions de Léon le Grand (1561), des *Actes des conciles* (1567) et d'un homéliaire attribué à Alcuin (1569 ; peut-être 1567). Intéresse de plus près la vie spirituelle son *De probatis sanctorum historiis...*, en partie tiré de l'ouvrage hagiographique de A. Lipomano (6 vol. in-fol., Cologne, 1570-1575).

L'ouvrage de Lipomano (DS, t. 9, col. 858-60) fournit à Surius l'essentiel de sa documentation, soit environ un millier de vies de saints anciennes ; lui-même, tant dans sa première édition que dans celle de 1575-1581, y ajoute 300 documents nouveaux. Surtout Surius substitue à un ordre chronologique approximatif, grossi d'appendices formés au hasard des découvertes, l'ordre du calendrier liturgique romain, beaucoup plus directement utilisable par le lecteur chrétien. Car son but est avant tout d'édification, comme l'expose sa lettre-préface adressée à Pie V : « Discimus inde exempla verae pietatis, discimus quo nobis itinere gradiendum est » (t. 1, 3e folio non chiffré) ; et il en profite pour attaquer le mépris protestant des œuvres. Le même souci apologétique l'a guidé dans un effort critique pour n'admettre que des textes authentiques (avec un succès variable) et pour supprimer les invraisemblances. Il se permet des modifications de style (« vitas aliquot, rudi stylo conscriptas, aliquando latiniores reddidi », f. 4), ou abrège les banalités pieuses, mais toujours il note en tête du document publié le genre de retouches qu'il s'est permis (« paulo – nonnihil – aliquoties – plerumque – magna ex parte – fere totum stilum mutavimus »). Enfin, dans certaines vies, Surius a jugé l'original illisible et l'a remplacé par une analyse développée ou une paraphrase. Pour 42 d'entre elles, son confrère Georges Garnefeld † 1637, dans la 3e éd. qu'il donna de l'ouvrage (12 vol. in-fol., 1618), revint au texte original, tout en y ajoutant 235 vies nouvelles.

Malgré ses imperfections, l'œuvre hagiographique de Surius marqua un net progrès en la matière et s'imposa comme ouvrage de référence. Si elle n'a connu que trois éditions complètes, éditions et traductions partielles furent sans nombre. La lente progression des *Acta Sanctorum* des Bollandistes la déclassa peu à peu.

A la chartreuse de Cologne, Surius ne fut pas un cas isolé, mais sa figure est exemplaire à plus d'un titre. Retenons le témoignage que donne son évolution intellectuelle « qui n'est pas seulement celle d'un individu. Elle résume à merveille, semble-t-il, celle des élites catholiques de l'Europe du Nord. Héritières des mystiques rhéno-flamands et de la *Devotio moderna*, elles n'ont pas cessé de réclamer jusqu'au milieu du siècle – l'édition de Suso, qui clôt la ' période mystique ' de Surius, est contemporaine de

la Paix d'Augsbourg (1555) – une réforme de l'Église qui fût autant celle de l'institution, grâce au concile, que celle des individus, grâce aux ouvrages et aux exercices de piété. Puis, sans que cet idéal disparaisse, elles ont évolué, peut-être sous l'influence des méthodes de la controverse et de l'obligation de tenir compte des arguments de l'autre camp, vers une approche plus positive de leur vie de foi, désormais légitimée par l'histoire. Le parcours de Surius... semble en ce domaine sans faute » (G. Chaix, *Laurentius Surius*, dans *Rheinische Lebensbilder*, t. 11, 1988, p. 98). Surtout Surius fut un bon chartreux et il a rendu aux mystiques qu'il a traduits l'immense service de les mettre à la portée de très nombreux lecteurs, et cela pour plus de deux siècles.

Sources. – Cologne, Stadtarchiv : *Geistliche Abteilung*, n. 132 (*Necrologium Patrum Cartusianorum in domo S. Barbarae Coloniae*) et 136a (*Analecta ad conscribendum chronicon domus S. Barbarae, 1334-1649*). – Chartreuse de Marienau : J.H. Bungartz, *Annales Cartusiae Coloniensis, 1334-1728*.

E. Friedländer, *Ältere Universitäts-Matrikeln*, I. Universität Frankfurt (Leipzig, 1887). – H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln, 1389-1559* (Bonn, 1919-1931).

T. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana...*, Cologne, 1608, p. 227-32. – J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis...*, Cologne, 1747.

Études. – G. Garnefeld, *Laurentii Surii vita*, en tête de son éd. (t. 1, Cologne, 1618) des *Vitae Sanctorum* de Surius. – K. Etzrodt, *Laurentius Surius* (Dissert., Halle, 1889). – P. Holt, *Die Sammlung von Heiligenleben des L. Surius*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. 44, 1922, p. 341-64 ; *L. Surius und die kirchliche Erneuerung im 16. Jahrhundert*, dans *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, t. 6-7, 1925, p. 52-84.

J.B. Kettenmeyer et W. Kloosterman, *Surius en Geert Groote*, OGE, t. 9, 1935, p. 244-67. – DTC, t. 14/2, 1941, col. 2842-49 (S. Autore). – A. De Wilt, *Heeft L. Surius... de 'Evangelische Peerle' in het latijn vertaald?*, OGE, t. 17/2, 1943, p. 132-40 ; t. 27, 1935, p. 205-07. – A. Winklhoffer, *Johannes von Kreuz und die Surius-Uebersetzung der Werke Taulers*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (mélanges M. Schmaus), Munich, 1957, p. 317-48.

W. Jannasch, *Reformationsgeschichte Lübecks vom St. Peterablass bis zum Augsburger Reichstag, 1515-1530*, Lübeck, 1958. – N. Trippen, *Der Kartäuser L. Surius... dargestellt nach den gedruckten Quellen und dem derzeitigen Stand der Literatur*, Bonn, 1960. – J.-P. Van Schoote, *Laurent Surius a-t-il traduit la Perle évangélique ?*, OGE, t. 35, 1961, p. 29-58. – P.J. Begheyn, *Joannes Hasius S.J. en de eerste levensbeschrijving van Petrus Canisius*, OGE, t. 43, 1969, p. 381-429 ; *Is Reinalda van Eymeren... de schrijfster der Evangelische Peerle?*, OGE, t. 45, 1971, p. 339-75. – G. Chaix, *Réforme et Contre-Réforme catholique : recherches sur la chartreuse de Cologne au 16e siècle*, coll. Analecta Cartusiana 80, 3 vol., Salzbourg, 1981 ; *L. Surius*, dans *Rheinische Lebensbilder*, t. 11, 1988, p. 77-100.

Les principaux passages du DS au sujet de Surius ont été cités en cours de texte.

Augustin DEVAUX.

SURNATUREL. – Le mot n'est pas rare, sans être très commun, dans le vocabulaire de la littérature spirituelle. On se propose ici d'en préciser le sens. Mais parce que c'est un mot qui appartient aussi au langage de la théologie, où il joue un rôle important, quelques points de repère à cet égard ne seront pas inutiles à titre de préliminaires.

I. POINTS DE REPÈRE THÉOLOGIQUES

On traitera séparément de l'histoire du terme et de l'élaboration du concept.

1. **Le terme** n'a pas d'origine directement biblique. En tant que vocable particulier, *surnaturel* ne se présente même que relativement tard dans la tradition chrétienne. Un long processus sémantique, que jalonnent en milieu grec divers mots, en a préparé l'apparition.

1° Sont d'abord à citer les adjectifs ὑπερουράνιος (= qui est au-dessus du ciel, supra-céleste), employé par Platon (*Phèdre* 247c, éd. L. Robin, coll. Budé, Paris, 1961, p. 38) et ὑπερκόσμιος (= qui est au-dessus de ce monde, supra-mondain), plus en faveur chez les néoplatoniciens (Proclus, *In Platonis Timaeum*, éd. E. Diehl, coll. Teubner, t. 3, Leipzig, 1906, p. 88, 19 ; 163, 10 ; 209, 7 ; 276, 31). Leur signification est soit cosmique et spatiale, – ils veulent alors indiquer la demeure des dieux, située au-dessus de la terre, dans les couches plus ou moins élevées des cieux, quand ce n'est pas au-delà même de tous les cieux –, soit qualitative et spirituelle ; ils désignent en ce cas la mystérieuse essence des différentes divinités. Facile est le passage d'une sens à l'autre dans la mesure où la place des êtres dans l'univers révèle leur nature.

De ces termes la patristique use également dans les deux sens, mais le sens local n'est ici généralement que l'expression symbolique de la diversité essentielle de qualité existant entre Dieu et le monde. L'emploi de l'adjectif ὑπερουράνιος (supracéleste) pour signifier des réalités transcendantes ou proprement divines se rencontre par exemple souvent, – réminiscence de Platon –, chez Clément d'Alexandrie (*Protreptique* IV, 56, 4, SC 2, 1976, p. 120) et Origène (*Contre Celse* V, 5, SC 147, 1969, p. 24 ; *Traité des principes* IV, 1, 7, SC 268, 1980, p. 290). Non moins fréquent est l'autre adjectif, ὑπερκόσμιος (supra-mondain). Il y a un lieu « d'outre-monde » (Méthode d'Olympe, *Banquet* VIII, 2, 173, SC 95, 1963, p. 204), une sagesse « supra-terrestre », hypercosmique (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, V, 21, 3, SC 70, 1960, p. 148)... Mais c'est aussi l'équivalent de mystérieux (Denys, *De ecclesiastica hierarchia* III, 8, PG 3, 437a), d'éternel (Hippolyte, *Elenchos*, éd. P. Wendland, CGS 26, 1916, p. 82, 2), de spirituel et immatériel (Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* II, 393, dans *Opera*, éd. W. Jaeger, t. 1, Leiden, 1960, p. 341, 9 = XII, PG 45, 1041d).

2° Saint Paul, d'ailleurs, avait déjà lui-même employé le terme similaire de ἐπουράνιος (= qui est dans le ciel, céleste) en 1 *Cor.* 15, 46-49, où il oppose l'homme céleste à l'homme terrestre. L'homme « céleste », c'est l'homme « pneumatique », spirituel. Cf. *Éph.* 1, 3 ; 4, 10. L'épître aux Hébreux s'adresse à ceux qui ont part à une « vocation céleste », et qui ont goûté le « don céleste » (3, 1 ; 6, 4 ; cf. 8,5 ; 9,23). En dépit de la connotation locale, il faut évidemment entendre : vocation divine et don divin. C'est bien le langage de l'Apôtre qu'utilise Cyrille de Jérusalem quand il se propose d'entretenir ses auditeurs des « mystères spirituels et célestes » (*Catéchèses mystagogiques* I, 1, 1, SC 126, 1966, p. 82).

Le Christ de saint Jean met en opposition « les choses de la terre » et « les choses du ciel » (3, 12). Les juifs qui ne veulent pas l'écouter sont « d'en bas », lui est « d'en haut ». « Vous, vous êtes de ce monde ; moi, je ne suis pas de ce

monde » (8, 23). Pour accueillir le royaume de Dieu, il faut donc naître « d'en haut » (3, 3). L'expression johannique se retrouve chez plusieurs Pères. Ainsi Grégoire de Nazianze parle du « monde d'en haut » (*Oratio* 45, 15, PG 36, 644a), des « trésors d'en haut » (*Oratio* 20, 12, PG 35, 1080a ; SC 270, 1980, p. 80), de « la vie d'en haut » (*Oratio* 38, 14, PG 36, 328a), et rappelle à ses auditeurs leur « vocation d'en haut » (*Oratio* 40, 39, PG 36, 416a). Le schème spatial symbolise le transcendant et le divin.

3° Plus important, car plus immédiatement en continuité avec l'histoire postérieure du vocabulaire, est l'adjectif ὑπερφυής (= qui se développe au-dessus de), synonyme en fait d'extraordinaire, de merveilleux, prodigieux ; d'où l'on passe graduellement à transcendant par rapport aux choses terrestres et humaines. Il est habituel chez Isidore de Péluse (1re moitié du 5e siècle), où il se trouve associé à Θεῖος (= divin), et appliqué aux miracles (I, *ep.* 242, PG 78, 337c), aux mystères en général (II, *ep.* 3, col. 460a ; *ep.* 93, col. 537c), à la naissance virginale (I, *ep.* 377, col. 396b), à l'incarnation (IV, *ep.* 166, col. 1260a), aux enseignements du Seigneur (I, *ep.* 409, col. 409d), à notre adoption filiale (IV, *ep.* 101, col. 1165b).

Très voisine est la locution adverbiale ὑπερ φύσιν (= au dessus de la nature), qui signifie souvent miraculeux, mais se dira aussi des réalités transcendantes, comme Dieu lui-même, dont la nature est au-dessus de toute nature (Diadoque de Photicé, *Vision* 19, dans *Œuvres spirituelles*, SC 5 ter, 1966, p. 175), ou bien des faits divins, comme l'Incarnation (Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 64, PG 90, 725c), notre filiation adoptive (Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* II, 9, PG 73, 153b). Maxime le Confesseur † 662 écrit : « Nous pâtissons, nous n'opérons pas notre déification, celle-ci étant selon la grâce, au-dessus de la nature » (*Quaestiones ad Thalassium*, q. 22, sch. 5, PG 90, 324a ; CCG 7, 1980, p. 145, 28). Est « contre la nature » (*para physin*) ce qui la déprave, comme le péché et les passions ; est « selon la nature » (*kata physin*) ce qui est conforme à l'ordre providentiel des choses et à la vertu ; est « au-dessus de la nature » (*hyper physin*) ce qui la dépasse, et est proprement le fait de la grâce (q. 65, col. 769 b-c). Entre *hyper physin* (au-dessus de la nature) et *kata charin* (selon la grâce), il y a chez Maxime, au 7e siècle, équivalence (q. 56, col. 581d).

4° L'adjectif *supernaturalis* (= surnaturel) n'appartient pas au latin classique, ni même patristique, lequel n'est pas privé toutefois de vocables et expressions similaires : *caelestis* (Augustin, *De civitate Dei* I, 31, CCL 47, 1955, p. 32, 29-30 ; *supercaelestis* (Jérôme, *In Isaiam* VIII, 24, CCL 73, 1963, p. 316, 39 ; p. 317, 21) ; *supernus* (Pierre Chrysologue, *Sermo* 168, 6, CCL 24B, 1982, p. 1034, 83) ; *supra naturam* (Ambroise, *Traité sur l'évangile de s. Luc*, prologue, 2, SC 45, 1956, p. 40) ; *praeter naturam* (Ambroise, *Des mystères* IX, 51, SC 25 bis, 1961, p. 184-86 ; 53, p. 188). Cet adjectif apparaît pour la première fois au 6e siècle, mais de façon fugitive et isolée, dans la traduction d'une collection de lettres d'Isidore de Péluse faite par le diacre Rusticus : « divina et supernaturalia (ὑπερφυῆ) quaedam loqui summae praesumptionis est malum » (*Ep.* 19, dans *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. E. Schwartz, t. 1/4, Berlin, 1922, p. 15, 16).

Au 9e siècle, traduisant le pseudo-Denys, Hilduin, abbé de Saint-Denis † 840, rend par *supernaturaliter* (concurremment du reste avec d'autres termes) les deux adverbes ὑπερκοσμίως et ὑπερφυῶς, tandis que Jean Scot Érigène, quelques années plus tard, emploie de manière plus uniforme *supernaturalis* et *supernaturaliter* pour rendre ὑπερφυής et ὑπερφυῶς (P. G. Théry, *Études dionysiennes*, t. 2, Paris, 1937, p. 417 ; 486-88). C'est l'amorce d'un langage théologique nouveau en Occident.

Jean Scot († après 870) utilise d'autre part fréquemment *supernaturalis* et les dérivés dans ses propres œuvres, pour désigner soit la transcendance de Dieu, qui échappe aux prises de toute intelligence créée (*Periphyseon* ou *De divisione naturae* III, 1, PL 122, 620cd ; 622a ; éd. I. P. Sheldon-Williams, *Scriptores latini Hiberniae*, t. 11, Dublin, 1981, p. 30, 2 ; p. 32, 15), soit l'excellence de la grâce (V, 30, PL 122, 839a ; 31, col. 946d), qui nous déifie (38, col. 1012a).

Quatre ou cinq siècles seront néanmoins nécessaires à l'entrée de *supernaturalis* dans la terminologie courante. Au 12e siècle, il n'est utilisé encore que rarement. On le rencontre par exemple chez Hugues de Saint-Victor (*Expositio in hierarchiam caelestem S. Dionysii* IV, PL 175, 1002bc). Mais saint Anselme, saint Bernard, Pierre Lombard ne s'en servent pas. C'est le 13e siècle qui fera sa fortune, surtout avec saint Thomas, qui l'emploie souvent, une vingtaine de fois dans un seul article du *De veritate* (q. 12, a. 7).

F. Büchsel, art. ἄνω, dans Kittel, TWNT, t. 1, 1933, p. 376-78. – H. Traub, art. ἐπουράνιος, *ibidem*, t. 5, 1954, p. 538-42. – A. Deneffe, *Geschichte des Wortes « supernaturalis »*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 46, 1922, p. 337-60. – H. de Lubac, *Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »*, NRT, t. 61, 1934, p. 225-49 ; 350-70 ; *Surnaturel. Études historiques*, 3e partie, Aux origines du mot « surnaturel », Paris, 1946, p. 323-428. – P. Parente, art. *Soprannaturale ordine*, EC, t. 11, 1953, col. 972. – M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 2/1, § 114, 6e éd., 1962, p. 211-14. – O. H. Pesch, art. *Übernatürlich*, LTK, t. 10, 1965, col. 437-39.

2. **Le concept**. – Son élaboration a historiquement comporté trois moments plus importants, à l'occasion desquels s'est progressivement précisée la signification technique que la théologie donne à « surnaturel », en relation d'ailleurs contrapuntique à « naturel ».

1° Au 13e siècle, l'aristotélisme provoque la scolastique à un effort de réflexion spéculative sur la notion de nature. Le mot « naturel » peut être pris dans un double sens : c'est ce qu'on a par naissance et à la naissance, ou bien ce qui existe en vertu des principes essentiels d'une chose, spécifiques ou individuels.

Le premier sens était celui de saint Augustin, car celui-ci envisageait uniquement la nature historique de l'homme, telle que Dieu l'a en réalité créée à l'origine. L'état d'Adam avant la chute est ainsi qualifié de naturel, – conception qui a duré longtemps, jusqu'au début du 13e siècle. La nature humaine en son état primordial incluait donc la « justice originelle » (grâce habituelle, immortalité biologique, immunité de la concupiscence), dont elle est restée ensuite privée par le péché, devenant de ce fait une nature déchue, à la restauration de laquelle vise la nouvelle économie de l'Incarnation rédemptrice (F.-J. Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, dans *Revue des Études augustiniennes*, t. 11, 1965, p. 239-65).

Le second sens est celui de saint Thomas (encore qu'il use aussi incidemment du premier : cf. *Sum. theol.* IIIa, q. 2, a. 12). Pour lui, « naturel » se dit de tout ce qui appartient à l'essence d'un être, soit

comme une partie constitutive, soit comme une perfection qu'il peut acquérir de lui-même, ou qu'il exige de recevoir pour atteindre sa fin. D'un point de vue négatif, le surnaturel sera par conséquent tout ce qui excède la nature comprise de la sorte. D'un point de vue positif, c'est la communication par laquelle Dieu s'unit si intimement à la créature qu'il la rend participante de sa propre nature, opération et vertu. L'essence de l'âme est gratuitement élevée par Dieu à un « esse divinum » la rendant apte aux opérations divines (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3). La grâce est « quaedam participatio naturae divinae » (*Sum. theol.* Ia-IIae, q. 112, a. 1 ; q. 114, a. 3 ; IIIa, q. 62, a. 1 et 2).

La raison formelle du surnaturel créé consiste dans la gratuité absolue. Saint Thomas insiste tant sur ce caractère du surnaturel qu'il oppose gratuit à naturel et l'identifie avec surnaturel (*In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1 ; *De veritate* q. 27, a. 6, ad 3 ; q. 8, a. 17 ; *Comp. theol.*, c. 144), affirmant expressément que les dons surnaturels revendiquent pour eux-mêmes le nom de grâce d'une manière spéciale, « specialius sibi nomen gratiae vindicant », parce qu'ils excluent totalement l'idée de dette ou de dû, « rationem debiti » (*Sum. theol.* Ia-IIae, q. 111, a. 1, ad 2).

Dans la mesure où le concept de surnaturel tend à rejoindre celui de grâce et à coïncider avec lui, le concept de nature devient antithétique de ce dernier. Et désormais l'on ne pourra plus, avec la tradition augustinienne, désigner du nom de naturel l'état primordial de l'homme en possession de la justice originelle, car cet état aussi se trouve englobé dans le concept de surnaturel. La nature perd ainsi sa précédente valence historico-salvifique au profit d'une conception de type métaphysique. L'innovation a sûrement contribué à une meilleure compréhension du caractère strictement gratuit de la grâce, la nature étant maintenant pensée comme une réalité stable et nécessaire, à laquelle la grâce est référée non comme un dû, mais comme un don.

2° Aux 16e et 17e siècles, Michel de Bay, dit Baius † 1589, théologien de Louvain, et Cornelius Jansenius † 1638, évêque d'Ypres (DS, t. 8, col. 117-19), préconisent un retour à saint Augustin par delà la scolastique, mais n'aboutissent qu'à un pseudo-augustinisme anachronique. Leur point de départ commun est que la « justice originelle » était naturelle à l'homme. Ils diffèrent cependant par des nuances. Pour Baius, le don du Saint Esprit, vie de l'âme, qui l'anime par ce mouvement vers le bien honnête qu'est la charité, était exigé par la nature en son état primordial parce que la charité est nécessaire à la rectitude de la volonté, et que sans l'influence du Saint Esprit l'homme aurait été incapable d'observer la loi de Dieu et de mener une vie authentiquement morale et religieuse (*De prima hominis justitia*, cap. I-VI, dans *Opera*, Cologne, 1696, p. 49-58). Pour Jansenius, la grâce de l'amour de Dieu, répandu dans les cœurs par le Saint Esprit, est due en quelque manière, *aliquomodo debitam esse*, non pas à la nature même, mais à la bonté, justice et sagesse du Créateur, qui ne peut la refuser à sa créature en état d'innocence parce qu'autrement celle-ci ne pourrait tendre efficacement à Celui qui est sa fin naturelle, comme son principe (*Augustinus*, t. 2, lib. I, cap. 18, Louvain, 1640, col. 761-64). De là, chez Baius et Jansenius, malgré les différences, une certaine « naturalisation » du surnaturel : la nature innocente sans l'inhabitation du Saint Esprit et l'amour de charité envers Dieu n'est sans doute pas une impossibilité absolue, car ces perfections n'appartiennent pas à l'être même de l'homme ; ce n'en est pas moins une impossibilité relative ou morale dans la mesure où l'homme se trouve privé d'une intégrité de condition dont il devrait jouir, et qui constitue son état normal.

La controverse força le magistère à intervenir. La bulle *Ex omnibus afflictionibus* de Pie V (1er oct. 1567) censure diverses propositions de Baius, dont elle affirme du fait même comme vraie la contradictoire, à savoir : le caractère non pas « naturel », mais « surnaturel » de l'état primordial, la grâce et l'élévation de l'homme à la participation de la nature divine n'étant pas dues à l'intégrité de la nature humaine (Denzinger, 1921), mais « un don surnaturel et gratuit » (1923), « surajouté » à celle-ci par la libéralité du Créateur (1924). C'est la première fois que *supernaturalis* fait son apparition dans un document officiel de l'Église.

Plus de deux cents ans après, la constitution *Auctorem fidei* de Pie VI (28 août 1794) déclarait, contre le synode janséniste de Pistoie, que faux est tout système qui fait de l'état originel et particulièrement de la grâce qu'il comporte « une exigence » de la nature, et non « un bienfait gratuit de Dieu » (Denzinger, 2616).

3° A la fin du 19e et au début du 20e siècle, la néoscolastique systématise les données antérieures de la réflexion théologique. Sa synthèse distingue deux sorte de surnaturel : le *surnaturel essentiel* (ou *quoad substantiam*), qui est celui de la vie intime de Dieu, dont la grâce sanctifiante est une participation, et le *surnaturel modal* (ou *quoad modum*), dit aussi *préternaturel*, qui est celui des faits miraculeux et des phénomènes extraordinaires. Le premier est parfois nommé *absolu*, le second *relatif*. Ce dernier est en effet un surnaturel inférieur, qui n'est surnaturel que par sa cause, son mode de production, non son intime réalité. « Cette distinction capitale de deux formes de surnaturel, qui domine toute la théologie, est absolument indispensable en mystique », écrit R. Garrigou-Lagrange (*Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Saint-Maximin, 1923, p. 11 ; *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel. Nature et surnaturel*, 2e partie, ch. 4, Deux formes très différentes de surnaturel : le miracle et la grâce, Paris, 1934, p. 234-53).

C'est l'époque où tous les rationalisme (agnostiques, déistes ou athées) sont unanimes à exclure radicalement ce qui dépasse « les limites de la raison », et donc à déclarer le surnaturel irrecevable. Non moins directement opposées à celui-ci, quoique plus subtilement, étaient les diverses formes d'immanentisme, dont les unes, qu'elles soient idéalistes, naturalistes ou empiristes, interprétaient toutes les valeurs, y compris religieuses, du seul point de vue de l'homme, et dont les autres, qui voulaient demeurer chrétiennes, avaient tendance à penser exclusivement le christianisme en termes d'intériorité humaine : romantisme religieux de Friedrich Schleiermacher † 1834, protestantisme libéral d'Auguste Sabatier † 1941, modernisme d'Alfred Loisy † 1940, ou encore l'apologétique « modernisante » de certains catholiques (H. Leclère, art. *Immanence*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 1295-1303).

L'encyclique *Pascendi* de Pie X (8 sept. 1907) vise ce type d'apologétique lorsqu'elle met en garde contre une méthode d'immanence dont il ne manque pas de catholiques à se servir, « et qui le font avec tant d'imprudence, qu'ils semblent admettre dans la nature humaine non seulement une capacité et une convenance vis-à-vis de l'ordre surnaturel (*ordinem supernaturalem*), ce que les apologistes catholiques ont toujours démontré en y apportant les atténuations convenables, mais une exigence authentique et proprement dite, *germanam verique nominis exigentiam* » (ASS, t. 40, 1907, p. 630 ; Denzinger, 2103, omis à partir de la 32e éd.).

Il convient de noter l'évolution du vocabulaire, caractéristique du changement de perspective qui s'est introduit dans la manière d'envisager le surnaturel. On est passé du plan des dons reçus par l'homme innocent à la considération d'un « ordre » de réalités, dont la spécificité se définit en référence à une fin proprement divine : la vision intuitive de Dieu.

La surnaturalité des dons qui constituaient la « justice originelle » est exprimée dans la synthèse néoscolastique par l'assertion que Dieu *aurait pu* créer une humanité, même innocente, sans ces dons (sans la grâce sanctifiante, nommément). Il n'apparaît donc pas chimérique d'hypothétiser l'existence d'une humanité qui, même n'ayant pas péché, ne soit pas ordonnée à la fin dernière de la vision béatifique. Autrement dit, de la surnaturalité de la grâce suit, à titre de conclusion logique, la possibilité d'un ordre qui serait de « nature pure ». L'homme est doublement contingent. Non seulement il aurait pu ne pas exister, mais il aurait pu avoir une autre fin ultime que celle qu'il a actuellement, et trouver dans cette fin proportionnée à ses forces naturelles une béatitude, sinon entièrement parfaite, du moins suffisamment satisfaisante pour être authentique : possession par l'intelligence et l'action de l'univers créé, et à travers celui-ci connaissance médiate du divin qui projette d'en haut ses reflets sur la création.

Les théologiens scolastiques ne soutiennent pas pour autant que l'homme ait jamais réellement existé dans un état de pure nature, mais ils regardent généralement cet état comme une construction théorique utile, voire nécessaire, afin de penser correctement la singularité du rapport entre surnaturel et nature humaine.

C'est la problématique de l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII (12 août 1950), là où elle dit que quelques-uns « déforment la vraie notion de la gratuité de l'ordre surnaturel, quand ils prétendent que Dieu ne peut créer des êtres *doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique* » (*Denzinger, 3891*).

A la controverse sur l'immanence du début du siècle a succédé en effet, après la dernière guerre mondiale, une autre controverse sur la possibilité de la nature pure. Les deux controverses ont, malgré l'apparence, une certaine homogénéité due à l'inspiration philosophique qui les anime et au problème agité : la nature de l'esprit et sa destination. Mais à côté de la seconde s'en déroule une troisième, engagée dès les années 20 et 30, dont le problème, soulevé par l'interprétation d'une série de textes divergents de saint Thomas, est le désir naturel de voir Dieu. C'est un problème qui n'est pas sans de nombreux contacts avec celui de la nature pure. D'où l'entremêlement des discussions. Le DS a traité amplement la question à *Dieu (désir de)*, t. 3, col. 932-40. Il n'y a pas lieu d'y revenir, malgré la date de l'article (paru en 1956), rien n'étant venu depuis lors modifier sensiblement les positions. Et la polémique s'est, de toute façon, éteinte.

Remarquons seulement l'intention sous-jacente chez beaucoup à l'affirmation d'un désir naturel de voir Dieu : prouver que le surnaturel n'est pas purement extrinsèque et simplement juxtaposé à la nature humaine. En elle, on discerne une ouverture au surnaturel. Celui-ci trouve dans le dynamisme propre de l'esprit comme un point d'insertion et d'ancrage. La libre et gratuite initiative de Dieu vient combler l'homme d'une plénitude de perfection qui répond en réalité à sa secrète aspiration. La transcendance n'exclut pas l'immanence.

D'aucuns se demandent toutefois si la théologie moderne en choisissant de penser l'ordre surnaturel en fonction primordialement de la vision intuitive de l'essence divine, sous l'influence peut-être d'un intellectualisme hérité de la philosophie hellénistique, ne risque pas de déplacer le centre de gravité de la révélation biblique, dont la bonne nouvelle consiste en réalité dans l'appel et l'ordination à cette adoption filiale qui rend « fils dans le Fils » (cf. *Éph.* 1, 3-6), et fait participer à la gratuité absolue de l'Incarnation ou du mystère par lequel le Verbe de Dieu est devenu « l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom.* 8, 29). Ce n'est là en rien une destination qui appartienne à la constitution métaphysique inaliénable de l'homme, « animal raisonnable », ou que celui-ci puisse acquérir par ses seules forces, ou qui soit exigée pour qu'il se réalise d'une manière proportionnée à son essence spécifique. En ce sens, c'est tout ce qu'il y a de plus surnaturel.

Voir DS, art. *Grâce*, t. 6, col. 701-50 ; *Inhabitation*, t. 7, col. 1735-57 ; *Divinisation*, t. 3, col. 1376-1459 ; *Nature*, t. 11, col. 44-55 ; *Dieu (désir de)*, t. 3, col. 929-47.

On ne donnera ici qu'un supplément de bibliographie aux articles précédemment cités. On a surtout en vue le dernier.

H. de Lubac, *Le surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946 ; *Le mystère du surnaturel*, RSR, t. 36, 1949, p. 80-121 ; *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965 ; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965 ; *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, 1980 ; *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris, 1986.

H. Rondet, *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, RSR, t. 33, 1946, p. 56-91 ; *Le problème de la nature pure et la théologie du 16e siècle*, RSR, t. 35, 1948, p. 481-521 ; *Le mystère du surnaturel*, RSR, t. 54, 1966, p. 69-73.

L. Malevez, *L'esprit et le désir de Dieu*, NRT, t. 69, 1947, p. 3-31 ; *La gratuité du surnaturel*, NRT, t. 75, 1953, p. 561-86 ; 673-89.

G. Solieri, *S. Agostino, S. Tommaso e il soprannaturale cattolico*, dans *Sapienza*, t. 2, 1949, p. 46-60. – Z. Alszeghy, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, dans *Gregorianum*, t. 31, 1950, p. 414-50. – G. De Rosa, *Il problema del soprannaturale in alcune recenti soluzioni*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 54, 1951, p. 133-48. – C. Mitchell, *Some Reflections on the Supernatural in Christian Tradition*, dans *Irish Theological Quarterly*, t. 18, 1951, p. 97-110. – L. Renwart, *La « nature pure » à la lumière de l'encyclique « Humani generis »*, NRT, t. 74, 1952, p. 337-54. – G. Calà Ulloa, *Intorno all'apertura dell'ordine naturale a quello soprannaturale*, dans *Sapienza*, t. 5, 1952, p. 242-56.

J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952 ; *Trascendencia y inmanencia de lo sobrenatural*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 25-38 ; *El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia*, dans *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Madrid, 1973, p. 227-343 (trad. ital., Assise, 1973, p. 256-397).

A. Zigrossi, *Per une esatta impostazione del problema del soprannaturale*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 58, 1955, p. 377-97. – A. Piolanti, *Il soprannaturale in S. Tommaso*, dans *Divinitas*, t. 1, 1957, p. 93-117 ; *Il soprannaturale*, Turin, 1960, p. 1-28.

G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 545-607 ; *Desiderio di vedere Dio. Dieci anni di studi tomisti : 1957-1967*, dans

Scuola cattolica, t. 99, 1971, p. 3-60 ; art. *Soprannaturale*, dans *Dizionario teologico interdisciplinare*, t. 3, Turin, 1977, p. 263-301.

H. Bouillard, *L'idée de surnaturel et le mystère chrétien*, dans *L'homme devant Dieu*. Mélanges... de Lubac, t. 3, Paris, 1964, p. 153-66. – J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965. – A. Sage, *Augustinisme et théologie moderne*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 12, 1966, p. 137-56. – A. Vanneste, *Le mystère du surnaturel*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 44, 1968, p. 179-90. – J.-H. Nicolas, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 334-97.

G. Crosignani, *La teoria del naturale e soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*, Plaisance, 1974. – M. Flick et Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florence, 1975, p. 425-38 (Il mistero dell'ordine soprannaturale). – B. Gherardini, *Naturale e soprannaturale : una precisione*, dans *Divinitas*, t. 19, 1975, p. 139-58. – A. De Sutter, art. *Soprannaturale*, DES, t. 2, 1975, p. 1753-57. – G. Bof, art. *Soprannaturale*, dans *Nuovo Dizionario di teologia*, Alba, 1977, p. 1495-1508. – C. Laudazi, *L'uomo aperto al soprannaturale*, dans *Temi di antropologia teologica*, dir. E. Ancilli, Rome, 1981, p. 585-636. – R. Berzosa Martinez, *Los postulatos de una teologia del sobrenatural...*, dans *Burgense*, t. 29, 1988, p. 417-35.

II. SENS SPIRITUEL DU MOT

L'application que la littérature spirituelle fait de « surnaturel » en particularise notablement le sens. On suivra l'ordre chronologique des textes, sans prétendre pour autant être exhaustif. Il s'agit d'exemples, qui du reste ne concordent pas tous.

1. **A partir du 16e siècle**, le terme de surnaturel entre dans le vocabulaire mystique de l'école espagnole, où il fait son apparition tant chez les franciscains que chez les carmes. De là il passera par la suite chez les auteurs qui ont subi l'influence de cette école.

1° Le franciscain Barnabé de Palma † 1532 (DS, t. 12, col. 132-39), « un des grands initiateurs de la mystique en Espagne » (M. Andrés Martín, *Los recogidos*, Madrid, 1975, p. 192), est le premier connu de nous à employer le mot. Dans sa *Via Espiritus* (éd. de Salamanque, 1541), il distingue quatre degrés ou états de perfection qui conduisent l'âme au *recogimiento* (= recueillement ; DS, t. 13, col. 255-67). Le dernier est l'état « surnaturel », où toute l'activité de l'âme se ramène à accueillir immédiatement les dons de Dieu. « Diré que este estado se llama sobrenatural, en el qual el ánima ninguna cosa obra más de recebir lo que le es dado » (f. 92v). C'est la définition classique de la mystique comme réception du divin (M. Andrés Martín, *op. cit.*, p. 189-92 ; B. Bravo, *El « Via Spiritus » de Fray Bernabé de Palma*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 62-64).

Franciscain également, Bernardin de Laredo † 1540 (DS, t. 9, col. 277-81) se réfère expressément à Palma dans sa *Subida del monte Sión* (2e rédaction, Séville, 1538), qui est un traité sur la « quiétude », vocable désignant chez lui globalement toutes les oraisons supérieures où domine l'amour (Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 293). Le quatrième âge de la vie spirituelle, celui des parfaits et de « la quiète contemplation de l'inaccessible et incompréhensible divinité », « est appelé surnaturel (*sobrenatural*) par l'auteur... du livre intitulé *Via o camino del espíritu* » (P. 3, c. 3, dans *Místicos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, 1948, p. 308).

Le terme « surnaturel » revient quatre autres fois dans la *Subida*. Il sert à qualifier des états d'oraison que l'homme ne peut se procurer par ses propres efforts, et qui ne dépendent que de la libéralité divine. « Ce que durant le repos de l'amour opère dans les âmes qui l'aiment l'amoureux Seigneur, cela est surnaturel et dépasse en toutes manières les forces humaines » (P. 3, c. 30, p. 384). « Quand l'âme s'élève au-dessus d'elle-même,... passe les limites naturelles qu'elle peut atteindre par elle-même, tout ce à quoi alors elle parvient est très surnaturel, car cela provient de la seule bienveillante condescendance de celui, immense, qui ordonne toute nature » (c. 41, p. 432). « De même que Dieu crée l'âme rationnelle immédiatement, ainsi pour l'élever au-dessus d'elle-même et l'unir à lui dans l'état surnaturel (*en lo sobrenatural*) n'admet-il aucune industrie de cette âme, mais c'est l'effet de sa seule divine condescendance » (p. 434). « L'âme à qui le souverain Seigneur se communique de manière surnaturelle (*por vía sobrenatural*) comprend seulement ce que sa bénigne grâce veut bien lui communiquer, elle-même ne pouvant rien, que se disposer avec amour » (p. 436).

Le mot revêtira un sens identique chez Thérèse d'Avila † 1582. L'a-t-elle emprunté à Laredo ? On sait que celui-ci figurait parmi ses lectures (DS, t. 9, col. 279), et qu'elle a lu aussi Palma (DS, t. 12, col. 138).

2° Dans ses *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús* (3e éd., Burgos, 1982), Luis de San José indique à l'article *Sobrenatural* (p. 1254-55) dix-neuf textes où ce mot est employé par la sainte. Mais l'énumération n'est pas exhaustive, car rien que pour la *Vie* et le *Chemin de perfection*, J. Poitrey donne vingt-sept références (*Vocabulario Teresiano de Vida y Camino de perfección*, t. 6, Lille, 1977, p. 3030-31).

Le texte le plus connu est celui de la seconde relation au P. Rodrigo Alvarez. « J'appelle surnaturel ce qui ne se peut acquérir ni par industrie ni par diligence, quoiqu'on se donne beaucoup de mal, bien que s'y disposer on le puisse, oui, et qu'il convienne beaucoup de le faire » (*Cuentas de conciencia* 58a, ou ailleurs 5a, dans *Obras completas*, 8e éd., Madrid, BAC, 1986, p. 625).

Thérèse le répète continuellement : est surnaturel ce à quoi l'âme ne peut parvenir par elle-même (*Vida* 22,1, p. 120), et que nous ne pouvons pas acquérir nous-mêmes (*Camino*, Valladolid, 31,6, p. 365 ; *Moradas* VI, 6,12, p. 547), ni nous procurer à notre gré (*Vida* 29,8, p. 156), quelques efforts (*diligencias*) que nous fassions (*Camino*, Escorial, 53,2, p. 363 ; Valladolid, 31,2, p. 363) ; et même parfois il est impossible d'y résister (*Vida* 23,5, p. 127), parce que cela ne dépend pas de notre vouloir (*Camino*, Valladolid, 19,6, p. 315), et que ce n'est pas notre œuvre (*Camino*, Valladolid, 31,6, p. 365), mais l'œuvre du Seigneur qui opère dans l'âme (*Vida* 22,1, p. 120), une faveur (*merced*) qu'il octroie (*Vida* 28,1, p. 149). C'est lui qui fait tout au-dessus de nous. « Es obra suya sobre nuestro natural » (*Camino*, Escorial, 41,3, p. 339 ; Valladolid, 25,3, p. 339).

Le qualificatif de surnaturel est ainsi donné à un certain recueillement (*Moradas* IV, 3,1, p. 502), qui ne s'acquiert pas par le travail de l'entendement ou de l'imagination (3, p. 503). L'âme, qui commence à se recueillir, y touche à chose surnaturelle, « toca ya aqui cosa sobrenatural » (*Vida* 14,2, p. 84) ; elle y a un peu d'oraison surnaturelle, « algo de oración sobrenatural » (*Vida* 22,3, p. 121). Sont dits ensuite surnaturels l'état de contemplation (*Vida* 22,1, p. 120 ; *Camino*, Valladolid, 25,3, p. 339), l'oraison de quiétude (*Camino*, Escorial, 53,2, p. 363 ; Vallodolid, 31,2, p. 363),

l'union divine (*Camino*, Valladolid, 19,6, p. 315), les visions, dont la beauté met l'âme hors d'elle-même (*Vida* 28,2, p. 149). Très surnaturel (*muy sobrenatural*) est enfin un amour ardent que Dieu met dans l'âme (*Vida* 29,8, p. 156).

A partir des Quatrièmes demeures, ce dont il s'agit, c'est de choses surnaturelles, et il est très difficile de le faire comprendre (*Moradas* IV, 1,1, p. 495). On se fait du tort à vouloir s'élever soi-même, avant que le Seigneur n'y pourvoie, aux choses surnaturelles (*Vida* 12, titre, p. 75). Dans la Quatrième demeure, comme le naturel se trouve mêlé au surnaturel (*como es también natural junto con lo sobrenatural*), le démon peut y causer plus de dommage que dans les autres Demeures (*Moradas* IV, 3,14, p. 507). Ce qui est de l'ordre naturel (*conforme a vía natural*), les lumières de la raison peuvent suffire pour en juger ; quant aux choses de l'ordre surnaturel (*lo sobrenatural*), on doit s'assurer qu'elles sont conformes à l'Écriture (*Vida* 34,11, p. 187).

Le mot « surnaturel » est pris ici au sens psychodescriptif d'une expérience qui n'est pas due à l'activité consciente et volontaire du sujet, lui donne le sentiment de le dépasser, de venir d'en haut, et non pas au sens des théologiens qui se servent du raisonnement éclairé par la foi pour conclure qu'un type spécifique d'opération est en dépendance ontologique de la grâce. De là résulte que « naturel » sera appliqué, par opposition, à des réalités qu'on appellerait théologiquement surnaturelles parce qu'elles relèvent en dernière analyse de la grâce, mais sont exercées sur le mode habituel (discursif, imaginatif, volitif) des facultés humaines, comme certaines formes d'oraison, la méditation par exemple, authentiques expressions pourtant de la vie théologale de foi et de charité. Ne pas confondre le surnaturel théologique et le surnaturel mystique. Ce sont deux langages divers. Chez Thérèse le langage mystique est à l'état pur.

3° Saint Jean de la Croix † 1591 (DS, t. 8, col. 408-47) emploie le terme « surnaturel » avec une fréquence plus notable encore, comme le montrent les *Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz* par Luis de San José (Burgos, 1980), où à *Sobrenatural* sont signalés plus de 110 passages (p. 1233-40), qui appartiennent d'ailleurs en majorité à la *Montée du Carmel*, tandis qu'à *Natural* il y en a une centaine (p. 890-96), et l'inventaire ne les épuise pas forcément tous.

Suivant Crisógono de Jesús Sacramentado, « surnaturel » n'a pas dans la langue de Jean de la Croix une valeur déterminée, unique, qu'on lui retrouverait toujours. Son sens doit être cherché chaque fois dans le contexte. Toute détermination a priori serait dangereuse, et certainement arbitraire. Partant de la distinction théologique de l'ordre surnaturel en surnaturel *quoad essentiam* et en surnaturel *quoad modum*, Crisógono essaie alors de déterminer en certains passages le sens propre du terme, et arrive à la conclusion que, dans la *Montée*, surnaturel signifie habituellement surnaturel essentiel (grâce sanctifiante) ou bien surnaturel modal (visions, révélations, etc.), cependant que dans la *Nuit* et le *Cantique*, plus du reste dans celle-là que dans celui-ci, le terme embrasse l'un et l'autre sens, et finit par se confondre avec mystique (*San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Madrid, 1929, p. 338-43).

M. Labourdette critique cette manière de procéder. Certes, par transposition, les réalités dont parle Jean de la Croix se laissent réduire et comprendre selon la distinction théologique du surnaturel essentiel et modal, mais ce n'est pas directement à elle que se réfère son vocabulaire. Le surnaturel est le plus souvent considéré chez lui « au point de vue de sa présentation concrète, psychologique, à l'âme qui le reçoit » (*La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, dans *Revue thomiste*, t. 42, 1937, p. 19, note 33).

D'un avis similaire, K. Wojtyla fait remarquer que, dans l'œuvre de Jean de la Croix, « peu de considérations sont purement spéculatives et abstraites. Les mêmes réalités, considérées en théologie d'une manière théorique, possèdent ici une valeur avant tout vitale » (*La foi selon saint Jean de la Croix*, Paris, 1980, p. 32-34).

Du surnaturel Jean de la Croix donne en passant une définition avant tout nominale, mais éclairante : « Surnaturel veut dire ce qui s'élève au-dessus du naturel ; donc le naturel reste en bas », « sobrenatural eso quiere decir, que sube sobre el natural ; luego el natural abajo queda » (*Subida* II, 4,2, dans *Obras completas*, 11e éd., Madrid, BAC, 1982, p. 132). Il y a entre le naturel et le surnaturel une relation non seulement d'opposition, mais de succession, qui est constante chez Jean de la Croix, en particulier dans la *Montée*, et constitue une articulation fondamentale de sa doctrine. Le surnaturel ne vient pas couronner le naturel ; il ne s'instaure que là où le naturel lui a cédé la place, et a été, pour ainsi parler, évacué. C'est que l'opposition entre naturel et surnaturel qualifie en réalité deux modes d'opérer, simultanément incompatibles, parce qu'ils ne peuvent vitalement coexister : l'un qui répond à l'activité propre, native des puissances ou facultés humaines, et leur est conforme ; l'autre divinement communiqué et donc passivement reçu, qui tend à se substituer au premier, et ne peut le faire que si l'homme, voué au sensible, à la discursivité et, depuis le péché, à l'esprit de propriété, y consent, encore qu'il ne soit pas toujours en son pouvoir d'y mettre obstacle. C'est ce second mode qui mène à l'union avec Dieu. Quelques textes le montreront, où surnaturel et passif sont en apposition.

« Si l'âme veut agir par elle-même, elle empêchera forcément par son activité, autant que cela dépend d'elle, l'action passive que Dieu lui communique, c'est-à-dire son Esprit ; elle restera dans le domaine de son activité propre, qui est très basse et d'une autre sorte que celle qui lui est communiquée par Dieu, vu que celle de Dieu est passive et surnaturelle, et que celle de l'âme est active et naturelle ; l'exercer serait éteindre l'esprit » (*Subida* III, 13,3, p. 254). « Les connaissances purement spirituelles » sont reçues dans l'entendement « par voie surnaturelle, passivement, sans que l'âme y contribue par aucun acte ou opération propre, au moins active » (II, 23,1, p. 208). L'activité de l'entendement, si elle intervient, modifie et fausse « les choses qui se communiquent surnaturellement et passivement » (II, 29,7, p. 227-28). « Toute l'habileté naturelle est incapable d'atteindre aux biens surnaturels que Dieu, par sa seule infusion, dépose dans l'âme passivement, secrètement et en silence » (*Noche* II, 14,1, p. 390). La connaissance amoureuse de la contemplation « est reçue passivement dans l'âme selon le mode de Dieu, qui est surnaturel » (*Llama* 3,34, p. 822). « Il y a autant de différence entre l'opération naturelle et l'opération surnaturelle que d'une œuvre humaine à une œuvre divine » (3,45, p. 828). « Dieu est comme le soleil. Il luit sur les âmes pour se communiquer à elles... Il élèvera dans chacune surnaturellement l'édifice qu'il voudra, si elle se trouve dans les dispositions convenables, en anéantissant ses opérations et affections naturelles qui ne lui donnent ni capacités ni force pour l'édifice surnaturel, mais qui nuisent au lieu d'aider » (3,47, p. 830). « Le naturel venant à disparaître dans l'âme embrasée d'amour, le divin lui est aussitôt infusé surnaturellement, pour qu'il n'y ait pas de vide dans la nature » (*Subida* II, 15,4, p. 170).

Il ne faut pas confondre *lo natural* avec *la naturaleza,* qui est la nature en tant qu'être spécifique de l'homme, qu'il n'est nullement question d'annihiler, bien au contraire. A l'objection : vous détruisez la nature, alors que Dieu ne la détruit pas, mais la perfectionne (*Subida* III, 2,7, p. 239), Jean de la Croix répond que dans l'état habituel d'union avec Dieu l'âme manifeste une perfection supérieure dans toutes les actions qui sont convenables ou nécessaires. Les puissances perdent sans doute complètement leurs opérations naturelles, mais elles passent de leur mode naturel d'opérer qui est limité à celui de Dieu, qui est surnaturel, « pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural ». « Dieu, en effet, les possède, comme un souverain Maître, par suite de leur transformation en lui ; c'est lui qui les meut et leur commande divinement... de telle sorte que les opérations [de Dieu et des puissances] ne sont pas distinctes, et que celles de l'âme sont celles de Dieu. Ce sont donc des opérations divines » (III, 2,8, p. 239).

Ainsi, ce à quoi s'intéresse la doctrine sanjuaniste, ce n'est pas la nature comme telle (qu'elle soit prise au sens abstrait et métaphysique ou concret et historique), mais le mode d'opérer qui est spontanément le sien, et qui est destiné à s'effacer devant un autre, divin ou surnaturel, qu'il s'agit d'accueillir, car on ne se le donne pas à soi-même. « Lorsque le mariage spirituel est consommé entre Dieu et l'âme, il y a deux natures dans un même esprit et amour de Dieu » (*Cantico* A, 27,3, p. 528 ; B, 22,3, p. 659).

Pour sa part, saint Thomas a un vocabulaire différent. Il oppose deux modes d'agir : le mode *humain* des vertus, dont la raison est régulatrice, et le mode *supra-humain* des dons, que caractérise une motion spéciale de Dieu, qui mérite le nom d'inspiration, et apporte avec elle une régulation supérieure, autant dire un mode plus haut d'agir (DS, t. 3, col. 1616-18). Cette terminologie pourrait peut-être éclairer, par comparaison, l'usage déconcertant que Jean de la Croix fait de naturel et de surnaturel.

Mais le surnaturel revêt en réalité diverses formes. Non seulement il est ce qu'on ne peut se donner ; c'est aussi ce que, dans certains cas, il ne faut même pas désirer, comme écrit H. Sanson (*L'esprit humain selon saint Jean de la Croix,* Paris, 1953, p. 103-06). Cela vise les connaissances surnaturelles reçues par l'entremise des sens extérieurs ou de l'imagination, et également les connaissances surnaturelles qui s'adressent directement à l'esprit, mais sont « distinctes et particulières », phénomènes qu'on appellera plus tard extraordinaires (visions, révélations, locutions, sentiments). Le genre de connaissances surnaturelles dans lequel saint Jean de la Croix se propose au contraire d'établir l'âme est « la connaissance obscure et générale de la contemplation communiquée dans la foi » (*Subida* II, 10,1-4, p. 151).

Pour obtenir de fait l'union avec Dieu, « l'âme ne doit jamais faire réflexion sur les choses claires et distinctes qui ont passé en elle par voie surnaturelle », mais « se plonger dans l'abîme de la foi, où tout le reste disparaît » (*Subida* III, 7,2, p. 247). Car « aucune connaissance ou perception surnaturelle claire et distincte ne peut, en cette vie mortelle, servir de moyen prochain à l'union d'amour avec Dieu. Le motif en est que tout ce que l'entendement peut connaître, la volonté goûter et l'imagination représenter est tout à fait dissemblable de Dieu et n'a aucune proportion avec lui » (II, 8,5, p. 148). Sans compter que le démon est capable de s'en mêler (III, 10,1-3, p. 250-51). Il n'y a du reste aucun inconvénient à se conduire avec détachement radical par rapport à ces perceptions (*aprehensiones*), « parce que le bien qui dérive à l'âme des perceptions surnaturelles, quand elles viennent de Dieu, opère passivement son effet à l'instant même où elles sont présentées ». Ainsi donc, « c'est passivement que l'âme doit se comporter à leur égard sans faire aucunement intervenir son action intérieure ou extérieure » (III, 13,3, p. 254).

On peut sans doute rattacher la contemplation obscure et générale de Jean de la Croix au surnaturel essentiel, et les perceptions distinctes et particulières au surnaturel modal ou préternaturel. On ne peut pas dire pour autant que les deux distinctions, la sanjuaniste et la théologique, se recouvrent exactement.

Le terme « mystique » n'est guère caractéristique du vocabulaire de saint Jean de la Croix. Il parle, comme on faisait alors, de « teología mística ». Voir les *Concordancias* de Luis de San José (p. 855-56). En dehors de là, l'adjectif est rare, et le substantif quasiment inexistant. Au fond, chez Jean de la Croix, c'est surnaturel qui signifie mystique au sens moderne du mot.

4° Jean des Anges † 1609 (DS, t. 8, col. 259-64), théoricien le plus marquant de l'école franciscaine espagnole de la seconde moitié du 16e siècle, emprunte à sainte Thérèse la notion d'un « recueillement surnaturel », « pour lequel ne vaut pas l'industrie humaine, car il est tout de la grâce » (*Conquista del reino de Dios,* diál. X, dans *Obras místicas,* éd. J. Sala, t. 1, Madrid, 1912, p. 149). Mais il suit Barnabé de Palma quant à la nomenclature des degrés ou états de perfection, dont le quatrième et dernier est « l'état surnaturel ». Dans cet état, « Dieu tient la clef ; il ouvre et ferme comme et quand il lui plaît. Ici, sans moyens propres, l'âme se trouve disposée à recevoir les dons et faveurs du Seigneur très haut. C'est un état où l'on reçoit, non où l'on cherche et discourt » (*Manual de Vida perfecta,* diál. V, 2, éd. J. Sala, p. 225, et dans *Místicos franciscanos españoles,* Madrid, BAC, 1949, p. 609).

Dans le groupe des jésuites de Gandie qu'Ignace de Loyola dut rappeler à une plus juste conception de leur vocation apostolique, on lisait aussi Palma (cf. DS, t. 12, col. 138). C'est pourquoi probablement Antoine Cordeses † 1601 (DS, t. 2, col. 2310-22) nomme « surnaturelle » la dernière étape ou journée de son *Itinerario de la perfección.* L'homme s'y voit élevé à « une contemplation surnaturelle des vérités divines et secrets mystères... par le moyen de nouvelles espèces intelligibles que Dieu infuse (*infunde*) dans l'entendement » (cité par B. Bravo, *Teorías contemplativas cordesiano-palmianas del « Itinerario de la Perfección »,* dans *Manresa,* t. 31, 1959, p. 256-58).

2. **Au 17e siècle,** le terme « surnaturel » est devenu courant en spiritualité.

1° Chez les Carmes, Jean de Jésus-Marie le Calagurritain † 1615 (DS, t. 8, col. 576-81) se signale par une nomenclature peu commune des diverses espèces de la contemplation. Il distingue la contemplation *naturelle* de Dieu en tant qu'auteur de la nature, par la seule lumière naturelle de l'intelligence ; la contemplation *surnaturelle* de Dieu en tant qu'auteur de la grâce et des mystères du salut, par la lumière surnaturelle de la foi ; enfin, la contemplation *divine* des perfections de Dieu par le moyen de ce don du Saint Esprit appelé sagesse, qu'actue une lumière surnatu-

relle très spéciale (*Schola di orazione,* traité 7, dubium 7, Rome, 1610 ; trad. latine dans *Opera omnia,* t. 2, Cologne, 1621, p. 596-97). Cette terminologie, assez logique, mais qui ne coïncide pas avec celle de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, ne réussira pas à s'imposer. Le mot « surnaturel » sera par la suite appliqué seulement à la contemplation qui procède des dons du Saint Esprit, et non pas de la vertu théologale de foi. Celle-ci deviendra la contemplation « acquise » et « naturelle » de l'école carmélitaine.

En témoigne Thomas de Jésus † 1627, qui est le vulgarisateur de la notion de contemplation acquise (DS, t. 10, col. 125). Le livre I de son *De contemplatione divina* (Anvers, 1620) est intitulé : « De natura, divisione, effectibus et proprietatibus supernaturalis contemplationis ». Cette contemplation surnaturelle est dite aussi infuse par opposition à la contemplation acquise : « contemplatio infusa et supernaturalis » (lib. I, cap. IV, titre, p. 22). Thomas explique ailleurs que la contemplation acquise, qui s'exerce *humano modo,* c'est-à-dire par le discours de la raison humaine aidée de la grâce et des vertus surnaturelles, pourrait du fait même être appelée en un sens surnaturelle, mais parce qu'elle est l'effet immédiat de notre propre industrie discursive, il convient de réserver l'appellation de surnaturelle à la contemplation infuse due à un instinct surnaturel et une divine motion du Saint Esprit par l'entremise d'un de ses dons (*Via brevis et plana orationis mentalis,* cap. I, rééd. Milan, 1922, p. 147-48).

Se référant à saint Thomas (*In III Sent.,* d. 34, q. 1, a. 2 ; d. 35, q. 2, a. 2), Nicolas de Jésus-Marie Centurioni † 1655 (DS, t. 11, col. 286-87) ne semble pas pour sa part trouver d'inconvénient à parler de deux espèces de contemplation « surnaturelle », *supernaturalis.* L'une se fait *secundum humanum modum* : l'aide de la grâce s'y adapte à notre mode connaturel d'agir, discursif et imaginatif ; l'autre se réalise *supra humanum modum* : le don du Saint Esprit appelé d'intelligence y entre en action par une aide très spéciale de la grâce en sorte que, délivré des imperfections précédentes, on contemple pour ainsi dire la vérité toute nue (*Phrasium mysticae theologiae... elucidatio,* Pars II, cap. 3, § 1, n. 3, Cologne, 1639, p. 92 ; trad. fr. de Cyprien de la Nativité, *Esclaircissement des phrases de la théologie mystique du V. Père Jean de la Croix,* Paris, 1652, p. 119-20).

Philippe de la Trinité † 1671 (DS, t. 12, col. 1325-28), dont la *Summa Theologiae mysticae,* articulée logiquement à la manière de la théologie scolastique, est la première « somme » étudiant l'ensemble de la vie spirituelle, traite longuement de la « contemplatio supernaturalis », qui est la même chose que la « contemplatio infusa », et la définit : « simplex intuitus divinae veritatis, a principio supernaturali procedens », définition partiellement empruntée à la IIª-IIæ, q. 180, a. 3, ad 1, de saint Thomas (où il n'est pas question d'ailleurs de contemplation surnaturelle et infuse, mais de contemplation en général). Pour que la contemplation soit dite « supernaturalis », commente Philippe, il ne suffit pas qu'elle procède de la foi, principe surnaturel sans doute, mais médiat et éloigné parce que mettant en œuvre des données naturelles de connaissance, lesquelles limitent et rabaissent l'acte à leur propre niveau ; il faut que le principe prochain et immédiat qui élicite la contemplation et y concourt soit lui-même d'ordre entièrement surnaturel, à savoir un don du Saint Esprit ou quelque science infuse (Pars II, tract. III, discurs. 1, a. 1, Lyon, 1656, p. 270-71 ; Bois-le-Duc, 1874, t. 2, p. 282-85).

Antoine du Saint-Esprit † 1674 (DS, t. 1, col. 717-18) résume Philippe de la Trinité (*Directorium mysticum,* tract. III, disp. III, sect. I, n. 209, Lyon, 1667, p. 117 ; Paris, 1904, p. 300-01), que la *Mystica theologia divi Thomae* du dominicain catalan Thomas de Vallgornera † 1675 (DS, t. 10, col. 1928) transcrit en grande partie littéralement (Quaestio III, disp. III, De contemplatione supernaturali et infusa ; disp. IV, De principio formali elicitivo ac medio contemplationis supernaturalis, Barcelone, 1662 ; 1665, p. 265-307 ; Turin, 1911, t. 1, p. 417-95). Parmi les références à saint Thomas insérées par celui-ci, la plus adéquate probablement est empruntée au *Commentaire des Sentences,* III, d. 34, q. 1, a. 1 : « Si autem (ea) quae hominis sunt supra humanum modum exequatur, erit operatio non humana (simpliciter), sed quodammodo divina » (éd. 1665, p. 265 ; éd. 1911, p. 418). Mais « contemplation surnaturelle » ne se trouve pas chez saint Thomas. La formule ne fait pas partie de son vocabulaire.

2° Les Capucins présentent au 17e siècle une riche littérature spirituelle. Plusieurs sont à mentionner.

Ainsi, Benoît de Canfeld † 1610 (DS, t. 1, col. 1446-51) parle de l'âme « supernaturalisée et extatiquée », ou ravie hors de soi (*La Règle de perfection* III, 8,55v, éd. J. Orcibal, Paris, 1982, p. 376), et use de l'expression « supernaturalisation et transformation en Dieu » (III, 14,109v ; p. 419). Ces mots n'appartiennent d'ailleurs qu'à l'édition subreptice de 1609, et non à l'édition officielle de 1610.

Constantin de Barbançon † 1631 (DS, t. 2, col. 1634-41) explique comment dans la contemplation la connaissance est « toute divine, supernaturelle et infuse » (*Les secrets sentiers de l'amour divin,* 2e partie, ch. 9, Cologne, 1623 ; Paris, 1932, p. 227).

Simon de Bourg-en-Bresse † 1694 distingue deux espèces de grâce : l'une, « commune et ordinaire à tous les hommes, pécheurs et justes » ; l'autre, « particulière et extraordinaire pour quelques âmes choisies ». « La première nous rend actifs, et nous fait faire une oraison active. Et la seconde nous rend passifs, et nous fait faire une oraison passive, laquelle s'appelle simplement surnaturelle » (*Les saintes élévations de l'âme à Dieu pour tous les degrés d'oraison,* 3e degré, ch. 1, Avignon, 1657 ; Paris, 1661, p. 214-15). Plus loin il précise : « Surnaturelle, c'est-à-dire plus passive qu'active, en laquelle nous soyons plus agis et mus de Dieu, que non pas agissants et nous mouvants nous-mêmes » (Quatrième degré, ch. 15, p. 501). Le cinquième degré d'oraison est « le don de la présence surnaturelle, passive et infuse de Dieu » (p. 364-421), où l'âme « touche, et comme palpe Dieu ; c'est-à-dire, qu'elle trouve, connaît, goûte et expérimente que Dieu lui est très présent et intime » (ch. 3, p. 372). Surnaturel, passif, infus sont ici, comme chez d'autres auteurs, pratiquement synonymes.

Le capucin allemand Victor Gelen de Trèves † 1669 (DS, t. 6, col. 179-81), qui eut Constantin de Barbançon comme supérieur, divise sa *Summa practica theologiae mysticae* (Cologne, 1646 ; 2e éd., 1652) en deux parties, qui correspondent à deux modes d'agir : l'un « naturaliter », ou « cum phantasia et discursu » ; l'autre « supernaturaliter », ou « cum pura et simplici intelligentia, absque usu phantasiae et rationis discursu : idque per dona intellectus et maxime sapientiae ». Le mode « naturel » est celui des commençants et des progressants ; le mode « surnaturel », celui des parfaits (Pars I, decisio 1, art. 3, p. 4-5 ; pars II, paraphrasis I, art. 1, p. 119).

Frère mineur conventuel, le cardinal Lorenzo Brancati de Lauria † 1693 (DS, t. 1, col. 1921-23) apporte des précisions dans ses *Opuscula octo de oratione christiana ejusque speciebus* (Rome, 1685). La contemplation « acquise » est dite communément « naturelle », non qu'elle soit due aux seules forces de la nature, mais parce qu'on peut l'obtenir avec l'aide de Dieu par sa propre application (*proprio studio*), à la différence de la contemplation « infuse et surnaturelle », qui dépend totalement de Dieu (Opusc. III, cap. 10, p. 141). Celle-ci arrive rarement, n'est accordée qu'à très peu ; elle est surnaturelle d'une manière supérieure – « supernaturalior (ut ita dicam) est » – ou par antonomase et excellence, « anthonomastice ac per excellentiam » (Opusc. VII, cap. 1, p. 408).

3° Parmi les Jésuites, il faut citer en premier lieu Jean Rigoleu † 1658 (DS, t. 13, col. 674-80), qui a tout un petit traité intitulé *De l'état surnaturel ou passif,* publié par Pierre Champion dans *La vie du Père Jean Rigoleu... avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles* (traité v, 3e éd., Paris, 1698, p. 266-88 ; l'édition A. Hamon, *Jean Rigoleuc,* coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931, ne reproduit pas la fin du traité : « Avis pour ceux qui aspirent à l'état surnaturel »). Ce que les « mystiques » appellent *état surnaturel* est « l'état des âmes qui sont tellement possédées de l'esprit de Dieu, qu'il agit bien plus en elles qu'elles-mêmes, surtout dans l'oraison, où elles ne font plus autre chose que de consentir à l'opération de Dieu, ...et se tenir devant lui dans un respectueux silence » (§ 1, p. 266).

Ce traité est-il un remaniement fait par Rigoleu de ses notes du 3e An de noviciat accompli sous la direction de Louis Lallemant † 1635 (DS, t. 9, col. 125-35) ? L'expression « état surnaturel » ne figure pas en tout cas dans l'édition par Pierre Champion de *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant* (Paris, 1694), et le mot « surnaturel » n'y est employé qu'en passant à propos de la « contemplation ordinaire », qui n'est pas une contemplation acquise, mais « une habitude surnaturelle, par laquelle Dieu élève les puissances de l'âme à des connaissances et des lumières sublimes, à de grands sentiments et des goûts spirituels, quand il ne trouve plus en l'âme de péchés, de passions, d'affections, de soins qui empêchent les communications qu'il lui veut faire », tandis que les ravissements, les extases, les visions appartiennent à la « contemplation extraordinaire » (VII, ch. 4, art. 1, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 342 ; voir les notes explicatives de A. Pottier dans son édition de 1924, p. 405-08).

Chez Jean-Joseph Surin † 1665, le terme est habituel, et entre dans le titre de divers chapitres : « De la voie surnaturelle ou extraordinaire » (*Catéchisme spirituel,* IIe partie, ch. 3, 2e éd., Paris, 1663, p. 247-63), qui est « un état auquel l'âme n'agit plus par soi-même, mais par la conduite du Saint-Esprit, et assistance spéciale de sa grâce » (p. 247) ; « Des biens surnaturels » (Ve partie, ch. 5, p. 443-50), qui sont « ceux auxquels participent les âmes qui vivent sous la conduite de la grâce », et « sont tellement de la grâce » qu'on voit bien « qu'ils ne peuvent appartenir à la nature » (p. 443-44) ; « Des opérations surnaturelles » (VIIIe partie, ch. 6, p. 615-29), qui « ne sont pas seulement celles de la grâce commune, par laquelle les hommes aidés du Saint-Esprit produisent des actes de foi, d'espérance et de charité, mais encore les extraordinaires que ce même Saint-Esprit fait dans les âmes pures » (p. 615) ; « De la lumière surnaturelle » (*Dialogues spirituels,* liv. v, ch. 3, t. 2, Paris, 1704, p. 265-71), qui est « celle qui vient, non de l'effort de notre esprit, ni de l'étude, mais de l'influence divine » (p. 265), comme « un pur don de la grâce qui éclaire l'esprit lorsqu'il se trouve disposé par l'humilité » (p. 266).

Surin distingue en réalité deux sortes de « biens surnaturels » : « les uns sont entièrement extraordinaires, comme les visions, paroles intérieures, extases, ravissements » ; les autres « sont dans l'ordre de la foi, et consistent en lumières et sentiments ». Mais « l'homme qui les a n'est pas moins assuré de (leur) être surnaturel et élevé en l'étage qui passe la raison et le sens humain, et n'entre pas moins dans l'expérience du siècle futur », que n'y entre celui qui a les dons précédents, qui « sont des choses surprenantes et contre le cours ordinaire de la grâce ». Ces lumières et sentiments qui, sans lever le voile de la foi, vont par la libéralité de Dieu jusqu'à mettre l'homme « au faubourg de l'éternité et dans les avant-goûts de la gloire », sont néanmoins des choses que « ceux qui coopèrent à la grâce ordinaire peuvent espérer » (*Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu,* liv. III, ch. 1, éd. A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930, p. 113-15). S'il arrive à Surin de les appeler aussi parfois « extraordinaires » (liv. II, ch. 10, p. 108), c'est probablement parce qu'elles sont rares, non parmi les personnes vraiment spirituelles, mais dans l'ensemble des chrétiens. « Consulter la lumière divine dans son intérieur, ou le mouvement du Saint-Esprit, est la route ordinaire des saints, et... en éloigner les âmes, c'est les éloigner de la conduite surnaturelle pour les livrer à leur propre raison » (liv. II, ch. 9, p. 99).

Rien de plus caractéristique de la spiritualité moderne, à cause de la conjonction des mots, que la définition suivante chez Jacques Nouet † 1680 (DS, t. 11, col. 450-56). « La contemplation passive et infuse est une grâce extraordinaire et surnaturelle, à laquelle personne ne saurait atteindre par son industrie : il faut que Dieu l'élève par une faveur singulière... » (*L'homme d'oraison. Sa conduite dans les voies de Dieu,* livre v, entretien VII, t. 2, Paris, 1674, p. 61).

4° Curé de Saint-Cyr, grand vulgarisateur, souvent pillé par la suite, Noël Courbon † 1710 (DS, t. 2, col. 2450-52) expose avec beaucoup de clarté la doctrine sur l'oraison des milieux spirituels du 17e siècle. « On appelle oraison surnaturelle, passive et infuse, celle que Dieu opère en nous, par une grâce spéciale et extraordinaire, et où nous n'avons autre part, sinon que nous la recevons, et que nous consentons à l'opération divine, qui se fait en nous, en agissant par l'impression que lui seul donne » (*Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogue, où l'on explique les divers degrés par lesquels on peut s'avancer dans ce saint exercice,* 1re partie, 7e instruction, Paris, 1685 ; 1693, p. 87-88).

Jacques-Bénigne Bossuet † 1704 (DS, t. 1, col. 1874-83), qui avait approuvé comme censeur en 1660 le *Catéchisme spirituel* de Surin (J. Lebrun, *La spiritualité de Bossuet,* Paris, 1972, p. 77-83), explique que « cette oraison qu'on nomme passive ou infuse, est appelée par les spirituels et entre autres par sainte Thérèse, oraison surnaturelle : non que l'oraison de la voie commune soit purement naturelle ; car il est certain... qu'il est de foi que toute bonne oraison vient du Saint-Esprit et d'un instinct surnaturel ; mais pour exprimer que celle-ci étant surnaturelle par son objet, comme toutes les bonnes oraisons, elle l'est encore dans sa manière par la suppression de tout acte discursif, de tout propre effort, de toute propre industrie » (*Instruction sur les états d'oraison,* livre VII, n. 6, Paris, 1697, p. 237-38).

Les autres oraisons sont sans doute surnaturelles parce que « ex principio gratiae supernaturalis ortae et ad supernaturale objectum elevatae », mais l'oraison dite « surnaturelle » l'est en outre « secundum istam agendi rationem, sublato scilicet discursu, quem in reliquis actionibus, adeoque in vulgari oratione adhibere solemus » (*Mistici in tuto,* pars 1, art. 1, cap. 2, dans *Œuvres complètes,* éd. F. Lachat, t. 19, Paris, 1863, p. 586).

3. **Le 18e siècle** n'a pas la richesse du précédent. – 1° Dans son monumental *Cursus theologiae mystico-scholasticae,* Joseph du Saint-Esprit l'Andalou † 1736 (DS, t. 8, col. 1397-1402) oppose, selon une tradition maintenant établie, la contemplation acquise et la contemplation infuse ou passive, dont le principe est intrinsèquement surnaturel, et c'est ce qui la définit dans son espèce (disput. VIII, q. 2, n. 15-20, t. 2, Séville, 1721 ; Bruges, 1925, p. 301-03). D'où le nom d'« oratio supernaturalis » (*Mystica Isagoge,* lib. IV, synt. I, lectio 5, n. 27-28, t. 1, Séville, 1720 ; Bruges, 1924, p. 94 ; lectio 6, n. 33, p. 95).

Le carme français Honoré de Sainte-Marie † 1729 (DS, t. 7, col. 721-29) répète excellemment des choses déjà connues. De la contemplation ordinaire ou acquise diffère la contemplation extraordinaire, qui est une oraison « infuse, passive, surnaturelle », trois termes dont le sens « revient au même », bien que chacun mette en lumière un aspect particulier de cette sorte de contemplation (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation,* 3e partie, dissertation III, art. 1, § 1, t. 2, Paris, 1708, p. 89-92). « Quand on dit que la contemplation est *surnaturelle,* ce n'est pas qu'on prétend par là que l'oraison de la voie ordinaire soit purement ordinaire, car il est certain, selon la foi, que toute bonne oraison vient du Saint-Esprit. Mais c'est que l'oraison extraordinaire élève nos puissances à un état plus excellent que ne fait la manière ordinaire d'agir de la grâce., ...étant une faveur que toute l'industrie humaine ne peut acquérir, et dont Dieu n'honore qu'un petit nombre de ses amis » (p. 91).

2° Dans sa pondéreuse *Praxis theologiae mysticae* (Rome, 1740), le jésuite espagnol du Collège romain Manuel-Ignace de La Reguera † 1747 (DS, t. 9, col. 281-84) critique, non sans quelque humeur, les termes d'acquis et d'infus, d'actif et de passif, de naturel et de surnaturel appliqués à la contemplation : ils sont équivoques, « sunt termini equivoci » (lib. IV, q. I, § IV, n. 80, t. 1, p. 788), et l'expression d'une doctrine assez peu raisonnable, « minus sanae doctrinae ». Il s'abstiendra donc d'user de ce vocabulaire. En effet, la contemplation ordinaire ne peut, absolument parlant, être dite naturelle, si ce n'est par comparaison, en tant qu'elle est moins surnaturelle que l'extraordinaire (§ V, n. 97, p. 791). Surnaturelle, elle l'est de fait non seulement de manière extrinsèque et de par son objet, mais intrinsèquement et en vertu de ses principes (n. 98-102, p. 791-92), de même qu'elle est, d'un point de vue théologique, infuse (n. 104-105, p. 792).

Ces considérations se retrouvent chez le bénédictin Dominique Schram † 1797, qui ne fait, comme à l'accoutumée, que reproduire La Reguera, en l'abrégeant (*Institutiones theologiae mysticae,* § 240-41, t. 1, Augsbourg, 1777, p. 513-14).

4. **Les 19e et 20e siècles** sont un temps de compilation et de systématisation.

1° Pierre de *Clorivière* † 1820 (DS, t. 2, col. 974-79), traitant de l'oraison de recueillement, qui a déjà quelque chose de passif, mais n'est pas encore la quiétude, parle à ce propos de « repos surnaturel ». C'est un état qui se différencie nettement d'« une inaction toute naturelle », et dans lequel « Dieu ne laisse jamais l'âme sans quelque témoignage de sa présence, quoique ce témoignage ne soit pas toujours bien distinct et que Dieu ne se laisse apercevoir à l'âme que comme dans le lointain, dans la pointe de l'esprit et le fond de l'âme » (*Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison,* 2e partie, ch. 28, Paris, 1802 ; coll. Christus 7, Paris, 1961, p. 144).

Des extraits de lettres de Louis-Étienne *Rabussier* † 1897 (DS, t. 13, col. 13-22), qui ont été publiés sous le titre de *Notes sur l'oraison surnaturelle* (Liège, 1941), essaient de faire comprendre ce qu'est cette oraison. « La contemplation surnaturelle, même dans ses premiers degrés, consiste dans une action de Dieu sur les facultés supérieures. Elle est passive et de Dieu parce qu'elle ne passe pas par l'intermédiaire et la coopération des facultés inférieures, ce qui est au-dessus de la nature de l'âme humaine ». Elle s'oppose à la « contemplation naturelle », où « les facultés supérieures deviennent de plus en plus aptes à se fixer passivement, mais par une certaine action des facultés inférieures », qui, dans la contemplation surnaturelle, « est remplacée par celle de Dieu » (p. 7-8).

Mais l'état d'un certain vocabulaire, communément usité, est bien défini par René de *Maumigny* † 1918 (DS, t. 10, col. 822-23), qui distingue l'oraison *ordinaire,* dite *active,* ou *méditation,* encore appelée *naturelle,* « parce que la grâce y élève la nature en lui conservant sa manière propre d'agir », et l'oraison *extraordinaire, passive* ou *infuse,* nommée *contemplation,* « parce qu'on n'y raisonne pas, mais on y connaît la vérité par intuition », encore appelée *surnaturelle,* « parce que la grâce y élève la nature de telle sorte que l'on connaît et aime d'une manière supérieure au mode ordinaire de connaître et d'aimer. L'âme y converse avec Dieu d'une manière plus angélique qu'humaine ». Cette oraison a reçu le nom de *mystique,* « parce que tout s'y passe dans un mystérieux secret entre Dieu et l'âme » (*Pratique de l'oraison mentale,* 2e traité, Oraison extraordinaire, 1re partie, ch. 1, Paris, 1905 ; 12e éd., 1934, p. 1-3).

Jésuite, comme les trois précédents, Auguste *Poulain* † 1919 (DS, t. 12, col. 2025-27) énumère les diverses désignations des états mystiques, et fait observer que les termes *surnaturel, infus, passif, extraordinaire,* qu'on leur applique, ont besoin d'explication. A *surnaturel* il faut ajouter l'adverbe : *manifestement.* « Dans l'oraison ordinaire les actes sont déjà surnaturels... Mais si la foi ne me l'apprenait pas, je l'ignorerais. Rien ne m'en avertit... Mes facultés ne produisent, *en apparence,* qu'un acte naturel... Au contraire, dans l'état mystique, quelque chose nous montre plus ou moins clairement que Dieu intervient... De même le mot oraison *infuse* signifie *manifestement infuse,* c'est-à-dire évidemment surnaturelle ». Le surnaturel *ordinaire* est donc « celui des actes qui, en apparence, sont naturels » (*Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique,* ch. 1, n. 10-11, Paris, 1901 ; 10e éd., 1922, p. 4-5). Lui-même donne la définition suivante : « On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant ». Car « il y a d'autres actes surnaturels qui peuvent être le résultat de nos efforts », si l'homme correspond à la grâce, « et il le peut toujours » (n. 1-2, p. 1).

Dom Vital *Lehodey* † 1948 (DS, t. 9, col. 546-48) semble s'inspirer des précisions apportées par A. Poulain quand il dit que « l'oraison mystique est... une contemplation manifestement surnaturelle, infuse et passive... Si la contemplation est acquise, l'action de Dieu demeure cachée, ...dans les oraisons mystiques, elle est manifeste, on la sent, c'est un fait d'expérience. Sainte Thérèse ne perd aucune occasion de rappeler que la contemplation mystique est surnaturelle, entièrement surnaturelle, manifestement surnaturelle ; elle l'affirme dès la quiétude » (*Les voies de l'oraison mentale,* 3e partie, ch. 4, a. 1, Oraison surnaturelle ou passive, Paris, 1908 ; 9e éd., 1927, p. 295-96).

Émile *Lamballe,* cudiste, † 1914 (DS, t. 9, col. 137-38), écrit de manière lapidaire : « Opération de Dieu, passivité de l'âme, mode ultra-humain, voilà donc bien ce que veut dire pour les mystiques le mot ' surnaturel ' » (*La contemplation ou principes de théologie mystique,* ch. 1, § 1er, Paris, 1912 ; 3e éd., 1916, p. 27).

2° De son côté, Auguste *Saudreau* † 1946 estime qu'il est utile de bien préciser les différents sens du mot « surnaturel » pour qu'on ne se méprenne pas sur sa valeur dans le langage des mystiques. Il y a en effet trois degrés de surnaturel. 1) « Le surnaturel ordinaire, qui consiste dans l'exercice des vertus chrétiennes : tout acte fait par un principe de foi, pour un but spirituel, est surnaturel ; il suppose l'action prévenante et concomitante de la grâce actuelle ». 2) Au-dessus de ce surnaturel, il est d'autres opérations de la grâce, « qui ne suivent pas la voie la plus commune des actes de l'esprit humain, mais procèdent plutôt par des intuitions que par des raisonnements. Elles supposent une action toute particulière de Dieu et sont par conséquent indépendantes de nos efforts... C'est dans ce second sens que les actes de la contemplation sont dits surnaturels, la nature aidée de la grâce commune ne pouvant les produire ». 3) « Enfin, parfois on réserve le mot ' surnaturel ' aux opérations extraordinaires de la grâce, les actes qu'elles produisent étant contraires aux lois ordinaires de la nature, et, par conséquent, surnaturels non seulement dans leur essence, mais aussi dans leur mode ; telles sont les révélations, visions, extases, ...tous les phénomènes d'ordre miraculeux » (*Les degrés de la vie spirituelle,* liv. v, ch. 28, § 2, n. 415, t. 2, Angers, 1896 ; 6e éd., Paris, 1935, p. 376-77).

Certains auteurs, de fait, n'emploient le mot « surnaturel » qu'à propos des grâces extraordinaires qui se rattachent plus directement aux « charismes » (grâces *gratis datae*), ou bien accompagnent parfois la contemplation infuse sans lui appartenir et sont immédiatement ordonnées à la sanctification de la personne qui les reçoit. Ainsi, par exemple, A.-M. Meynard et R.-G. Gerest, *Traité de la vie intérieure ou petite somme de théologie ascétique et mystique,* nouvelle éd., t. 2, Paris, 1923, Appendice I, ch. 2, « Les paroles surnaturelles » (p. 506-25) ; Crisógono de Jesús Sacramentado, *Compendio de ascética y mística,* Madrid-Avila, 1933, 3a parte, cap. 2, art. 3, « Aprehensiones sobrenaturales » (p. 208-09) ; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure,* t. 2, Paris, 1938, 5e partie, ch. 2, « Les différentes sortes de visions surnaturelles » (p. 762) ; ch. 3, « Les diverses sortes de paroles surnaturelles » (p. 766-67).

3° Tous, cependant, ne se plient pas à la terminologie courante. Ambroise *Gardeil,* dominicain † 1931 (DS, t. 6, col. 122-23), dit s'être arrêté, après plusieurs tentatives qui ne le satisfaisaient pas pleinement, à un vocabulaire qui lui semble, de son point de vue, définitif (*La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 4e partie, q. 3, a. 3, t. 2, Paris, 1927, p. 161, note 5), et il divise la contemplation surnaturelle en *contemplation surnaturelle simple,* « regard cordial de la foi, sous la pression, tant à sa racine qu'à son aboutissement, de l'amour de charité », que « d'aucuns dénomment contemplation acquise », mais qui, « jaillissant d'*habitus* infus et substantiellement surnaturels, sous l'influence de la grâce de Dieu, est vraiment surnaturel, ainsi que son effet » (p. 163-64) ; *contemplation mystique,* acte de la foi vive illustrée et modifiée intérieurement par l'action élévatrice et illuminatrice du Saint-Esprit et de ses dons (p. 179-81) ; *expérience mystique* proprement dite, qui ne s'exerce pas par le moyen des concepts de la foi, comme les deux premières sortes de contemplation, mais s'opère sans concept. « C'est un sens intellectuel confus de l'objet divin, analogue au sens du goût ou du toucher » (p. 161-62, note 5).

Gustave-Joseph *Waffelaert,* évêque de Bruges † 1931, trouve « assez étrange » qu'il y ait des auteurs qui réservent le qualificatif de surnaturel à la contemplation infuse au sens strict, et « appellent tout autre contemplation naturelle, même celle qu'ils reconnaissent comme salutaire ». Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse emploient ainsi le mot de surnaturel par opposition à celui de naturel, mais « il ne faut nullement le comprendre comme s'il s'agissait de réalité d'ordre purement naturel, à l'exclusion de toute grâce » (*Notion exacte et caractère propre de la contemplation divine,* RAM, t. 4, 1923, p. 35). Personnellement, Waffelaert oppose la contemplation naturelle du philosophe païen à la contemplation surnaturelle du juste en état de grâce, qui peut être ordinaire, active, acquise, ou bien extraordinaire, infuse, passive, celle-ci étant surnaturelle non seulement dans son être (*entitative supernaturalis*), comme l'est l'active, mais en outre dans son mode (*quoad modum*) (DS, t. 2, col. 2138-40).

4° Cherchant enfin, par-delà les définitions purement descriptives des états mystiques, à en formuler une proprement théologique, J.-V. *Bainvel* † 1937 proposait de définir la vie mystique « la vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement » (*Nature et surnaturel,* ch. 2, n. 5, Paris, 1903 ; 5e éd., 1920, p. 62), et parlait de « la conscience du surnaturel dans les états mystiques » (Introduction à la 10e édition de A. Poulain, *Des grâces d'oraison,* Paris, 1922, n. 12, p. xxx). Joseph *de Guibert* † 1942 (DS, t. 6, col. 1147-54) fait sienne cette idée, et estime que « le changement essentiel qui marque le passage de la vie surnaturelle commune, celle de tous les justes, à la vie proprement mystique ou de contemplation infuse, c'est que, auparavant, le caractère surnaturel des actes constituant cette vie échappait à la conscience, tandis que maintenant il est directement et immédiatement conscient » (*Une définition théologique des grâces mystiques,* RSR, t. 18, 1928, p. 272 ; repris dans *Études de théologie mystique,* Toulouse, 1930, p. 81).

« Conscience du surnaturel dans nos actes d'abord, ...mais aussi saisie immédiate du surnaturel dans la divinisation permanente de notre âme par les habitus infus et en premier lieu par la grâce sanctifiante... Ce serait la conscience donnée à l'âme de cette transformation la faisant *consors divinae naturae,* qui serait le centre des états mystiques supérieurs » (RSR, p. 273-74 ; *Études...,* p. 82-83). Parmi les définitions théologiques des grâces mystiques est à préférer « celle qui les caractérise par cette prise de conscience immédiate de la vie surnaturelle, de ses actes et de son principe » (RSR, p. 280 ; *Études...,* p. 89).

Conclusion. – On sait que le langage des spirituels n'est pas toujours le langage des théologiens (cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens*, VSS, t. 49, déc. 1936, p. 257-76 ; R. Culhane, *Does the language of Spirituality contradict Theology?*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, t. 67, 1946, p. 83-91, 292-300 ; Y.-M. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, dans *Situation et tâches présentes de la théologie*, coll. Cogitatio fidei 27, Paris, 1967, p. 135-58 ; M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia, 1986). Plus abstrait, le langage des théologiens relève des disciplines de type spéculatif, qui analysent le réel en ses éléments ontologiques. Celui des spirituels, plus concret, plus psychologique, est l'expression de leur expérience, qu'il cherche à rendre sensible, et dont il décrit les modalités ; essentiellement pratique, il enseigne en outre à se guider dans la vie spirituelle.

Avec « surnaturel », on a un exemple de ce langage. Le mot traduit une expérience spécifique en relation à des actes ou des états qui ne procèdent pas de l'exercice ordinaire des facultés humaines, et qu'on ne peut se procurer consciemment et volontairement, car ils dépassent, on en a la sensation vécue, ce que les forces ou les habitudes de la nature peuvent produire et réaliser de par elles-mêmes ; ils viennent d'ailleurs, de plus loin, de plus haut. Associé constamment à passif, infus, extraordinaire, trois termes dont il est plus ou moins synonyme, surnaturel équivaut aussi pratiquement à celui de mystique, qu'il sert parfois à définir, ou dont il met en relief un aspect.

Mais lorsque les spirituels donnent à un mot déjà en usage chez les théologiens un sens plus particulier qui vient l'annexer au vocabulaire de la spiritualité et l'insérer dans un registre noétique différent, il y a risque de voir naître un malentendu, une équivoque. C'est précisément le cas de surnaturel, qui désigne en théologie tout ce qui appartient de soi à l'ordre de la grâce, considérée principalement en sa réalité ontologique. Nommer surnaturels à cause de leurs caractéristiques psychologiques certains actes ou états, c'est faire logiquement de tous les autres, par opposition, des actes ou états naturels. Et le vocabulaire mystique, de fait, n'y répugne pas. Or cela n'est pas vrai au sens théologique, s'il s'agit d'actes et états qui ont valeur de salut. De là les explications réitérées d'auteurs soucieux de comparer la terminologie spirituelle et la terminologie théologique pour éviter erreur ou confusion.

Selon la plus commune de ces explications, les spirituels, en parlant comme ils font, n'entendent pas nier le caractère surnaturel des formes ordinaires de la vie spirituelle que la grâce suscite, mais dire en réalité que ce caractère n'y est pas apparent, manifeste, tandis qu'il l'est dans les actes ou états dont on traite en mystique, de sorte que ceux-ci, non acquis, non discursifs, non conformes au mode connaturel d'agir des puissances de l'âme, sont surnaturels en quelque façon doublement, dans leur essence et dans leur mode, supra-humain. Cela justifie suffisamment, même si ce n'est pas nécessairement le plus heureux, l'appellatif qu'ils reçoivent dans le langage des spirituels, et qu'ils méritent théologiquement à un titre très spécial, comme par excellence.

On doit toutefois constater que maints auteurs, à l'autorité pourtant reconnue, n'utilisent pas le mot de surnaturel au sens mentionné, preuve sans doute qu'on peut à la rigueur en faire l'économie, à moins évidemment qu'une tradition de famille, d'école, à laquelle on est tenu, n'en recommande l'emploi. D'autres, par contre, mais peu nombreux, préfèrent adopter l'acception proprement théologique, et appellent sans scrupule surnaturelles toutes les espèces d'oraison et de contemplation, y compris l'« acquise », l'« ordinaire », quand elles sont le fait d'un juste en état de grâce. Il importe donc de prêter soigneusement attention aux différences de terminologie entre les théoriciens mêmes de la doctrine spirituelle. Il n'y a pas en ce domaine de loi absolue et déterminante.

Quant à la définition de la mystique comme conscience et saisie immédiate du surnaturel, vie de la grâce expérimentalement reconnue, peut-être n'est-elle pleinement éclairante que si on prend soin de montrer comment cette vie s'oriente progressivement vers la vision béatifique, à laquelle elle tend dès ses premiers débuts, et dont elle apparaît, en ses sommets, le prélude normal et l'avant-goût.

La bibliographie a été donnée dans le corps de l'article. Voir aussi les articles *Infus, Essentiel, Langage des spirituels.*

Pierre Adnès.

SUSO (Henri ; bienheureux), dominicain, † 1366. Voir Henri Suso, DS, t. 7, col. 234-57.

SUSPENSION DES SENS. Voir Extase, DS, t. 4, col. 2045-2189.

SUTOR (Pierre), chartreux, † 1537. Voir Couturier (Pierre), DS, t. 2, col. 2460-61.

1. SUTTON (Christophe), prêtre anglican, vers 1565-1629. – Christophe Sutton est né vers 1565, probablement dans le Hampshire ; il était d'origine obscure. On ne sait presque rien de lui, si ce n'est ses grades universitaires et ses fonctions ecclésiastiques. Entré à l'université d'Oxford en 1582/3, il obtint une licence de Lettres (B.A.) à Lincoln College, une maîtrise de Lettres (M.A.) en 1589, une licence en théologie (B.D.) en 1598 et le doctorat (D.D.) en 1608. Après son ordination il fut nommé à la paroisse de Woodrising (diocèse de Norwich) et, très probablement, desservit différentes paroisses dans l'Essex, le Bedfordshire, aussi bien qu'en Norfolk. Jacques Ier aimait sa « prédication fleurie » – cependant, contrairement à beaucoup de ses contemporains, aucun sermon de Sutton ne fut publié – et le nomma chanoine de l'abbaye de Westminster en 1605. C'est là que Sutton prononça l'oraison funèbre du fameux archéologue William Camden. En 1618 il devint chanoine de la cathédrale de Lincoln et en 1623 il fut chargé de la paroisse de Cranworth (diocèse de Norwich). Il mourut en 1629.

Il est probable qu'il fut enterré dans l'abbaye de Westminster, quoique sa sépulture n'y soit pas enregistrée. Sa carrière et ses succès montrent l'importance de ses contacts à Oxford et des faveurs reçues de la Cour, grâce au patronage de la famille Southwell, de Norfolk ; en effet, il dédia deux de ses livres à Lady Elizabeth Southwell et le troisième aux deux sœurs Katherine et Francis Southwell. Dans son premier ouvrage il parle déjà de la mort édifiante de Sir John Southwell.

Sutton a publié trois ouvrages d'édification ; il ne discute de questions théologiques que dans le troisième, où il traite de la doctrine de la présence réelle et des mérites. Ses livres sont écrits dans le style orné, émotif, de la prose religieuse de son époque. Les allusions aux auteurs de l'antiquité classique sont fréquentes, quoiqu'elles soient entremêlées de passages de l'Écriture, des Pères, d'écrivains scolastiques et d'auteurs contemporains, – ce qui montre qu'il écrivait pour des lecteurs cultivés.

Il est curieux de voir qu'en dépit de son érudition il cite les Épîtres apocryphes d'Abgarus et de Lentulus comme si elles étaient authentiques, et d'une valeur égale à celle d'Ambroise, Bernard et Thomas d'Aquin. Dans ses trois livres il ne manque pas les occasions d'attaquer les Puritains (quoiqu'il n'utilise pas ce mot) comme une sorte d'hommes dont la religion est tout extérieure, dont la piété consiste à censurer les autres, qui célèbrent la Cène du Seigneur de façon désordonnée, en en faisant une sorte de réunion mondaine, ou une réunion publique, pour rappeler quelque chose du passé ; ce sont des hommes dont l'austérité est aigrie et qui traitent les autres d'impies ; ils délaissent les formes prescrites de prière pour des « paroles mal digérées » (*undigested words*) et des « tautologies sans sens » (*senseless tautologies*) ; leur Sabbatarianisme est sans jugement, sans savoir, et de plus il est pharisaïque.

Il est évident que Sutton appartenait à ce groupe qui, dans l'Église d'Angleterre de l'époque, était appelé *Arminian*. J.H. Newman, durant sa période anglicane, lança la réédition des trois ouvrages de Sutton, en 1838 et 1839 ; dans sa préface au troisième, il écrit que, pour certains, le style de Sutton pourrait paraître « trop enthousiaste » ; cependant le sujet de l'Eucharistie méritait une telle approche. Le soutien de Newman amena l'approbation des Tractariens pendant un certain temps, mais les livres tombèrent de nouveau dans l'oubli.

1) *Discere Mori : Learne to die. A Religious Discourse moving every Christian Man to enter into a Serious Remembrance of his Ende* (1600 ; augmenté en 1609, trois autres éd. en soixante ans ; 1839, 1848). La lettre-préface d'un de ses amis d'Oxford qui l'avait pressé de publier l'ouvrage, le qualifie de « pieux, divin et savant » et ayant un style « doux et pathétique ». « Dans cet âge de fer », écrivait Sutton, « fidélité, charité, dévotion et vraie joie ont disparu, ils sont peu nombreux ceux qui considèrent la Fin ». Dans ce livre, on trouve des allusions à des thèmes comme ceux des *Exercices Spirituels* de saint Ignace ; par exemple : par le baptême nous sommes enrôlés pour combattre sous l'étendard du Christ notre capitaine ; nous sommes membres de l'Église militante, mais nous ferons un jour partie de l'Église triomphante. L'Église prie pour que les fidèles soient préservés de la mort subite. Il appelle à une fréquente participation à « la sainte et bénie eucharistie », viatique nécessaire pour notre voyage spirituel ; elle est un mystère béni. L'Église anglicane, qu'il appelle catholique et apostolique, a le pouvoir de remettre les péchés, elle croit en la résurrection de nos corps mortels et en la vie éternelle. Sutton note aussi que rédiger notre testament ne nous fera pas mourir plus vite, mais plus sereinement.

2) *Discere Vivere : Learne to Live. A brief Treatise wherein is showed that the Life of Christ is and ought to be the most perfect Pattern of Direction to the Life of a Christian* (1608). Sutton constate que plusieurs traités existent déjà sur l'amendement de la vie, mais il croit que considérer le Christ comme le grand Modèle est la meilleure méthode ; en le suivant nous trouvons la perfection dans une vie bonne et pieuse. Revêtons-nous donc de la soie précieuse des mérites du Christ.

Ici, Sutton insiste sur le point de vue protestant concernant le mérite : nous ne pouvons pas nous prévaloir de nos mérites devant Dieu, car notre justice ne consiste pas dans nos mérites, mais dans la miséricorde que nous avons reçue. Les savants théologiens, quand ils font leurs dévotions, attribuent leurs mérites à la miséricorde. Il cite l'exemple du cardinal Robert Bellarmin qui, écrivant sur la justification, dit qu'il est plus sûr d'oublier les mérites et de chercher seulement la miséricorde de Dieu. Sutton montre le Christ comme le modèle, non dans les événements de sa vie, mais à travers les thèmes qu'elle met en lumière : où trouve-t-on la véritable sagesse sinon dans la doctrine du Christ, la vraie force sinon dans la Passion du Christ, la vraie clémence sinon dans la miséricorde du Christ, la vraie humilité sinon dans l'obéissance du Christ ? D'après l'Évangile, la vie d'un chrétien n'est qu'une croix et un martyre, mais beaucoup aiment le Royaume du Christ sans aimer sa croix. On trouve aussi une méditation développée sur les sept paroles du Christ en croix.

3) *Godly Meditations upon the most holy Sacrament of the Lord's Supper together with a short Admonition touching the Controversie about the holy Eucharist. Also godly Meditations concerning the divine Presence* (1613 ; 1838, avec une préface de J.H. Newman ; 1848). Sutton admet que ces méditations ont été prises en partie chez les Pères et que des écrivains de son temps comme « Luc Penel » (ailleurs il dit « Penella » ; il s'agit de Luc Pinelli, jésuite italien, 1542-1602 ; DS, t. 10, col. 1771-73) lui fournirent la méthode. Au sujet de la Cène du Seigneur, il relève qu'elle suscite une amertume anormale parmi les chrétiens : « Vous voyez le pain, vous entendez les paroles (de la consécration) ; à quoi croyez-vous le plus, aux données de vos sens ou au Christ ? » Ne remettez pas en question, mais plutôt réjouissez-vous, car le Fils de Dieu a donné son corps et son sang d'une manière divine et spirituelle sous la forme du pain et du vin.

Sutton s'opposa à la promulgation de la doctrine sur la transsubstantiation, qu'il dit nouvelle, inouïe ; il s'opposa aussi à divers arguments du cardinal Bellarmin qui appuyait cette doctrine, ajoutant que Bellarmin a mis de côté trop facilement les paroles de Calvin : « Je n'ai pas de honte à reconnaître mon ignorance de ce mystère ». La Cène du Christ nous divinise, nous sommes pour ainsi dire déifiés par cette nourriture de pain et de vin ; nous y recevons, en même temps que le Christ, tous les mérites qu'il nous a obtenus ; la Cène nous sanctifie. L'Eucharistie est appelée *Viaticum*, car c'est une provision pour notre voyage vers celui qui a dit : « Je suis la voie ». Ce sacrement nous porte à aimer Dieu et notre prochain. Ceux qui disent qu'une communion trop fréquente conduit à la familiarité par laquelle nous perdons l'amour et la crainte, se trompent, car amour et crainte augmentent avec la communion fréquente. Les mérites du jeûne, de la prière, du repentir, de la charité et de la foi nous sont appliqués par les mérites du Christ pour le salut de nos âmes, durant la Cène.

Anthony a Wood, *Athenae Oxonienses*, t. 2, Londres, 1692, p. 456. – Fr. Blomefield, *Essay towards a... History... of Norfolk*, éd. de Londres, 1805-10, t. 2, p. 283 ; t. 10, p. 202, 280. – J. Le Neve, *Fasti Ecclesiae Anglicanae*, éd. Th. Duffus Hardy, Oxford, 1854, t. 2, p. 112 ; t. 3, p. 358. – DNB, t. 19, p. 180. – DS, t. 1, col. 662.

Basil Hall.

2. SUTTON (Jacques ; Saverio di San Andrea), passioniste, 1852-1926. – Né à Tiffin (Ohio), le 22 septembre 1852, Sutton prononça ses vœux chez les Passionistes à l'âge de vingt ans ; le 18 octobre 1879, il fut ordonné prêtre. Dès ce moment et jusqu'aux derniers mois de sa vie – il mourut le 28 juillet 1926 –, il prêcha les missions populaires et les exercices spirituels. Il excella dans la prédication des missions aux non-catholiques, parmi lesquels il eut une grande influence, à cause de la sûreté de sa doctrine et des qualités humaines dont il était doté. Ses livres furent écrits pour soutenir et élargir son apostolat. En publiant *Crumbs of comfort for young women living in the world* (Philadelphie, 1898), il voulut aider les jeunes et les célibataires à bien comprendre les motifs pour lesquels la virginité doit être gardée dans le monde, comment choisir la voie du mariage et s'y préparer, ou comment s'orienter vers la vie religieuse. Il donne un relief particulier à l'influence de la femme sur l'homme et dans la société.

Deux petits livres pour les « frères séparés » eurent pour but de mieux faire connaître l'Église catholique : *Clearing the Way* (New York, s d = début du 20e siècle) explique ce qu'il faut entendre par « véritable Église du Christ » et les principales difficultés qu'un non-catholique rencontre au contact de l'Église catholique (trad. franç. par G. Dufaire, *La voie déblayée*, Paris, 1910). *What is a Catholic?* (Chicago, 1913) est une refonte du précédent. Sutton écrivit aussi une biographie de Gabriel dell'Addolorata pour les jeunes. Sutton n'a pas une pensée originale ; son originalité est dans la clarté et la simplicité cordiale avec lesquelles il écrit.

Cenni Necrologici dei nostri religiosi che son passati a miglior vita nel corso dell'anno 1926, p. 44-47. – F. Ward, *The Passionists. Sketches historical and personal*, New York, 1923, p. 252-55.

Fabiano Giorgini.

SWEDENBORG (Emmanuel), 1688-1772. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine.*

1. Vie. – Swedenborg, né le 29 janvier 1688 à Stockholm, grandit dans la famille de Jesper Swedberg, prédicateur imprégné de la ferveur piétiste et plus tard évêque. En 1719 la famille est élevée à la noblesse héréditaire et depuis ce moment porte le nom de Swedenborg.

En 1692, le père de Swedenborg est nommé professeur de théologie à l'université d'Upsala et il s'installe avec sa famille dans cette ville. En 1699, Swedenborg s'inscrit à l'université d'Upsala et son beau-frère Erik Benzelius lui fait découvrir l'humanisme suédois des débuts, qui s'intéresse encore à toutes les branches de savoir de l'ancienne culture. Swedenborg s'adonne en outre intensément aux mathématiques, à la géométrie, l'astronomie, la mécanique et la technique.

En 1710 il entreprend un voyage d'études qui le conduit d'abord en Angleterre, où il rencontre Newton, Halley, Flamsteed, et d'autres savants de la « Royal Society ». D'Angleterre il passe en Hollande, où il s'intéresse particulièrement à l'observatoire de Leyde. Après un bref séjour à Bruxelles et à Valenciennes, il vient à Paris où il est reçu à l'Académie royale sur la recommandation d'amis anglais. Au début de l'été 1714, Swedenborg quitte Paris pour Hanovre où il cherche en vain à contacter Leibniz, qui à cette époque séjourne à Vienne.

A la fin de l'année 1714-1715, il rentre en Suède où il s'attaque aussitôt à la rédaction définitive et à la publication de ses notes sur différentes inventions, comme par exemple un sous-marin et un avion. En 1716 il rencontre le principal représentant de la recherche en mécanique et technique de Suède, l'ingénieur Christopher Polham, publie en commun avec lui le *Daedalus Hyperboreus*, devient son assistant et est nommé, à titre exceptionnel, par le roi Charles xii, membre du collège des mines. Cependant, en 1719, la rupture avec Polham est consommée. En 1722, Swedenborg entreprend un voyage en Hollande et en Allemagne, où il publie des écrits naturalistes de moindre importance, qui trouvent un accueil favorable. En 1724 il devient assesseur à part entière du collège des mines. A Leipzig en 1734 paraissent ses *Opera philosophica et mineralia*, où il anticipe sur la théorie de Kant et Laplace concernant la formation du monde (théorie de la nébuleuse). En 1736 Swedenborg se rend à Paris et y rencontre l'anatomiste danois Winslow. Il continue son voyage vers l'Italie en 1738. En 1740-1741 il publie son *Oeconomia Regni Animalis* à Amsterdam et à Londres.

En 1743 Swedenborg sombre dans une crise religieuse, qui se traduit par de nombreux rêves et visions et qui finalement aboutit en 1745 à sa conversion. Il croit avoir la mission d'apporter une nouvelle interprétation de la Bible. La même année il renonce à toute érudition laïque et se consacre exclusivement à la rédaction de ses révélations et visions. Chez ses contemporains cette mission rencontre des échos divers.

Emmanuel Kant, par exemple, récuse Swedenborg dans son ouvrage *Träume eines Geistersehers* (1766). Par ailleurs, le même Kant, dans une lettre à mademoiselle de Knobloch, rapporte que, en 1759, Swedenborg, dans une réunion à quatre cents kilomètres de Stockholm, soudain s'inquiète et donne des détails sur l'incendie qui sévit au même moment dans la capitale. Par la suite ces descriptions seront confirmées.

Pendant les vingt-huit années qui séparent sa vocation de sa mort, Swedenborg travaille sans repos à la rédaction des *Offenbarungen* (Révélations) apportés par ses visions. Ces écrits comprennent environ vingt mille pages, dont environ quatorze mille sont des interprétations de la Bible. A cette époque il développe aussi sa doctrine des correspondances (entre matière et esprit) et des différents degrés de l'être. Swedenborg ne publie pas ses écrits de spiritualité en Suède pour ne pas entrer en conflit avec l'Église de ce pays. En pratique Swedenborg n'a rien entrepris pour fonder une nouvelle Église. Lui-même, en 1757, croyait être devenu, pour le monde spirituel, un témoin du Jugement de Dieu, et voyait dans la découverte du sens foncier des textes, dont il se considérait comme l'annonciateur, le retour solennellement promis du Seigneur. Mais lorsque ses adeptes transforment sa théorie en une sorte de culture sociale, des plaintes sont déposées devant le Conseil secret. Swedenborg reçoit un avertissement pour contournement de censure et introduction illicite de ses œuvres en Suède, mais il n'est exposé à aucune poursuite.

Après sa mort le 29 mars 1772 à Londres, il est inhumé dans l'église suédoise de cette ville. En 1908 ses restes sont transférés à Upsala où, le 19 mai 1908, il est enterré à la cathédrale.

2. Doctrine. – La vie et l'œuvre de Swedenborg se scindent en deux parties. La première englobe sa recherche et son activité naturalistes et techniques, la deuxième ses visions et en particulier sa nouvelle interprétation spirituelle de la Bible. Le point de départ de cette deuxième partie de sa vie est la crise religieuse et sa vocation à une mission publique. Swedenborg a raconté lui-même la vision génératrice de sa mission, qui lui fut accordée en l'an 1745 à Londres, dans son *Diarium Spirituale* d'abord (n. 397), puis dans son premier commentaire biblique *Adversaria* (t. 2, n. 1956 svv).

Voici ce que dit le texte capital du *Diarium Spirituale* : « Au repas de midi, un ange, qui se tenait près de moi, me dit de ne pas trop céder aux exigences de mon ventre. J'ai ressenti alors comme une émanation sortir des pores de mon corps, une espèce de vapeur d'eau, nettement visible et se répandant par terre ; là apparut un tapis, sur lequel se concentrait l'humidité qui se transformait en toutes sortes de vers ; ceux-ci se rassemblèrent sur la table et en un clin d'œil furent consommés dans une déflagration. Une lumière ardente apparut alors à cet endroit, et on put entendre un crépitement. Je me sentais comme délivré de la présence de tous ces vers pouvant être générés par un appétit immodéré, expulsés et brûlés. Il ressort de là qu'il est possible de se rendre compte du résultat d'une vie menée dans l'opulence et autres plaisirs. Avril 1745 ».

A côté de cette authentique description de la plume de Swedenborg lui-même, se diffusa pendant longtemps, dans le milieu de ses adeptes, le récit de Carl Robsam, auquel Swedenborg avait raconté de vive voix son expérience. Bien que la recherche sur Swedenborg, et de nombreux adeptes, se heurtent à ce récit, il faut toujours s'y reporter, à cause de sa portée historique.

Robsam avait demandé à Swedenborg « où et comment il lui avait été donné de voir et d'entendre ce qui se passe dans le monde des esprits, au ciel et en enfer ». A quoi Swedenborg répondit : « J'étais à Londres et prenais précisément mon repas de midi, avec du retard, dans mon restaurant habituel où j'avais réservé une pièce. J'avais l'esprit absorbé par les sujets dont nous venions de discuter à l'instant. J'étais affamé et mangeais de grand appétit. Vers la fin du repas je sentais se répandre sur mes yeux une sorte de brouillard ; ce brouillard s'épaissit et je vis le sol de ma chambre recouvert d'horribles bêtes rampantes, serpents, crapauds et autres semblables. Cela me surprit fort, car j'étais tout à fait lucide et ma conscience était totale. Au même moment l'obscurité augmentait sans discontinuer, puis subitement disparut, et je vis alors dans un coin de la chambre, un homme assis que j'entendais parler avec terreur, alors que j'étais seul. En effet il me dit : « Ne mange pas tant ». De nouveau l'obscurité tombait, mais soudain la clarté revint et je me vis seul dans la pièce. La frayeur hâta mon retour chez moi. Je ne laissais rien voir à mon aubergiste, mais méditais sur ce qui m'était arrivé, avec une grande précision ; je ne pouvais pas considérer cela comme un effet du hasard ou bien d'une quelconque cause physique. Je rentrai à la maison ; mais la nuit suivante le même homme réapparut devant moi. Je n'étais alors pas du tout effrayé. L'homme disait être Dieu, le Seigneur, le Créateur et Sauveur du monde. Il disait m'avoir choisi pour expliquer aux hommes le sens spirituel de la Sainte Écriture ; et qu'Il allait me dicter lui-même ce que je devrais écrire sur ce sujet. La même nuit, pour me convaincre, le monde des esprits s'est ouvert devant moi, l'enfer et le ciel, où j'ai reconnu plusieurs personnes de ma connaissance de toutes conditions. A partir de ce jour je renonçai à toute érudition temporelle et travaillai seulement sur des sujets spirituels, conformément à ce que le Seigneur m'a ordonné d'écrire. Tous les jours, par la suite, le Seigneur ouvrit les yeux de mon esprit, me permettant de voir tout éveillé ce qui se passe dans l'autre monde, et de parler à l'état de veille avec des anges et des esprits » (*E. Swedenborg, Leben und Lehre*, éd. A. Mittnach, Francfort/Main, 1880, p. 12 svv).

Swedenborg a développé dans une œuvre d'une ampleur peu commune son interprétation spirituelle de la Bible ; il y expose simultanément sa bizarre doctrine des correspondances, sa représentation d'une corrélation générale entre ce monde et l'au-delà, ses théories sur le rapport entre le corps et l'âme, la vie et la mort, sur la vie après la mort, et enfin sur la relation que l'homme sur terre entretient avec le ciel et ses anges, ou avec l'enfer et ses esprits.

A partir de 1787, des adeptes de Swedenborg fondèrent en Angleterre des communautés appartenant à la « nouvelle Église » qu'il avait annoncée. En Allemagne, le prélat du Wurtemberg, Fr. Chr. Oetinger († 1782 ; DS, t. 11, col. 682-85) fut sans doute le premier à faire connaître Swedenborg, par la traduction du latin en allemand d'une ligne de ses écrits spirituels et l'emprunt de quelques-unes de ses exhortations. Mais Oetinger, se référant à Jakob Böhme, se détacha bientôt de Swedenborg, car il lui semblait trop mécaniste. Il se constitua aussi dans le Wurtemberg, autour du théologien de Tübingen, Johann Friedrich Immanuel Tafel (1796-1863), qui traduisit et publia des œuvres de Swedenborg, un cercle de croyants ; ceux-ci, conformément à l'enseignement de Swedenborg, croyaient, d'après sa vision du ciel en 1757, que la nouvelle Jérusalem de l'*Apocalypse* 21 était déjà fondée, que la seconde venue du Seigneur était engagée, et que la nouvelle Église était déjà constituée au sein de toutes les confessions. Tafel fut soutenu dans son travail de traducteur par le procureur de justice de Tübingen Ludwig Wilhelm Hofaker (1780-1840). Une autre personnalité importante de ce cercle des disciples de Swedenborg fut Gustav Werner (1809-1887) qui, en tant que réformateur social en Wurtemberg, chercha à réaliser l'impulsion fondamentale de l'éthique d'amour enseignée par Swedenborg.

D'autres communautés furent fondées en Allemagne et en Suisse grâce au dynamisme de l'américain d'origine allemande Johann Gottlieb Mittnacht (1831-1892), qui avait appris à connaître les cercles des amis de Swedenborg existant à Philadelphie depuis 1784. Jusqu'à un certain point Swedenborg influença aussi Oberlin et ses représentations de l'au-delà. D'autres traces de l'héritage laissé par Swedenborg se retrouvent aussi chez Goethe (*Faust II*), Balzac, Strindberg et autres.

Bibliographie. – J. Hyde, *A bibliography of the works of E. Sw. : original and translated*, Londres, 1906 ; – A. S. Wainscot, *List of additions to the bibliography... 1906*, Londres, 1967.

Éditions des œuvres. – 1. Œuvres plus importantes publiées du vivant de Sw. *Daedalus hyperboreus*, Upsala, 1716-1717. – *Prodromus principiorum rerum naturalium*, Amsterdam, 1721. – *Miscellanea observata circa res naturales*, 3 vol., Leipzig, 1722 ; 4e vol., Schiffbeck, 1722. – *Opera philosophica et mineralia*, 3 vol., Dresde-Leipzig, 1734. – *Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito...*, Dresde-Leipzig, 1734. – *Œconomia regni animalis*, 2 vol.,

Londres-Amsterdam, 1740-1741. – *Regnum animale, anatomice, physice et philosophice perlustratum*, parties I-II, La Haye, 1744 ; partie III, Londres, 1745.

De cultu et amore Dei, parties I-II, Londres, 1745. – *Arcana coelestia*, t. 1-8, s l, 1749-1756. – A Londres en 1758 : *De ultimo judicio, et de Babylonia destructa* ; – *De equo albo de quo in Apocalypsi* ; – *De coelo et ejus mirabilibus et de inferno* ; – *De telluribus in mundo nostro solari...* ; – *De nova Hierosolyma et ejus doctrina coelesti.*

A Amsterdam, 1763 : *Doctrina Novae Hierosolymae de Domino* ; – *... de fide* ; – *Doctrina Hierosolymae de Scriptura Sacra* ; – *Doctrina votae pro Nova Hierosolyma ex praeceptis Decalogi* ; – *Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia.*

Sapientia angelica de divina providentia, Amsterdam, 1764. – *Apocalypsis revelata*, Amsterdam, 1766. – *Delitiae sapientiae de amore conjugali ; post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio*, Amsterdam, 1768. – *De commercio animae et corporis*, Londres, 1769. – *Vera christiana religio*, Amsterdam, 1771.

2. Publications posthumes. – 1) Collections : *Autographa*, édition photolithographiée par R. L. Tafel, 10 vol., Stockholm, 1869-1870. – *Opera quaedam aut inedita aut obsoleta de rebus naturalibus*, 3 vol., Stockholm, 1907-1911. – *Philosophical transactions*, éd. et trad. par A. Acton, Philadelphie, 1920.

2) Ouvrages séparés : *Apocalypsis explicata secundum sensum spiritualem* (1759), 4 vol., Londres, 1785-1789. – *Diarium spirituale* (1748), éd. par J. Fr. I. Tafel, parties I-VII, Londres-Tübingen, 1848-1847. – *Drömmar* (journal de 1744), éd. par G. E. Klemming, Stockholm, 1859. – *Itinerarium* (1734-1739) 2 vol., éd. par J. Fr. I. Tafel, Tübingen-Stuttgart, 1840-1844.

3. Traductions. – De nombreuses traductions en anglais, allemand, français et russe ont été publiées. Dès 1776 paraissaient à Francfort/Main 4 tomes en 2 vol. d'*Auserlesene Schriften*. En français J. F. E. Le Boys des Gauys a donné de très nombreuses œuvres, dont *Les Arcanes célestes* (16 vol., 1841-1854), *Doctrine de la Nouvelle Jérusalem sur l'Écriture sainte* (2 vol., 1842), *Les délices de la Sagesse sur l'amour conjugal* (1855), *L'Apocalypse expliquée* (7 vol., 1855-1859) et *révélée* (3 vol., 1856-1857), le tout publié à Saint-Amand. – *Le livre des rêves*, trad. R. Royer, Aix-en-Provence, 1979.

Études. – J. Matter, *E. de Sw. Sa vie, ses écrits, sa doctrine*, 2e éd., Paris, 1863. – R. Tafel, *Sw. as a philosopher and man of science*, Chicago, 1867 ; *Documents concerning Sw.*, 3 vol., Londres, 1875-1877. – *E. Sw. Leben und Lehre... Urkunden*, éd. par A. Mittnach, Francfort/Main, 1880. – C. Humann, *La Nouvelle Jérusalem d'après les enseignements d'E. Sw.*, Paris, 1889. – G. Ballet, *Histoire d'un visionnaire au 18e siècle*, Paris, 1899.

Ch. Byse, *Sw.*, 5 vol., Lausanne, 1911-1913. – M. Lamm, *Sw.*, Leipzig, 1922 (trad. franç., Paris, 1936). – E. Benz, *Sw. und Lavater*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 57, 1938, p. 153-216 ; *Sw. in Deutschland*, Francfort/Main, 1947 ; *E. Sw.*, Munich, 1948 ; 2e éd., Zurich, 1969. – M. Richard, *Sw. ou l'introduction au mystère*, Paris, 1947. – S. Toksvig, *E. Sw. : Scientist and Mystic*, New Haven, 1948.

F. Horn, *Schelling und Sw.*, Zurich, 1953. – A. Acton, *The Life of E. Sw.*, 4 vol., Bryn Athyn, 1958. – R. Boyer, *E. Sw. Raison et mystique*, dans *Actes du colloque Mystique, Culture et Société*, Paris, 1983. – *Sw. and his influence*, éd. par E. J. Brock, Bryn Athyn, 1988.

DS, t. 6, col. 575 ; t. 8, col. 957 ; t. 11, col. 438, 564 ; t. 12, col. 1754 ; t. 13, col. 1177.

Roland Pietsch.

SWETCHINE (Sophie), laïque, 1782-1857. – L'art. *France* (19e siècle, DS, t. 5, col. 976-77) a situé l'influence de Mme Swetchine. On se contente ici d'apporter des détails biographiques et bibliographiques.

Sophia Petrovna Soïmonov est née à Moscou le 22 novembre 1782. Son père fut un conseiller intime de Catherine II et tomba en disgrâce sous Paul Ier. Elle reçut une éducation soignée et une instruction très large, marquée par l'esprit des Encyclopédistes et la culture française ; elle apprit, outre le russe et le slavon, le français, l'allemand, l'anglais, l'italien, le latin et le grec, un peu d'hébreu. On ne sait rien de l'éducation religieuse de son enfance, mis à part qu'elle fut baptisée dans l'Église orthodoxe.

En 1799 elle fut mariée au général Nicolas Swetchine, quadragénaire dont elle n'eut pas d'enfant et auquel une tendre amitié la lia jusqu'à sa mort en 1850. De 1797 à 1801 elle est demoiselle d'honneur de l'impératrice, puis tient salon à Saint-Pétersbourg. Elle lit énormément – et cela jusqu'à sa mort –, prend d'innombrables notes (on garde mss près de 800 cahiers). En 1801, elle découvre « la religion », la foi personnelle. Par des amis, elle rencontre Joseph de Maistre, entre en relations avec le collège des Jésuites de la capitale (dont P. Rozaven qui deviendra son premier directeur spirituel). Elle devient une orthodoxe croyante, mais son milieu est fait de français émigrés dont beaucoup sont catholiques et de russes dont certains se convertissent au catholicisme romain. Après une longue période de recherche et de réflexion, elle se convertit en novembre 1815. Cette même année les Jésuites sont expulsés de la capitale et son mari doit démissionner de son poste. En 1816, le couple quitte la Russie pour la France.

Après de nombreux voyages, elle se fixe à Paris en 1825. Pieuse, charitable, elle reçoit et entretient une vaste correspondance. A partir de 1831 et jusqu'en 1848, elle est en relations avec des hommes comme Lacordaire, Montalembert, Guéranger, l'archevêque Quélen, l'abbé Dupanloup, les jésuites X. de Ravignan et J. Gagarine, Auguste Cochin, Armand de Melun, L. Bautain, A. de Falloux son futur biographe. Ses relations parmi les femmes de l'aristocratie sont nombreuses.

Son mari, resté fidèle à la foi orthodoxe, meurt en novembre 1850. Dès lors, Sophie Swetchine vit la plupart du temps dans des couvents ; sa santé, qui n'a jamais été bonne, se dégrade. Elle continue à lire et à correspondre. Dans ses dernières années, elle se confesse au jésuite A. de Ponlevoy. Elle meurt à Paris le 10 septembre 1857.

A côté de la masse de ses notes de lectures, l'essentiel des écrits de Sophie Swetchine est constitué par sa correspondance. S'y ajoutent des pensées isolées et des assemblages de réflexions tirés des notes personnelles. A. de Falloux les a groupés autour de quelques thèmes principaux : *De la vérité du christianisme, De la piété dans le christianisme, De la vieillesse.* D'autres textes sont plus directement constitués par S. Swetchine : *Journal de sa conversion, Traité de la résignation, le précepte et le conseil.* On lui doit enfin quelques méditations et des prières. Rien de tout cela n'était destiné à la publication.

Dans ces textes, S. Swetchine apparaît surtout comme une chrétienne vivant de foi, de confiance en Dieu, soumise à la volonté de Dieu que manifestent les événements, fidèle à l'Église hiérarchique, apôtre auprès de ses amis qu'elle cherche à éclairer, à soutenir. Elle écrit volontiers à la manière des moralistes français, qu'elle aime. Ses textes laissent davantage apparaître la quête d'une intelligence chrétienne que les confidences d'une affectivité religieuse. En les lisant, on conçoit que leur auteur ait pu exercer une si grande influence sur les hommes de valeur qu'elle fut amenée à éclairer.

La majeure partie des mss sont gardés au château du Bourg d'Iré ; l'abbaye de Solesmes possède la correspondance de S. Swetchine avec P. Guéranger ; la Bibl. slave de Paris-Meudon a celle avec J. Gagarine et X. de Ravignan.

Lettres de M^me^ S. (éd. A. de Falloux), 2 vol., Paris, 1860 ; 6^e^ éd. plus complète, 3 vol., 1901. – *Correspondance du R. P. Lacordaire et de M^me^ S.* (éd. A. de Falloux), Paris, 1864, – *Nouvelles lettres de M^me^ S.* (éd. Éd. de la Grange), Paris, 1875. – *Correspondance du ... Armand de Melun et de M^me^ S.* (éd. É. Le Camus), Paris, 1892. – Les autres textes de M^me^ S. sont publiés par A. de Falloux dans *M^me^ S. Sa vie et ses œuvres* (2 vol., Paris, 1860 ; mieux : 19^e^ éd., 1916 : le *Journal de sa conversion*, t. 1, p. 103-48 ; les autres textes au t. 2.

Outre la *Vie* par Falloux citée *supra* : A. Pavie, *M^me^ S. intime*, Paris, s d. – F. Laudet, *M^me^ S.*, Paris, 1912. – E. Seillière, *Le cœur et la raison de M^me^ S.*, Paris, 1924. – M.-J. Rouët de Journel, *Une russe catholique. La vie de M^me^ S.*, 2^e^ éd., Paris, 1953 (bibliogr.). – Notices brèves dans EC, LTK, *Dictionnaire des Lettres françaises*. – DS, t. 1, col. 1153, 1294 ; t. 3, col. 1139 ; t. 5, col. 972, 976-77, 979 ; t. 9, col. 42-43, 192 ; t. 10, col. 819.

André Derville.

SWETE (Henry Barclay), prêtre anglican, 1835-1917. – Né à Bristol le 14 mars 1835, fils d'un pasteur protestant, H. B. Swete fit ses études au King's College de Londres et à l'université de Cambridge. Il reçut les ordres anglicans en 1858 et passa plusieurs années dans le ministère paroissial. Il fut nommé professeur de théologie pastorale au King's College (1882-1890), puis « Regius Professor » de théologie à Cambridge comme successeur de B. F. Westcott. On craignait qu'il ne fût pas digne de cette succession car il était de tempérament timide, mais on put constater que cette crainte était vaine. Après une belle carrière universitaire, Swete prit sa retraite en 1915. Il mourut à Hitchin le 10 mai 1917.

Théologien, bibliste, patrologue, Swete a beaucoup écrit. Il a collaboré à la fondation du *Journal of Theological Studies* : JTS, à la collection des *Cambridge Patristic Texts* ; il a donné son appui à la *Central Society for Sacred Study* qui voulait faciliter l'étude de la théologie par le clergé anglican. Il eut l'idée d'un *Patristic Greek Lexicon*, qui vit effectivement le jour entre 1961 et 1968.

Swete encouragea l'étude de l'Écriture sainte et aussi celle de la patrologie. Citons son édition critique de la Septante (3 vol., 1887, 1891, 1894), ses commentaires de l'Évangile de Marc (1898) et de l'Apocalypse (1906). L'intérêt que Swete portait aux questions de son temps apparaît dans ses *Essays on some Theological Questions of the Day* (1905) et *Essays on some Biblical Questions of the Day* (en collaboration, Cambridge, 1909), de même dans *Faith in its Relation to Creed, Thought and Life* (1895). D'un intérêt plus strictement anglican sont *Church Services and Service Books before the Reformation* (Londres, 1896) et *On the Bull 'Apostolicae Curae'*, où il réagissait contre la condamnation des ordres anglicans par Léon XIII.

Les cours de théologie de Swete furent très appréciés par les étudiants qui se préparaient au ministère ; le professeur avait le don de présenter clairement les vérités fondamentales de la foi chrétienne et de les rendre crédibles. On peut s'en rendre compte par la lecture de ses textes publiés : *The appearances of the Lord after the Passion. A study in the Earliest Christian Tradition* (Londres, 1907) ; *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching* (1910) ; *The Last Discourse and Prayer of Our Lord. A study of John XIV-XVII* (1913) ; *The Holy Catholic Church. The Communion of Saints. A Study in the Apostles' Creed* (1915) – il s'y efforce de prouver le bien-fondé de sa croyance en l'unité malgré les divisions qu'il déplore – ; *The Parables of the Kingdom* (conférences de carême en 1908 publiées en 1920 et 1921) ; *The Forgiveness of Sins. A Study in the Apostles' Creed* (1916) – où il ne semble pas avoir bien compris la position catholique romaine.

Comme on le voit, Swete voulait fonder son enseignement sur le Symbole des Apôtres ; c'était déjà l'objet de son *The Apostles' Creed : Its Relation to primitive Christianity* (Cambridge, 1894). Mais ce sont surtout des études sur l'Esprit Saint qui méritent de retenir ici l'attention. Le sujet l'intéressa très tôt : *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit with Especial Reference to the Controversies of the Fourth Century* (Londres, 1873), puis *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne* (1876) ; l'essentiel de ces deux livres fut présenté par son long article du *Dictionary of Christian Biography* (éd. par W. Smith et H. Wace, t. 3, 1882, p. 113-33). Swete édita aussi le *De processione Sancti Spiritus* de Théodore Lascaris (Londres, 1875). A la fin de sa vie il revint à la théologie du Saint Esprit en publiant les deux ouvrages les plus importants sur le sujet à cette époque : *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Tradition* (Londres, 1909) et *The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers* (1912). Ces ouvrages, qui figurent encore dans les bibliographies d'études contemporaines (par ex. celles du P. Congar), présentent une doctrine dont certaines thèses auront à être nuancées ou corrigées, mais chaque livre se termine par une synthèse assez développée, bien fondée et très suggestive. Swete interprète certains textes bibliques à la lumière de ses connaissances patristiques. Face aux grandes controverses des Pères, il a souci d'éviter de prendre parti. Il a écrit plus de treize cents pages sur l'Esprit Saint : cas unique en son temps.

La bibliographie des œuvres de Swete est établie par C. H. Turner et A. Rogers (JTS, t. 19, oct. 1917, p. 1-19) ; complétée par M.B.K., H.G. et J.H.B.B., *Henry Barclay Swete, A Remembrance*, Londres, 1918.

Notices par A. J. Mason (JTS, t. 18, juillet 1917, p. 257-62) et F. H. Chase (dans *Church Quarterly Review*, octobre 1917. – DNB, 1912-1921, p. 520-22. – DTC, Tables (1972), col. 4101. – F. L. Cross et E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, 1974, p. 1328. – M. O'Carroll, *Veni Creator Spiritus* (à paraître).

Michael O'Carroll.

ŚWIERCZIŃSKI (Świrczyński ; Antoine), jésuite, † vers 1728. – Né en Grande Pologne le 13 janvier 1671, Antoine Świercziński entra dans la Compagnie de Jésus le 18 août 1688. Après les études habituelles à cette époque, il enseigna la philosophie, puis pendant huit ans la théologie ; il fut ensuite recteur du collège de Bydgosz et recteur du noviciat de Cracovie, où il mourut. Sommervogel date sa mort du 10 juillet 1728, mais son dernier ouvrage, paru en 1727, est dit posthume.

On lui doit quelques ouvrages de type spirituel : 1) un commentaire sur *Sag.* 1 (*Atrium Sapientiae apertum...*, Lemberg, 1716, 220 p.) ; – 2) « Chemin vers le salut par la

prudente disposition de la vie temporelle » (en polonais, Lwow, 1717, 339 p. ; Vilna, 1723 ; Lublin, 1746 ; etc.) ; – 3) *Dies vitae religiosae per varios virtutum actus...* (Cracovie, 1726 ; Brunn, 1750) ; – 4) *Via caelestis Sapientiae vestigiis Exercitiorum S. P. Ignatii... demonstrata* (Sandomir, 1727, 287 p., suivi de 6 méditations pour une récollection de Jésuites : *Via regia ad inquirendum et inveniendum Jesum*, sur le thème des rois mages, p. 291-303).

Ce dernier ouvrage ne manque pas d'intérêt. Destiné évidemment à des Jésuites, on peut se demander s'il s'agit d'une retraite ou d'un traité spirituel ; en effet, bien que composé de méditations, généralement brèves et pleines de renvois scripturaires, il est organisé en trois parties selon les trois voies classiques, lesquelles sont subdivisées en chapitres. Autre remarque, l'auteur garde fidèlement l'architecture des *Exercices* ignatiens et en particulier les méditations de la 2e semaine, même s'il omet tout ce qu'Ignace dit sur le discernement des esprits, l'élection, les manières de prier, etc. La 3e semaine fait partie, avec la 2e, de la voie illuminative qui est tout entière orientée vers l'imitation et la suite du Christ. Enfin les trois vœux de religion sont rattachés à la 4e semaine comme étant les liens particuliers par lesquels le religieux est lié à Dieu ; auparavant l'auteur avait situé dans la vie unitive l'amour du prochain, la conformité à la volonté de Dieu et la dévotion de Marie.

A la lecture, l'ouvrage apparaît assez sec, son style est bref, les pensées ou vérités proposées à la méditation ne sont pas développées, mais l'ensemble est évidemment riche de la spiritualité ignatienne.

Sommervogel, t. 7, col. 1725-26. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 423. – DS, t. 8, col. 1028, 1462 ; t. 12, col. 1887.

André Derville.

SYLVAIN, ermite camaldule, 16e siècle. – On sait très peu de choses de cet ermite camaldule : en 1552 il fut élu prieur de l'ermitage de Camaldoli, fut plusieurs fois réélu et vivait encore en 1569. Il est nommé simplement « Silvano eremita » ou « Silvano da Salutio » (probablement au diocèse de Lucques). On lit dans les *Annales* qu'il fut « célèbre par sa connaissance des lettres sacrées et la sainteté de sa vie » ; il enseigna par la plume et la parole la perfection de la vie érémitique.

Un inventaire de 1622 de la bibliothèque de Camaldoli mentionne ses traités *dell'Indulgenze, della Scomunica, della Communione sub utraque specie, dell'Elettione canonica del prelato, della Compra e Vendita*. L'inventaire ultérieur (1693) se contente d'écrire globalement : « *Trattati varii et utili* ». Les *Annales* ajoutent un autre écrit : « *Quomodo anima Deo uniatur* » (cf. DS, t. 2, col. 59). Ces textes doivent se trouver depuis 1866, avec la bibliothèque de Camaldoli, à la bibliothèque Rilliana de Poppi (Arezzo). Ils n'ont jamais été étudiés.

G. B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, t. 8, Venise, 1764, p. 96, 111, 140. – M. E. Magheri Cataluccio et A. U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli*, coll. Studia Anselmiana 75, 1979, p. 471, 488.

Costanzo Somigli.

SYLVAIN (Adrien), prêtre, 1826-1914. – On a déjà signalé l'influence considérable de ses célèbres *Paillettes d'or* (DS, t. 5, col. 974). Sylvain, prêtre du diocèse d'Avignon, est aussi l'auteur de nombreux ouvrages d'éducation et d'instruction chrétiennes, et de guides pour la vie religieuse féminine. Beaucoup de ses livres, souvent traduits (italien, espagnol, anglais), ont connu de gros tirages ; ainsi *Le livre de piété de la jeune fille* (Avignon, 1869) a eu près de 700 éditions ou réimpressions en français. Au demeurant, Sylvain n'est pas un auteur spirituel au sens précis de ce mot, mais plutôt un éducateur chrétien. – Voir J. Aurouze, *L'auteur des Paillettes d'or...*, Avignon, 1936. – DS, t. 6, col. 669 ; t. 8, col. 1466.

André Derville.

SYLVESTRE. Voir Silvestre.

SYMBOLE. – Dans son usage actuel le plus fréquent, le terme signifie une image qui évoque une réalité d'un autre ordre : l'eau, par exemple, et la vie de l'esprit. Mais un très grand flottement se manifeste, dès que l'on cherche des critères pour fonder et assurer ce lien ; ainsi l'eau, féconde, est symbole de vie, mais, comme destructrice, elle peut évoquer la mort. La même réalité peut être évoquée par plusieurs symboles, l'esprit par l'eau, mais aussi par le vent. Cette indécision tend à faire de la réalité sensible une simple occasion, et donne à « symbolique » le sens de réalité aussi exténuée que possible. L'arbitraire augmente encore dans les symboles conventionnels, tel le drapeau d'un pays. De là, on passe à des emplois du terme au lien très lâche, sinon nul : signes conventionnels de l'arithmétique et de l'algèbre, « symbolisme logico-mathématique », « symboles de foi ».

Si on peut admettre, pour le même terme, plusieurs significations non coordonnées, il resterait cependant une « polysémie » tellement ingouvernable que plusieurs y voient plutôt une irrémédiable ambiguïté, et demandent donc d'éviter autant que possible l'usage de cette notion.

Ce qui suit voit dans la notion de symbole, avec un courant très important de la pensée philosophique et théologique contemporaine un champ fécond pour penser la réalité de l'homme et du monde. – 1. *Histoire du terme.* – 2. *Le symbole dans la parole.* – 3. *Symbole et vie spirituelle.*

1. **Repères dans l'histoire du terme.** – Il s'agit ici de l'usage fait de la notion même de symbole, et non des différents contenus qu'elle peut regrouper, ou encore des vues du monde voyant en toute réalité des symboles, et que l'on peut appeler « symbolisme ». On peut distinguer quatre étapes majeures, qui permettent de comprendre les enjeux qui soutiennent l'élaboration de la notion.

1° Les origines dans la pensée antique. – La notion est grecque, le latin l'accueille, exemple qui sera suivi par la plupart des langues originaires de l'ensemble de l'Europe.

1) Le terme relève de la racine *ballein*, lancer, jeter ; le préfixe *syn-* (avec) comporte l'idée d'agir ensemble ; d'où *symballein*, mettre ensemble, réunir. Deux substantifs se forment principalement sur ce verbe : *symbolè, symbolon.*

Symbolè a d'abord un sens topologique : l'assemblement des eaux, le confluent. Dans la langue maritime, il désigne la partie de la vergue, point où se réunissent et sont liées ses parties. Le terme prend

aussi le sens du repas en commun, festin ; d'où les dérivés verbaux *symbolateuô*, ou *symbolokopeô* : participer à un festin, aimer les festins (Bailly : « rechercher les pique-niques »). Dans la langue du droit, il désigne l'acte de réunion juridique, établi par un notaire.

Un terme voisin dérivé, *symbolaion*, peut désigner des contrats, des actes notariés. Ce dernier terme élargit en quelque sorte la perspective de « mettre ensemble » pour signifier « les paroles échangées ». Ainsi, chez Platon : « Symballein symbolaia pros allèlous » : « les contrats qu'échangent entre elles les parties » à l'agora (*République* IV, 425c). Dans cette ligne *symballein* peut signifier « interpréter », spécialement ce qui appartient à l'ordre du divin, ainsi une prédiction, un oracle.

Symbolon désigne originellement un fragment de poterie, dont deux individus qui deviennent contractants conservent chacun une partie (cf. Euripide, *Médée* 610-13, avec l'explication du scholiaste ; éd. L. Méridier, coll. G. Budé, t. 1, Paris, 1925, note *ad loc.*). En latin, ce fragment était appelé *tessera*, par analogie avec les quatre faces d'un dé, coupé en deux. Les « mettre ensemble » (*symballein*) permet la reconnaissance de cette situation de contractant, transmissible parfois aux descendants, et lui donne actualité. En reculant du geste à ce qui est mis ensemble, chaque *symbolon* peut être regardé comme un signe, permettant à un échange de s'opérer, par exemple un jeton de présence, ouvrant droit à une rétribution ou à un vote.

La notion d'échange reste très présente quand il s'agit d'une « convention » passée entre deux pays. C'est en revanche sur l'identité des acteurs que l'on pointe quand le *symbolon* prend le sens d'emblème religieux, l'insigne des dieux, ou militaire, comme l'enseigne, l'uniforme (sur l'histoire de la notion, cf. R. Alleau, *La science des symboles*, Paris, 1977, p. 32-35). On peut noter que dans cette évolution du terme, c'est l'acte même de mettre en rapport, impliquant la mise en présence de deux parties, en leur altérité, qui est le plus fragile. La pensée se déplace sur la chose même qui est mise en rapport, avec le risque de laisser échapper le rapport.

2) Le terme *symbolon* est bien attesté dans la littérature grecque, dès Homère. Chez Platon (F. Astius, *Lexicon Platonicum*, Berlin, 1908, t. 3, p. 300) et chez Aristote (H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin, 1870, p. 715b), le terme, d'emploi réduit, reste près de son origine concrète, même s'il peut signifier pacte, ou encore signe. Le *Banquet* de Platon présente un exemple remarquable, dans le discours d'Aristophane sur l'amour : « Chacun de nous est symbole de l'homme, du fait qu'il a été partagé de un en deux ; chacun cherche ainsi sans cesse le symbole de lui-même » (191d). Dans un sens voisin, Aristote dit que mâle et femelle constituent un symbole (*Génération des animaux* 722b 11) ; il parle aussi des « symboles de Pythagore » (fragment 192, 1512a 40), renvoyant à ce que l'on peut considérer comme introduction du terme dans la philosophie.

En latin, *symbola* (= *symbolè*), au sens de écot, quote-part, est repérable chez Plaute (*Curculio*, 473 ; *Epidicus*, 127) et chez Térence (*Eunuchus*, 540, 607). Cicéron préfère *collecta* ou *nota* (*De Oratore* II, 233). *Symbolum* ou *symbolus*, au sens de pièce d'identité, signe de reconnaissance, se trouve dans Caton, cité par Fronton (*Ep. ad Antonium* I, 2), et chez les deux Pline (cf. M. Schlesinger, *Geschichte des Symbols*, Berlin, 1912, p. 9 – souvent incomplet ou peu précis).

3) Le *symbolon* a donc pour lieu originel un geste, opérant sur une réalité sensible et produisant ainsi des liens d'humanité. Sa chance, mais aussi son risque, est de ne pas seulement user métaphoriquement d'un terme, ou d'une racine (ainsi pour « principe »), mais *d'engager le mouvement métaphorique dans la réalité sensible elle-même*. Le risque est son extrême instabilité, ainsi que sa réduction à une image, la combinaison des deux faisant son côté sensible insignifiant. La chance, c'est que la notion reste prête à retrouver le statut de « métaphore vive », pour parler avec P. Ricœur, et par là de pensée vive, inventant le champ où le sensible ouvre le champ des rapports humains.

2° Le relais de la pensée chrétienne. – La première expansion de la pensée chrétienne passe par la langue grecque, prévenue déjà par la rencontre du judaïsme avec le monde grec dans la *diaspora*, ce qui était favorable à une reprise du *symbolon*.

1) La pensée des néoplatoniciens, héritière de la philosophie grecque, maintient l'intérêt pour le symbole, qui unifie diverses dualités. Philon déjà, dans la tradition juive alexandrine, parle des Esséniens qui philosophaient « au moyen des symboles » (*Quod omnis probus*, 80).

Le terme n'intervient qu'une fois dans l'ensemble des deux Testaments : la *Sagesse de Salomon* (fin du 1er siècle avant J.-C.) désigne le serpent d'airain, élevé dans le désert par Moïse, comme « symbole du salut » (16,6). *Symbolon* est donc pratiquement absent du vocabulaire de la Septante. On peut avancer l'hypothèse que le terrain où il pouvait être fécond, celui de l'imaginaire exprimant la constitution du corps social, était occupé par un autre imaginaire, celui de la conclusion du pacte d'Alliance ; le fait que l'unique emploi est pratiquement équivalent à « signe » en est la confirmation.

2) La pensée chrétienne, qui s'exprime principalement dans la culture grecque, puis gréco-latine, accueille la notion de symbole, et ceci sous deux formes.

La première relève de l'ordre de la connaissance telle qu'on peut la communiquer par le langage. Les Pères grecs ont fait une large place à l'expression symbolique (cf. G. W. H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Londres, 1961, p. 1281-82 : nombreuses références pour les termes *symbolikos*, parfois substantivé au neutre, *symbolikôs, symbolon*). Clément d'Alexandrie montre longuement que les Juifs et les Grecs ont largement usé du style symbolique en philosophie et en théologie (*Stromate* v, 4, 19-9, 57, SC 278, 1981, p. 56-121 ; notes en SC 279, p. 95-211) : « L'on peut dire que tous ceux, Barbares et Grecs, qui ont traité de la divinité, ont occulté les principes des choses par des énigmes et des symboles, par des allégories et des métaphores et autres figures semblables » (4, 21, 4, p. 61). Parmi les multiples emplois de ces termes, on peut retenir deux domaines principaux :

– L'interprétation de l'Écriture, en particulier de l'Ancien Testament comme figure et annonce du Nouveau (ainsi Justin, *Dial. avec Tryphon* 40, 3 ; 42, 1 ; 53, 4 ; 86, 1 ; Origène, *In Joh.* XIII, 452 ; *Contre Celse* I, 9 ; cf. DS, t. 4, col. 147-49 ; Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* I. 3, 4 ; X, 4, 25 ; Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique* 5 ; etc.) – l'évocation des réalités supra-sensibles à travers les sensibles (Origène, *In Joh.* XXXII, 24 : « la nuit sensible » dans laquelle Judas quitte le Cénacle est « le symbole de la nuit de son âme » ; *Hom. sur Jérémie* I, 6 : Jérémie est « le symbole du Sauveur ») ; on notera l'application aux sacrements (Eusèbe, *Démonstr. évangél.* I, 10 : le pain et le vin sont « symboles » du Corps et du Sang du Christ ; mais Théodore de Mopsueste précise *In Mt.* 26, 26 : « le Christ n'a pas dit : 'ceci est le symbole de mon Corps', mais 'ceci est mon

corps' » ; nombreux emplois dans la *Hiérarchie eccl.* du Pseudo-Denis, cf. DS, t. 3, col. 276-80).

Si la *Théologie symbolique* du Pseudo-Denys est sans doute un ouvrage fictif, l'œuvre conservée offre de nombreux exemples d'une interprétation théologique des symboles (cf. DS, t. 2, col. 1785-87).

La seconde forme, qui va prendre une importance grandissante, se situe cette fois dans la pure ligne du symbole comme attestation et constitution du lien social. Ce sont les *symboles de foi,* spécialement le *symbole baptismal,* dont l'histoire n'est pas entièrement élucidée. L'appellation « Symbole des apôtres » est tardive ; on peut en retenir cependant que son contenu, exprimé différemment selon les diverses régions, remonte en substance aux origines de l'Église. A partir de la triple interrogation adressée aux baptisés avant chaque immersion (déjà attestée dans la *Tradition Apostolique* attribuée à Hippolyte et dans la correspondance de saint Cyprien), il semble que l'on soit passé progressivement à une formulation continue ; le texte (avec quelques variantes) en est attesté au tournant des 3e/4e siècles dans les *Explications du symbole* de Nicétas de Rémésiana (DS, t. 11, col. 217) et de Rufin d'Aquilée (DS, t. 13, col. 1111).

En tout cas, avant même la composition définitive du symbole, la confession de la foi trinitaire était le signe distinctif du chrétien orthodoxe (cf. Cyprien, *Ep.* 49,7). Un énoncé langagier, dans lequel se joignent ensemble ceux qui le disent, prend ainsi la place des morceaux de tessère. Le risque, qui se vérifiera largement, est de ramener le symbole à un contenu doctrinal, voire à une formule apprise par cœur ; la chance est d'ouvrir le champ du symbole sur le langage.

Ce sens est attesté chez Augustin. Il a écrit un *De fide et symbolo* (conférence aux évêques d'Afrique réunis en concile plénier à Hippone en 393, alors qu'il n'était qu'un simple prêtre). Dans un sermon aux candidats au baptême (222, 1, PL 38, 1058), il déclare : « Le nom de symbole est tiré d'une ressemblance, par sens dérivé du terme ; en effet les marchands établissent entre eux un contrat (*symbolum*), afin que leur association soit tenue par un pacte de fidélité. Or votre association est un échange des biens spirituels, afin que vous ressembliez aux marchands qui cherchent la bonne perle. Celle-ci est la charité, qui sera diffusée dans vos cœurs par l'Esprit saint qui vous sera donné » (cf. *Rom.* 5,5).

Le texte parfois cité comme *Sermo 115 De Tempore* n'est pas d'Augustin, il s'agit du *Sermo spurius* 241 des Mauristes (PL 39, 2190) : « Quod graece symbolum dicitur latine collatio nominatur. Collatio ideo, quia in unum collata catholicae legis fides ». *Collatio* désigne ici non l'assemblée des catéchumènes, mais le groupement des douze articles de foi, que la suite du texte distribue un par un à chacun des apôtres, en dernier lieu Matthias, qui a pris la place de Judas. L'origine de ce texte n'a pas encore été élucidée ; il date probablement du 6e siècle (comme le *Sermo* 240, 2189-90). Quand saint Thomas utilise le terme *symbolum,* c'est généralement au sens de « symbole de foi », par ex. *In III Sent.* 25, 1,1,3c.

3) « Symbolique » ne fait pas partie des quatre sens de l'Écriture au Moyen Âge : littéral, allégorique, tropologique ou moral, anagogique (cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* t. 1, p. 22). On peut faire l'hypothèse que « symbolique » serait trop étroit, si on l'entendait dans la ligne du symbole de foi, ou trop large dans le sens d'une image renvoyant à un autre ordre, ce qui lui ferait couvrir tout l'ensemble des sens. D'ailleurs, *symbolum* et ses dérivés sont très rares au moyen âge dans le sens linguistique (cf. A. Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi,* Turnhout, 1975, p. 897).

3° L'ÉPOQUE DE L'AUFKLÄRUNG. – Le 18e siècle européen, dont le centre commence à se déplacer vers l'Allemagne, marque un tournant décisif : celui (c'est une façon de définir l'*Aufklärung*) de la pleine confiance en la raison pour l'accomplissement de l'homme. Il est aussi celui où la métaphore du symbole va prendre une nouvelle vitalité. On peut identifier trois lignes selon lesquelles s'en organise l'usage à cette époque.

1) La première part de la raison comme faculté de l'universel, exprimé dans le concept, qui fait abstraction des particularités et constitue la connaissance de science. Philosophie et théologie, continuant en cela un chemin depuis longtemps commencé, doivent chercher cette forme de science. Le texte biblique, dont le théologien reconnaît l'autorité, fait appel aux représentations symboliques ; celles-ci essaient de faire accéder à ce qui échappe aux sens, mais restent prisonnières de la particularité de l'image. Le symbole marque une « pauvreté du concept ». Ainsi que le dit un théologien luthérien de cette époque, Johann-Salomon Semler, le Christ et les apôtres parlaient aux gens « comme ils pouvaient comprendre », et non « comme la perfection de la chose et la vérité le demandaient pour tous les temps » (*Institutio brevior ad liberam eruditionem theologicam,* § LVI, 1765). Dans cette première ligne, le symbole ne peut être qu'un stade à dépasser dans le progrès de la raison.

La deuxième ligne, ouverte par Leibniz, part du refus d'une connaissance comprise comme *copie* du réel, qui à chaque chose fait correspondre une idée ; c'est entre des *ensembles de rapports* qu'il faut chercher une correspondance. Je ne dirai pas que les représentations a et b sont des images du réel ; mais le rapport a/b est symbole d'une entité ou d'un événement réels. La connaissance d'image serait *intuitive* ; celle du symbole est « aveugle ». L'intuition intellectuelle ne vaut que pour un très petit nombre de notions primitives ; « la pensée des notions composées n'est la plupart du temps que symbolique » (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis,* 1684).

C'est dans cette perspective que peut se développer l'idée d'une « caractéristique universelle », point de naissance du « symbolisme logico-mathématique » moderne. Les signes, les « caractères », qui constituent ce système, sont un *langage universel,* compréhensible par tous, puisqu'il suffit de comprendre et opérer les rapports qu'ils indiquent. On voit que *le symbolisme ne s'oppose plus du tout, ici, à la raison,* mais *sa dimension sensible est perdue.* La notion de symbole chez Christian Wolff est dans la ligne leibnizienne (cf. *Psychologia empirica,* 1732, § 289).

On a un indice enfin, dans ce siècle des Lumières, de la permanence du sens originel du symbole dans la « théologie symbolique », celle qui a pour objet les « symboles de foi ». On peut lire un rappel de ce sens originel chez un théologien luthérien de cette période. Sigmund-Jacobus Baumgarten, *Erleuterungen der in christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften,* 2e éd. 1761, p. 1. Ils remplissent une fonction d'unité en fournissant les « règles de la doctrine publique », comme le dit J.-A. Ernesti (*Theses theologiae dogmaticae,* 1783, th. 13).

2) *Kant.* – Son apport est ici essentiel, non parce qu'il élaborerait quelque théorie du symbole, mais parce qu'il prend le tournant qui débouche sur un champ où le symbole est une voie féconde pour faire

face aux embarras de la raison moderne, sans aucunement renoncer à celle-ci, ce qui n'est d'ailleurs qu'une des formes du propos critique.

Le texte essentiel appartient à la *Critique de la faculté de juger* (1790), § 59. La question du symbole émerge dans ce qui est le lieu central de la pensée critique, la question du *schématisme*, surmontant le dualisme raison-sensibilité, sans pour autant renoncer à leur distinction. Le schématisme est un procédé où l'imagination, à titre de faculté de déploiement du temps, insère dans le temps, et donc dans une expression sensible, tout ce qui est produit de la raison. C'est une « présentation », ou encore une « hypotypose », expliquée comme « mise sous le regard », de l'intelligible. Cette « hypotypose » est double, « schématique » et « symbolique ». La première est l'insertion dans le temps et de ce fait dans l'espace de l'universel opératoire. La seconde travaille sur cette première schématisation, en n'en retenant que « la forme de réflexion sur l'intuition sensible », non l'intuition elle-même. Elle présente alors *le champ complet de la raison, en son rapport au sensible*. Si le fondement d'un édifice peut symboliser ce qui fait la solidité d'une démarche de pensée, c'est parce que, dans le concret de cette réalité sensible, il manifeste l'homme comme sujet d'universalité. Kant voit dans cette démarche symbolique la forme sensible de l'analogie.

Deux points sont à souligner, et ils vont être essentiels pour la suite. *Schématisme et symbole ne se partagent pas le champ de la connaissance, de sorte qu'ils s'excluraient mutuellement.* Dans sa terminologie, Kant met le symbole du côté du « jugement réfléchissant », ainsi nommé parce qu'il opère sur le « jugement déterminant ». Aussi n'a-t-il pas d'autre domaine que celui de la connaissance qui agit sur le monde. On a donc une voie ici pour ne rien perdre de la raison moderne, sans aucune réduction « rationaliste ». En même temps, c'est le deuxième point, Kant aborde à des problèmes qui sont ceux du *langage*, en pressentant, à propos de la langue philosophique, avec l'exemple du « fondement », que l'« hypotypose symbolique » est un procédé d'extension d'une langue. C'est sur ce terrain de la démarche symbolique intérieure à la langue que peut se retrouver le symbole opérateur de liens de société.

3) *L'Idéalisme allemand.* – Kant a été conduit à faire émerger la question du symbole. Elle se rencontre chez les trois grands représentants de l'Idéalisme allemand qui prend sa suite : Fichte, Schelling, Hegel, dans des lignes qui continuent ce qui a été repéré au 18e siècle, une certaine fécondité du tournant kantien paraissant seulement chez le second.

Lorsque Fichte parle du symbole, c'est d'abord dans la ligne des *symboles de foi*. Ils assurent la constitution d'une Église, et comme ils doivent s'adresser aussi aux incultes, le concept est en eux dans une « enveloppe » sensible, et par là ils sont « symboles de misère », « Notsymbole ». Si le prédicateur doit partir d'eux, l'esprit du protestantisme, au contraire du « papisme », ne craint pas de les modifier (*System der Sittenlehre*, 1799, § 18 ; GW, t. 1, p. 218 sv.). Il n'en reste pas moins qu'ils sont incompatibles avec la liberté de pensée (*Zurückforderung der Denkfreiheit*, 1793, GW, t. 1, p. 184).

Hegel donne un important développement sur le symbole dans la dialectique de l'œuvre d'art, dont il représente un premier moment. Le symbole est *une intuition immédiatement présente, qui fournit une expression sensible à une idée encore abstraite.* Son défaut est l'extériorité de cette expression sensible par rapport à une idée qui demeure dans l'abstraction. Il est d'abord inconscient, dans la mesure où l'expression sensible se donne, sans que vienne à la conscience son extériorité par rapport à l'idée. La symbolique du sublime cherche ensuite une voie en excédant tout sensible. Quand il devient conscient, le symbolique se décompose, dans la complète extériorité de la fable, de la métaphore ou de l'allégorie (*Vorlesungen über die Aesthetik*, 2.Teil, 1.Abs, Einleitung). Hegel se situe donc dans la ligne où le symbole est une expression provisoire, à dépasser. Aussi bien n'est-il que du « pré-art ». C'est que le symbole est traité ici dans une perspective de *représentation*, où se perd la racine féconde où il a force de *geste*.

Ni chez Fichte, ni chez Hegel, le symbole n'a d'avenir. Schelling, en revanche, reconnaît le meilleur de la recherche kantienne et la porte plus avant. Le symbole est pensé dans la relation *universel et particulier*. Il est compris comme *la « présentation » de l'Absolu, dans l'absolue indifférence de l'universel et du particulier, dans le particulier lui-même*. Cette définition s'éclaire dans une tripartition de la « présentation ». La première est « schématique », elle va de l'universel au particulier ; la seconde est « allégorique », allant du particulier à l'universel ; la troisième est « symbolique », car les deux sont un, dans une unité absolue, où il y a indifférence de l'universel et du particulier (*Philosophie der Kunst*, § 39).

Schelling porte plus avant la problématique kantienne par la place qu'il sait faire à la *mythologie*. Le symbolique est construction de la mythologie, dans laquelle l'histoire oblige à mettre une division, celle qui distingue la Grèce classique et le Christianisme. La mythologie grecque est « réaliste », et par là « symbolique ». Le Christianisme se présente d'abord comme une *allégorie*, mais il devient « symbolique », quand on considère non pas la chose sensible elle-même (qui serait bien une « représentation »), mais des *actions symboliques*. Les réseaux relationnels qu'elles déterminent, l'espace où elles adviennent, méritent d'être appelés « Église » (*ibid.*, § 42).

Tout ce qui a été dit jusqu'ici indique qu'avec Schelling la pensée du symbole vient de se remettre sur la voie de sa fécondité. Dans une différence remarquable avec les positions, diverses, de Fichte et de Hegel, le symbole retrouve sa force de geste producteur de liens de société.

4° Au temps des sciences humaines. – Schelling vaut encore ici comme précurseur. Il n'est pas possible, en effet, de finir cet essai pour ordonner l'histoire de la notion de symbole, sans indiquer l'importance de l'avènement des sciences humaines, dont deux vont jouer un rôle décisif. La première, historiquement, est l'*ethnologie*, qui, en investiguant *la pensée mythique*, rend attentif au foisonnement de son expression, même si elle est classée comme « primitive », appartenant à l'enfance de l'humanité. Témoin de cette influence est l'œuvre d'E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, qui, en 1930, peut être considérée comme le point de départ du renouveau d'intérêt pour le symbole.

L'autre est la *psychanalyse*, plus tardive en son développement, et surtout en son influence. On peut pressentir que le symbole concernera la destinée de l'individu, appelé à s'insérer dans un être ensemble. Il faut remarquer enfin que ces deux sciences humaines

font voir dans la *langue* un lieu privilégié de l'interrogation sur l'homme.

2. **Le symbole dans la parole.** – Le cheminement dans l'histoire de la notion conduit finalement à voir en celle-ci un champ, coextensif à celui de la raison scientifique et technicienne, celui des réseaux humains, où des libertés sont engagées dans un processus de reconnaissance mutuelle. L'orientation qui va être proposée dans ce champ voit dans le symbole *une dimension de tout agir de l'homme, en tant qu'il est parlant.* – Le terme que nous emploierons principalement est celui de « symbole », en gardant la référence à son origine gestuelle, dont l'importance a été suffisamment dite. « Symbolique » peut être simplement l'adjectif formé sur « symbole ». Substantivé, au masculin, il indique le champ du symbole ; au féminin il signifie plutôt un contenu (par exemple : la symbolique chrétienne).

1° Le symbole, dimension de tout acte de langage. – L'option de base, dans l'abord du symbole ici proposé, est de le traiter comme relevant du langage. Le parcours historique précédent autorise amplement ce choix, dont un test sera sa capacité à dépasser l'étroitesse à laquelle il expose.

1) Le point de départ appartient à l'expérience la plus quotidienne. *Parler est dire quelque chose, et le dire à quelqu'un.* Or c'est faire surgir d'emblée deux régimes différents, à l'intérieur de l'unique acte de langage. Pour hésitant qu'il soit, l'énoncé demande que soient au moins reconnaissables les termes d'une langue : c'est le régime de *détermination.* S'adresser à quelqu'un est proposer la relation d'interlocuteurs, où adresser la parole est aussi nécessairement la donner. On comprend sans peine pourquoi le qualificatif de *symbolique* convient pour caractériser ce régime.

C'est l'ouverture d'un *champ* ou d'un *espace pour la communication* qui invite à parler de « dimensions » du langage. On peut encore parler de *niveaux*, comme façons d'organiser les dimensions d'une surface ou d'un volume (les linguistes usent volontiers de ce terme), ou encore de *pôles*, en entendant par là un point pris dans un niveau, quand on le considère comme organisateur d'un ensemble. Nous proposerons bientôt de parler de « bipolarité ».

Le symbole est alors *la dimension* (le niveau, le pôle) *où le langage se présente comme proposant un champ de communication.* Il est essentiel de voir que cette dimension est inséparable d'une autre, celle de détermination, où le langage se présente sous la forme de la détermination de l'énoncé. Ces deux dimensions sont aussi inséparables qu'irréductibles l'une à l'autre. Une expérience caractéristique de la dimension symbolique du langage est celle de l'audition, dans un milieu étranger, d'un locuteur de sa langue maternelle ; elle est d'abord perçue comme possibilité ouverte d'une communication. Mais ce qui est dit a un sens « déterminé », même si ce n'est pas d'abord cela qui intéresse.

2) On peut faire appel, pour préciser cette première analyse, aux deux courants majeurs d'étude du langage, en France, le courant saussurien, le courant issu de la tradition de L. Wittgenstein.

F. de Saussure est celui qui inaugure la science du langage, la linguistique, en sa forme moderne. L'œuvre majeure est le *Cours de linguistique générale*, publié en 1916, à titre posthume. Le *structuralisme* français, à partir des années 50, consiste à appliquer en d'autres domaines le modèle d'intelligibilité élaborée pour la langue, comprise d'un point de vue *synchronique*, et qui ne comporte dès lors que des « différences ».

Ce n'est pas du côté de ce que F. de Saussure dit expressément du symbole qu'il faut chercher, car il le laisse dans la ligne où il n'est qu'une mauvaise abstraction (*Cours*, p. 101), mais dans son analyse du signe linguistique comme réalité bifaciale, comportant un *signifiant*, « image acoustique », dont les éléments de base s'étudient dans la phonologie, et un *signifié*, qui est un concept (*Cours*, p. 90). Le signifiant renvoie d'abord au signifié, mais puisqu'il n'est « signifiant » qu'à titre de différence, solidaire de tout un ensemble signifiant, il opère aussi, et inséparablement, *un renvoi aux autres signifiants.* Cela permet à E. Ortigues, dans un livre qui demeure ouvrage de référence, *Le discours et le symbole* (2e éd., 1977), de définir ainsi le symbole : « Alors que le signe est l'union d'un signifiant et d'un signifié, le symbole est l'opérateur d'un rapport entre un signifiant et d'autres signifiants. Alors que le signe propose un signifié d'un autre ordre que le signifiant, le symbole appartient à un ordre de valeurs signifiantes qui se présuppose lui-même dans son altérité radicale à l'égard de toute réalité donnée » (p. 61).

On précisera cette analyse à partir de deux axes qui sont en jeu dans tout usage de la langue. L'un est la *chaîne parlée*, développée dans la successivité du temps, selon les strictes lois d'organisation du discours. C'est l'axe « syntagmatique », porteur des énoncés. Mais, si tout élément linguistique est une *différence*, l'usage qui en est fait dans la chaîne parlée ne peut être qu'un *choix*, écartant un autre élément en rapport de contraste. La chaîne parlée, dans sa linéarité, appartient ainsi à *un espace de choix*, fait de valeurs apparentées (selon des motifs très variés, qui ne peuvent être présentés ici). Saussure parlait d'« axe des associations » (*Cours*, p. 170-75) ; l'expression qui a prévalu ensuite est celle d'axe « paradigmatique ».

On voit que la « dimension de détermination » est portée par l'axe syntagmatique, tandis que la « dimension symbolique » est l'espace de l'axe paradigmatique, où les choix à opérer indiquent une place possible pour la *liberté*. Cet ancrage du symbole dans la structure de la langue fait aussi paraître combien il ne saurait se séparer de la dimension de « détermination ».

Un deuxième modèle est fourni par ce que l'on appelle l'« analyse linguistique », marquée par une référence à L. Wittgenstein, et précisément ici aux *Investigations philosophiques* (1953, œuvre posthume), qui voit dans les multiples formes langagières des « jeux de langage », inséparables de « formes de vie ». Ce dernier aspect est très favorable à l'attention à la dimension symbolique.

Il suffira d'évoquer ici un des courants de cette mouvance, l'École d'Oxford, et un de ses représentants, J.-L. Austin, qui a trouvé un large écho dans la pensée française, tout spécialement sa rencontre avec la tradition saussurienne, dans l'œuvre de E. Benvéniste (*Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, 1974, p. 215-29). Très connue est la distinction entre « constatif » et « performatif ». Elle visait à échapper à l'étroitesse d'un autre courant d'analyse linguistique, n'admettant, comme critère pour valider une proposition, que la réalité qui se « constate » dans l'expérience. Le génie d'Austin consiste à observer qu'il est *des réalités produites par le dire lui-même*, « performées » par la parole. Leur forme générale est

l'engagement exprimé par la parole, en une diversité de formes : promesse, vœu, conseil, exhortation, collation d'un nom, d'une dignité... (*Quand faire c'est dire,* trad. franç., Paris, 1970, les 5 premières conférences).

Le symbole « performe » cette réalité qu'est l'engagement dans des réseaux sociaux. Mais le plus précieux est la critique faite par Austin lui-même de la distinction constatif-performatif. Elle perd sa netteté, en effet, si on considère l'existence possible de *performatifs implicites.* Ainsi « je demande s'il est venu » est équivalent à « est-il venu ? », où le verbe performatif s'est fait implicite. Aussi, dans toute proposition peut-on faire paraître un performatif implicite, dit « *primaire* », du type « je dis que », « j'affirme que ». Austin propose alors de reconnaître *dans tout acte de parole* trois « aspects » : « locutionnaire », le discours, énonçant ce qui est dit ; « illocutionnaire », le discours comme adressé à un interlocuteur et le constituant comme tel ; « perlocutionnaire », effet produit, par le simple fait du dire (*op. cit.,* 8e conférence). Le premier correspond à la dimension de détermination, les deux autres analysant la dimension symbolique (cf. J. Ladrière, art. *Langage des spirituels,* DS, t. 9, col. 201-17). Le plus précieux est de vérifier que *le symbole est bien une dimension de tout acte de langage,* qui ne fait pas nombre avec la détermination de l'énoncé.

2° Le champ de communication en sa diversité. – Une première diversité concerne la position même de la liberté dans le champ symbolique, l'autre vise à porter remède à un inconvénient de l'extension donnée à la notion de symbole, qui ne permettrait plus de caractériser un type d'expression.

1) Proposition d'un champ de communication, le symbole se pense d'abord comme espace d'initiative donné à l'interlocuteur, mais en même temps ce qui est dit demande la *clôture* d'un point final. C'est l'espace paradigmatique des *choix* qui articule ouverture et clôture. Mais c'est d'une décision qu'il dépend que la communication soit sous le régime de la place offerte ou de la place assignée. – G. Fessard, faisant sienne les analyses d'E. Ortigues, propose de distinguer « symbole symbolisé », dont le type est le symbolisme logico-mathématique, et « symbole symbolisant », lieu pour une liberté (*Le langage,* Congrès des Soc. de philosophie de langue française, Genève, 1966).

Si l'on peut ici se mettre à l'écoute de la *psychanalyse,* ce n'est pas d'abord au niveau des représentations symboliques, mais bien à celui où elle explore *le langage comme lieu de l'accès à l'humanité.* La distinction faite par J. Lacan entre *symbolique* et *imaginaire* est ici capitale. L'imaginaire est duel, car l'« autre » dont il parle ne vient jamais que soutenir et compléter l'image de soi. Il faut passer à une relation ternaire, dite très justement « symbolique ». Le « tiers » renvoie à ce que J. Lacan nomme l'« Autre », marquant ainsi qu'il échappe à toute définition qui lui assignerait une place. Il introduit une brisure, qui inscrit sur le sujet un manque irréductible, dont une forme est la voix qui nomme et appelle, et qui, de ce fait, n'est pas à ma disposition (cf. *Écrits,* p. 53).

Du même type est le couple du *besoin* et du *désir.* Le « besoin » relève du régime de la satisfaction possible par « assimilation », et donc destruction de l'autre. Le « désir », en revanche, parce qu'il est désir d'une *liberté,* comporte le manque irréductible qui consiste dans l'impossibilité de s'assurer d'elle sans par là la détruire. Besoin et désir font couple. Le « désir » n'est tel qu'en convertissant la solution possible sur le type du « besoin ». C'est que, comme l'observe Françoise Dolto, dès le début de l'existence humaine, besoin et désir vont de pair. L'enfant a inséparablement besoin de la nourriture, qui apaise sa faim et sa soif, et de la présence humaine, présence parlante, qui est d'abord celle de la mère (*Aux jeux du désir, les dés sont pipés et les cartes truquées,* dans *Au jeu du désir,* Paris, 1981).

Parce qu'il est de l'ordre du désir, le symbole comporte une *conversion* toujours à accomplir. L'imprévu, qui n'interdit pas les prévisions, qui au contraire les suppose, est un signe authentifiant le rapport d'altérité. Comme le remarque D. Vasse, à propos de la souffrance, l'*altération,* en ses diverses formes, est le chemin concret du rapport d'altérité (*Le réel et la souffrance,* p. 42).

2) *La bipolarité du langage* : tout acte de langage est *bipolaire,* car il joint détermination et symbolique, constatif et performatif. Il est pourtant bien clair qu'il y a des différences dans la façon dont se présente la dimension symbolique.

La notion de *dominante* permet de caractériser du point de vue du symbole divers types de discours (le terme étant pris ici au sens le plus large d'ensemble délimité de paroles). Un pôle peut en effet correspondre au thème propre de la communication instituée, l'autre intervenant indirectement, en raison de la structure bipolaire. Ce premier pôle est alors en « dominante ». Ainsi, dans le discours de type *scientifique,* le thème est bien l'univocité et la précision des énoncés, si bien que le pôle dominant est celui de « détermination », le pôle symbolique tenant dans les liens que produit l'intérêt, en ses diverses formes, pour la science. En revanche, tout discours qui vise *à rendre présente une origine,* et que l'on peut légitimement appeler « mythe », a pour thème propre de communiquer ce qui est au fondement d'un être ensemble, si bien que sa dominante est « symbolique ». Il est bien clair qu'il comporte aussi des déterminations. L'*histoire* représente une sorte d'équilibre des deux pôles, ce qui n'est pas sans éclairer son irritant statut, chaque fois que l'on veut « être objectif » dans le propos historique. En un de ses côtés, l'événement est bien ce que l'on « constate ». Mais il n'est « événement » que parce qu'il est *ce qui se raconte* dans un groupe, comme ce qui est porteur de son destin.

Ces suggestions suffiront pour indiquer un fil conducteur, qui pourrait permettre de constituer une typologie des discours. Cela autorise, alors même que l'on a reconnu une « bipolarité » du langage, à parler de « langage symbolique », regroupant des types particuliers de discours.

3) Tout ce qui a été dit prenait le symbole en sa valeur de « rapport ». Appartient à cette ligne, la perspective ouverte par P. Ricœur, dans ce propos, qui vaut comme programme : « le symbole donne à penser ». Là encore, comme il en allait chez Schelling, c'est le meilleur de la réflexion kantienne qui est à l'œuvre (*Finitude et culpabilité,* t. 2 : La symbolique du mal, Paris, 1960, p. 26).

D. Sperber, dans le domaine de l'ethnologie, et à la suite de C. Lévi-Strauss, aborde le symbole dans la perspective de l'*évocation,* en contraste avec le discours qui dit directement ce qui en est. Aussi le symbole, au niveau langagier tout comme dans les rites qui l'accompagnent, utilise-t-il volontiers les déchets, ce qui est resté en marge (*Du symbolisme en général,* 1972). Cela rejoint le « bricolage » dont parle C. Lévi-Strauss (*La pensée sauvage,* 1962).

3° Les crises du symbolique. – Tout ce qui a été dit jusqu'ici fait comprendre que la dimension symbolique est *fragile,* et peut s'affaisser. Cela se produit

quand la symbolique est ramenée à une simple question de contenus. La valeur d'institution et d'invention de rapports s'estompe, ce qui laisse place au simple répétitif.

Ces sortes de crises sont de tous les temps. Il en est une inédite : elle résulte des façons de penser et d'agir introduites par *la science moderne,* qui a commencé à se mettre en place au 17e siècle. Dans la mesure où cette science et la technologie qu'elle rend possible sont devenues mondiales, cette crise concerne notre monde contemporain en son entier. A partir de la problématique de bipolarité avec dominante, on peut dire que tout se passe comme si la démarche de la science moderne ne pouvait plus qu'être en position de dominante.

Ce n'est pas seulement parce qu'elle serait seule à honorer pleinement la raison. C'est surtout parce qu'elle instaure *un nouveau sacré,* qui va obturer le champ du symbolique. En bref, la science moderne, par son type d'intelligibilité *opératoire,* produit une technologie porteuse d'*efficacité* et de *progrès.* Le bien et la force du groupe, par là ce qui est « sacré » pour ses membres, passe dès lors par ces formes de pensée et d'action. – Mais ce « nouveau sacré » n'est plus celui où individus et groupes disent et font leur identité. Qu'il suffise, de ce point de vue, d'évoquer *le changement produit dans l'expérience du temps.* Le temps de la technologie scientifique tient dans *ce qui peut être actuellement programmé.* Le passé n'a pas de valeur, car c'est du point d'avancée du *progrès* qu'il faut maintenant partir. L'avenir se ramène à ce qui peut être prévu maintenant. C'est une complète subversion du temps de la dimension symbolique du langage, temps où le passé, comme origine, manifeste sa force, permettant de s'exposer à l'imprévisible de l'avenir.

La bipolarité où il faut penser le symbole interdit pourtant de condamner la science et la technologie modernes comme « déshumanisantes ». C'est en traitant du symbole dans le champ du « spirituel » que l'on essaiera d'apporter un exemple précis de la façon dont on peut faire face à cette crise.

3. **Symbole et « vie spirituelle ».** – Le symbole est la dimension du langage qui propose un champ de communication : une telle élaboration de la notion peut-elle éclairer les problèmes de ce que l'on appelle « vie spirituelle » ? Il faut d'abord dénoncer une fausse voie, qui voudrait que l'homme moderne ait perdu la sensibilité au symbole. L'embarras est plus grand, car c'est sur l'identité même de l'homme religieux, et précisément du chrétien, que porte la difficulté. Mais c'est aussi une chance pour retrouver les formes inventives du symbole, et ceci proprement dans le rapport à l'Écriture.

1° Civilisation technique et symbole. – Le propos est fréquent : l'homme de la civilisation technique et urbaine aurait perdu le sens du symbole. Tout serait organisé pour que l'homme, aussi bien comme producteur que comme consommateur, soit ramené à un rouage d'un ensemble aussi *efficace* que possible. Accentuerait cet enfermement le monde de *l'artificiel* qui est celui de l'homme moderne, et d'abord de l'habitant des villes. Tous les rythmes seraient perturbés, rythme du jour et de la nuit, des saisons, avec l'expérience des époques de la vie. La logique propre à la vie urbaine tendrait à optimiser les conditions d'existence, si bien que le bien-être dans l'appartement, le bureau devrait être indépendant des variations saisonnières. Et qui d'entre nous renoncerait facilement à la lumière qui permet un travail aussi efficace la nuit que le jour ?

Ce qui vient d'être très brièvement rappelé de l'urbanisme est exact, mais encore unilatéral, car tout un pan du monde contemporain atteste la permanence de la sensibilité à l'expérience symbolique. Deux univers sont particulièrement importants ici, et ils ont à voir avec *l'espace ouvert pour une liberté* que présente le symbole : celui des *loisirs,* « temps libre » pour les individus et les groupes (cf. art. *Jeu,* DS, t. 8, col. 1150-64), celui de la *publicité,* liberté pour les rêves des concepteurs et des utilisateurs – le « matraquage publicitaire » ne fait que confirmer puisque ce sont des choix qu'il vise à prédéterminer. Or une brève inspection de ces deux univers a tôt fait de convaincre qu'on y retrouve *tous les éléments des formes symboliques,* l'intérêt que leur portent les publicitaires attestant combien ils « parlent ».

Les grandes migrations saisonnières vers le Sud attestent que le soleil, l'eau, la mer n'ont rien perdu de leur fascination. Il en va de même de la montagne, de la forêt. On parle d'« exode » pour ces déplacements, qui croisent les files du « retour à la maison ». Dans la vie urbaine elle-même, l'immense place qu'y tiennent les animaux domestiques atteste la permanence de l'étrange fascination du monde animal. Quant au propos, touchant cette fois le monde biblique, de l'étroitesse d'un symbolisme « méditerranéen » et « agraire », les « Clubs Méditerranée » en entreprennent vaillamment une première critique, et les « écologistes » se chargent de porter à un niveau politique, qui a des chances de devenir mondial, des soucis qui ne sont pas sans lien avec l'univers « agraire ».

Le problème n'est donc pas celui d'une perte du symbolisme, mais d'un *symbolisme anarchique.* Si ce qui a été dit des loisirs et de la publicité est vrai, nul n'échappe à ce flot de fragments symboliques, qui, ne trouvant plus leur correspondant, oscillent entre l'insignifiance et l'exacerbation. Ce qui est perdu, c'est, pour parler avec Schelling, une « mythologie », c'est-à-dire la possibilité de constituer un univers de formes symboliques, qui vienne les articuler sur un univers de pensée. Dit autrement, il manque une *tradition vivante,* qualité qui se prouve par la modération apportée dans l'usage des formes reçues, et l'appel fait par là à une créativité. L'absolutisation des formes symboliques et la déclaration de leur insignifiance relèvent de la même attitude. L'écologiste qui fait du « respect de la nature » un absolu rejoint celui qui la pille, tout comme celui qui pense sauver une expérience spirituelle du passé en en restaurant représentations et rites rejoint celui pour qui ils ne sont que les traces d'une espèce disparue.

2° Le malaise du « spirituel ». – Il faut s'attendre à trouver des effets de ce dérèglement du symbolique dans ce qui touche à la « vie spirituelle ». Sans revenir sur ce qui a été dit de la « spiritualité » à sa place (DS, t. 14, col. 1142-73), il suffit de rappeler que l'on prend le terme, ici, au sens où on parle de revues de spiritualité, dont l'une pouvait s'intituler simplement *La vie spirituelle.* « Spirituel » signifie alors l'engagement personnel dans la relation à Dieu et précisément telle qu'elle est vécue à l'intérieur du Christianisme. L'objet formel ainsi énoncé distingue le domaine du spirituel d'engagements autres que religieux, et, à l'in-

térieur de celui-ci, de l'élaboration de traités doctrinaux, tâche propre du théologien.

1) La « vie spirituelle » va d'abord et à première vue du côté de l'*insignifiance,* en ce qui touche le bien de tous. Elle relève surtout du *privé,* au nom même de sa valeur d'engagement personnel, vite entendu comme individuel. Aussi ses règles propres ne dépendent-elles pas de la raison, comme c'est le cas pour ce qui, dans la conduite de chacun, relève de la technique, du droit ou de la morale, mais du *sentiment.* Dans la mesure où le spirituel ainsi compris appartient au religieux, il faut prendre en compte *la multiplicité des religions* les marquant d'une irrémédiable contingence. Davantage, la possibilité et la présence de *l'athéisme* vont à faire de la pratique même d'une religion une contingence. Une telle insignifiance est grave, car c'est l'identité chrétienne elle-même qu'elle affecte et elle contribue à donner à la tolérance souvent prêchée comme vertu, un inquiétant relent de relativisme. Aussi ne faut-il pas s'étonner des réactions qui figent l'identité chrétienne pour pouvoir la porter à un absolu repérable, et par là utilisable.

2) Une telle crise d'identité est plus ou moins latente depuis que se développe en Occident la civilisation moderne. *Le 2e concile du Vatican* a accentué cette crise. On approche l'essentiel de ce concile en y voyant précisément l'accueil franc du monde moderne, non pas dans un optimisme naïf, mais en accordant assez de valeur à ce qui en lui est positif, pour le croire capable de faire face au négatif. Or, tant que l'Église se pensait et se maintenait comme un ensemble séparé, en position de « contre-société », les problèmes posés à l'identité chrétienne confortaient cette position, plus qu'ils ne la gênaient. Le mouvement qui allait à faire tomber les séparations, si largement marqué dans les conséquences de ce concile, ne pouvait que donner une force inattendue aux questions posées par la nature même du monde moderne. Le premier mouvement allait à prendre son parti d'une non-signifiance publique, avec l'inconvénient non seulement de préparer d'inévitables « restaurations », mais de ne pas voir qu'un problème touchant la société moderne entière était impliqué là.

Or, c'est bien la problématique du symbole qui peut éclairer le malaise dont la privatisation du spirituel et la contingence de ses formes sont des indices. Ce sont là en effet autant de dégradations du symbole. La voie de santé est d'abord *l'attention à son geste originel,* qui ne saurait être la contemplation solitaire de quelque « représentation symbolique », puisqu'il faut deux partenaires, qui tendent les fragments de la tessère, en un engagement qui n'est solide que s'il peut s'attester devant quelque tiers. Même dans la discrétion d'un groupe familier, le symbole, acceptant une parole tierce, ne se laisse pas enfermer dans du simple « privé ».

L'accès à l'universel paraît plus difficile, les liens institués semblant relever de l'homogénéité d'un groupe, tout comme les fragments de la même poterie. Le passage au *langage,* dont on a repéré la longue montée, apporte ici du neuf. L'éclatement qui fournit ses fragments au symbole, est celui que rapporte le mythe de Babel. L'unité produite par leur mise ensemble n'est pas celle de la langue unique, dont le récit dénonce les inconvénients, mais celle du rapprochement de fragments non superposables, par suite des aspérités dues à leur histoire. La matrice de l'altérité est la diversité des langues où la langue d'origine de chacun est reconnue, le prix étant celui de la traduction. Plus que les fragments de la poterie antique, ces « tessères » sont toujours à notre disposition. L'éclatement des langues du mythe de Babel enseigne que la langue est symbolique.

3° Le goût pour l'Écriture. – A l'inventivité de la raison moderne doit répondre une pareille inventivité symbolique. L'enracinement de l'expérience symbolique dans le langage invite à la chercher dans ce que l'on peut appeler « texte fondateur », ici ce que la foi chrétienne nomme simplement « Livre » ou « Écriture ». Parler de goût pour l'Écriture indique que l'expérience symbolique est à chercher ici dans un contact avec ce texte, qui commence par la prise en main du Livre, geste symbolique, puisqu'il est le fragment qui me relie au corps entier.

On pourrait se demander, il est vrai, si on n'aurait pas un texte plus élaboré en quelque sorte pour les problèmes de « vie spirituelle », et qui serait celui des *écrits mystiques.* C'est même à eux que l'on pense le plus souvent pour étudier les « symboles spirituels », tels que noce mystique, anneau mystique. Ils sont même un lieu de l'apologétique, pour aider les hommes du positivisme à imaginer quelque autre « expérience ». Mais c'est justement là que l'on peut commencer à pressentir comment ce recours aux textes mystiques risque de rester dans le préjugé de la raison moderne. Cette expérience, le plus souvent individuelle, sans frontière en sa réalité mystique, ne saurait guérir le mal de la raison moderne, qui est justement l'abstraction de son universalité, même si la non-considération des frontières n'a pas le même sens dans les deux cas. Notre époque est celle d'une très grande chance pour l'univers symbolique, puisque toute répétition en est fade. Il faut se placer au niveau de l'invention. C'est celui de la source première, dont la mystique chrétienne est la méditation. Les canaux dont parle le Siracide (24,30) ne cessent d'y renvoyer.

Le fil conducteur de ces propositions pour une lecture savoureuse de la Bible est donc *l'articulation des deux pôles présents en tout usage du langage,* selon une « dominante » symbolique, puisqu'il s'agit d'un « texte fondateur ». Une telle lecture est toujours en une certaine manière *festive,* s'il est vrai que la fête est le moment où se célèbre la fondation d'un groupe, familial, politique, ou religieux par exemple. Ainsi se réalise l'invitation du *Ps.* 95, telle que l'entend l'épître aux Hébreux (3,7-4,12), à se tenir sur le chemin de l'accomplissement sabbatique, avec autant de persévérance qu'en met l'aujourd'hui à être toujours nouveau. Cette lecture est festive, parce qu'elle dit cette tâche, et en assure la fécondité possible.

Deux choses peuvent être notées ici. Le lieu propre du symbole est le langage, mais sans risque d'étroitesse. Comme geste, selon sa définition même, il interdit d'oublier *la réalité corporelle* qu'il suscite, celle d'un corps social, donnant figure au corps de chaque partenaire, dans la mesure où il est d'abord à reconnaître comme corps parlant. Autre conséquence, et elle est suggérée par l'expresssion même de « goût pour l'Écriture », le lieu privilégié de l'expérience symbolique est à chercher dans les textes *sapientiels,* qui invitent à s'asseoir pour longuement se laisser pénétrer par le texte. Les *Psaumes* sont l'école par excellence de cette lecture, et aussi le *Cantique des cantiques,* dans la mesure où s'entend en lui la puissance transformatrice de la parole d'Alliance, comme source cachée du premier chant d'amour où, dans la Genèse, Adam nomme la femme (2, 23).

1) Goûter la parole de Dieu oriente d'abord, et légitimement, vers la *prière,* comme lieu incontournable d'une lecture symbolique de la Bible. Il s'agit tant de

la prière individuelle que de la prière commune, en deçà en quelque sorte de leurs multiples formes, et des différentes manières de prier. On se doute que cette dimension symbolique interdit toute opposition d'exclusion entre prière individuelle et prière commune, même si la première est inaliénable, prière secrète, porte fermée, dans la présence du Père qui voit dans le secret, comme dit le sermon sur la Montagne (*Mt.* 6, 6). Au niveau de cette prière individuelle, le goût pour l'Écriture peut être compris comme une des formes de la vieille tradition des *sens spirituels* (DS, t. 14, col. 598-617), ce qui est du même coup proposer d'entendre ces derniers comme contact avec le texte biblique. Le « sens spirituel » fondamental devient alors l'*ouïe*, recevant cette parole comme elle a été transmise, dans la contingence propre à toute expression langagière, accrue encore ici par les processus de traduction dans lesquels la parole du Nouveau Testament est, dès son début, engagée. Laisser peser sur soi les mots est les recevoir avec leur visage, celui de leur sonorité sans doute, mais aussi celui des horizons familiers de ceux qui les disaient. L'ouïe appelle ainsi la *vue*, sens « spirituel » parce que l'arbre auprès d'un cours d'eau du Psaume 1 est celui sur lequel le regard d'un homme en prière s'est posé, tout comme les champs dorés pour la moisson sont à jamais ceux que Jésus a regardés (*Jean* 4, 35). Goûter le texte est en demeurer tout près, à son contact. Et c'est pourquoi les sens spirituels demandent la mise en œuvre des sens qui relèvent du toucher, *odorat, goût, toucher* proprement dit. Ils sont souvent qualifiés d'« inférieurs », car ils sont au niveau de la saisie de ce qui répond aux besoins de l'homme, et n'ont pas la capacité de sélection propre à l'ouïe et à la vue. Mais, comme l'a justement remarqué D. Sperber, lorsqu'ils entrent dans le mouvement symbolique, c'est le champ entier du symbole qu'ils rendent présent, celui où s'atteste la vocation de l'homme à transformer le monde. Et c'est pourquoi sentir, goûter, suffisent à dire l'ensemble de l'activité spirituelle, tout comme la main a une place décisive dans la conclusion des rites d'Alliance (*Du symbolisme en général*, p. 127-28). Ignace de Loyola pressentait cela, lorsqu'il faisait de la mise en jeu de ces sens le propre de l'*application des sens*, un des relais majeurs de cette tradition des sens spirituels.

En ce qui concerne la *prière commune*, il est permis, sans exclusion, de lui donner pour centre la *prière liturgique*, car en elle paraît au mieux la vocation de la parole de prière à susciter le corps ecclésial. Il suffira d'attirer ici l'attention sur un point délicat. La parole de Dieu tient une place décisive dans toute célébration liturgique, et d'abord dans celle de la messe. Mais cela se fait selon un double régime, « célébration de la parole », lecture, homélie et parole sacramentelle. On les distingue souvent comme parole d'enseignement, de méditation, et parole qui a pouvoir de constituer le corps ecclésial, appelant, sous des formes d'ailleurs diverses, le ministère ordonné. Mais on voit qu'une telle distinction implique une méconnaissance de la nature du langage, tel qu'il a été analysé. C'est toute parole, et pas seulement la parole sacramentelle, qui est productrice du corps social. Retrouver, dans sa force vive, la puissance symbolique de la parole biblique, en retrouver le « goût » n'est pas sans remettre en mouvement une réflexion sur les ministères. On ne peut ici qu'en indiquer la tâche.

2) « Le symbole donne à penser », ce programme de P. Ricœur vaut pour qui goûte, dans sa force symbolique, la parole biblique. Il ne faut pas confondre contemplation, connotant réceptivité et passivité, et spéculation, avec l'initiative de l'esprit qui juge. Qui a pourtant expérimenté la patience intellectuelle, pour prendre une expression de K. Rahner, et la prodigieuse agilité qui peut être donnée à l'imagination spirituelle prêtera plutôt attention à leur va-et-vient. Goûter le texte biblique fait naître le désir de le confronter aux exigences de la pensée. On peut, dans le contexte où nous sommes, les ramener à deux.

Une première forme de ce sérieux est *l'exégèse critique de la Bible* elle-même. Ce n'est pas honorer la Bible que de la trouver nourrissante pour qui en fait une lecture « naïve », et desséchante quand on en vient à une lecture « critique ». Si « naïf » veut garder un lien avec « natif », ce n'est pas du côté de la paresse intellectuelle qu'il faut la chercher, mais bien dans la mise en œuvre des sens spirituels. Est paresse aussi le propos qui demande de ne pas troubler « les gens simples », en les mettant trop vite devant les difficultés de la critique, dont ils sont au demeurant, suffisamment informés. Il faut essayer seulement de comprendre que la critique authentique ne consiste pas à dire le simple contraire de ce qui se disait autrefois. Déclarer que tel récit ne peut être pris comme rapportant à la lettre un événement ne veut pas dire que cet événement soit purement imaginaire. Prendre un récit pour ce qu'il est c'est toujours l'entendre comme suscitant quelque chose dans une histoire.

Aussi bien la parole qui rassemble a-t-elle à voir avec les craintes et les espoirs qui marquent un moment de l'histoire, et c'est là le second aspect de cette pensée que nourrit la lecture symbolique de la Bible. Pour faire accéder à l'universel ce qui est arrivé dans ce temps de l'histoire, ce lieu de notre monde, qui marque à jamais le texte biblique, il n'est pas besoin de masquer cet enracinement, mais il faut savoir y lire ce qui intéresse tout homme. Ainsi en va-t-il de ce que l'on appelle « figures bibliques » : événements, tels l'élection, l'exode, l'exil ; personnages, avec ce qui leur arrive, Abraham, David. Il n'est pas besoin de réfléchir longtemps à notre aujourd'hui pour sentir que le départ de la terre natale ou l'annonce du retour ont un sens, tout comme ces différences entre les peuples, action de grâce pour ce qu'un peuple fait pour d'autres, ou jalousie à son endroit, tout cela qui fait le poids de l'élection. C'est à ce niveau que le symbole donne à penser, et c'est une indication précieuse sur la façon d'aborder la question des contenus symboliques. C'est au niveau des figures qu'il faut se placer, avec les événements qu'elles portent, et non des choses qui symboliseraient. L'eau n'est pas symbole, mais celle que l'on franchit pour entrer dans la terre des promesses. La rive du fleuve n'est pas symbole, mais celle sur laquelle poussent les saules où restent suspendues les harpes des exilés (*Ps.* 137). C'est d'ailleurs en ce sens qu'orientait déjà l'exégèse des Pères, à travers les « symboles », « types » et « allégories ».

3) A travers la lecture critique, précisément l'exégèse biblique, c'est le monde des *sciences humaines* que la « lecture cordiale de la Bible » a rejoint. Par là seulement, mais par là vraiment, cette lecture prend place dans le monde moderne, celui qui

se définit d'abord par la démarche de la science moderne. C'est lui qui est au point de départ de cette profonde crise qui va à mettre dans l'insignifiance l'expérience spirituelle. Le rejoindre, alors que l'on goûte le vieux texte biblique, atteste que le dernier mot n'est pas en lui l'efficacité mécanique, allant à faire de l'homme un simple engrenage. C'est une autre dimension de la démarche du scientifique et du technicien qui paraît ici, et qui n'est pas autre chose que sa *dimension symbolique*. Si la science moderne est marquée par le progrès, elle l'est aussi par l'expérience de la *limite*, et c'est trop souvent oublié. C'est cela qui lui donne et valeur critique et « sérieux ». Qu'il suffise de suggérer ici cette limite qui marque la validité d'un résultat, théorique ou pratique, au moyen de divers contrôles. On voit comment c'est bien la communauté scientifique ou technologique qui est ici indiquée, et donc la dimension « symbolique » de cette démarche scientifique.

Cette limite est celle de l'homme dans le temps et dans l'espace, de l'homme comme être corporel. Les « sens spirituels », le corps des Écritures font éprouver cette limite comme une promesse. Du même coup, est rejointe l'expérience esthétique, dont on a vu la place dans le renouvellement contemporain de la notion de symbole. C'est une vieille tradition, qui lie prière et expérience du beau. Bien des formes de celles-ci, aujourd'hui sont « profanes ». Elles peuvent être un chemin de vraie « vie spirituelle », et cela est une grande joie pour celui qui prie.

1. **Instruments de travail.** – Art. *Symbole*, RGG, 3e éd., 1962, col. 541-53. – Art. *Symbol-Symbolik*, LTK, t. 9, 1964, col. 1205-13. – Art. *Symbol*, etc., NCE, t. 13, 1967, p. 860-75. – J. Chevalier, *Dictionnaire des symboles, mythes, rites...*, Paris, 1969 (bibliogr. p. 827-44).

E. Urech, *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Neuchâtel-Paris, 1972. – *Lexikon der Symbole, Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, éd. par G. Heinz-Mohr, 4e éd., Düsseldorf, 1974. – Art. *Symbole*, dans *Herder-Lexikon*, éd. par M. Oesterreicher-Mollivo, Fribourg/Br., 1978. – *Wörterbuch der Symbolik*, éd. par M. Lurker, Stuttgart, 1979. – *Lexikon der Symbole*, par W. Bauer, etc., Wiesbaden, 1980. – W. A. Van Roo, *Man the symbolizer*, Rome, 1981.

M. Lurker, *Bibliographie zur Symbolkunde*, Baden-Baden, 1964 svv.

2. **Histoire de la notion ; études d'ensemble.** – M. Schlessinger, *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Berlin, 1912. – R. Alleau, *De la nature des symboles*, Paris, 1958 ; *La science des symboles, contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, 1977 (bibliogr. p. 273-84). – P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, 2e éd., Paris, 1966. – L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, coll. « Que sais-je ? », 2e éd., Paris, 1977. – T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, 1977.

3. **Sciences humaines.** – L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles*, Paris, 1938. – J. Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris, 1945. – C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zurich, 1948 ; *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952 ; *Der Mensch und seine Symbole*, Fribourg/Suisse, 1968. – M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, surtout p. 373-91 ; *Images et symboles...*, Paris, 1952. – Ch. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, 1957.

Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962. – A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 vol., Paris, 1964-65. – C. Pairault, *Mythes et communication*, dans *Bulletin du Cercle Saint Jean Baptiste* (Paris), avril 1965. – A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966 ; *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974. – S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, 1967. – J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs*, dans *Studia Missionalia*, t. 17, 1968, p. 17-54.

D. Vasse, *Le temps du désir*, Paris, 1969. – D. Sperber, *Du symbolisme en général*, Paris, 1974. – M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, t. 2, *La manducation de la parole*, Paris, 1975. – F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, 1979. – M. Arrive, *Linguistique et psychanalyse*, Paris, 1986.

4. **Réflexion philosophique.** – A. N. Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect*, Cambridge, 1928. – R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950. – *Filosofia e simbolismo* (collectif), Rome, 1950 (voir l'art. de E. Przywara). – F. Kaulbach, *Philosophische Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Symbolik*, Meisenheim, 1954. – G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, 1957 ; *La poétique de la rêverie*, Paris, 1960. – *Umanesimo e simbolismo*, coll. Archivio di filosofia, Rome, 1958.

P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, t. 2, *La symbolique du mal*, Paris, 1960 ; *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, 1965. – M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960 ; *L'œil et l'esprit*, Paris, 1961. – R. Ruyer, *L'animal, l'homme et le sacré*, Paris, 1962. – G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1963. – G. Fessard, *Symbole, surnaturel, dialogue*, dans *Démythisation et morale* (collectif), Rome, 1965 ; *Symbole symbolisant, signe, symbole symbolisé*, dans *Le langage*, Actes du 13e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Genève 1966), Genève, 1967. – G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, 1966.

E. Castelli, *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, Rome, 1966. – J. Naud, *Structure et sens du symbole*, Montréal-Tournai, 1971. – J. E. Doherty, *Sein, Mensch und Symbol...*, Bonn, 1972. – D. Vasse, *L'ombilic et la voix. Deux enfants en analyse*, Paris, 1974. – *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu* (collectif), Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, 1977.

E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, 2e éd., Paris, 1977. – J. Bril, *Symbolisme et civilisation...*, Paris, 1977. – T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris, 1978. – Fr. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant... La notion kantienne d'analogie*, Paris, 1980, ch. 7, p. 311-72. – *Symbolforschung mit politischen, religiösen und ästhetischen Ausdrucksformen*, Akten des 4. und 5. Symposions der Gesellschaft für Symbolforschung (Bern, 1986-1987), éd. par A. Zweig, Berne, 1988.

5. **Philosophie de la religion.** – E. Brunner, *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge...*, Tübingen, 1914. – H. Loof, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Cologne, 1955. – G. Sholem, *Zur Kabbale und ihrer Symbolik*, Darmstadt, 1965. – T. Fawcett, *The symbolic Language of Religion...*, Londres, 1970. – J. Shorupski, *Symbol and Theory. A philosophical Study of theories of religion in social anthropology*, Cambridge, 1976. – S.-P. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, 1980. – P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*, 3e éd., Göttingen, 1986. – G. Becker, *Die Ursymbole in den Religionen*, Graz, 1987.

6. **Théologie.** – M. Sandaeus, *Theologia symbolica*, Mayence, 1626. – J. Leclerq, art. *Symbolisme*, DACL, t. 15/2, 1953, col. 1778-1811. – A. Kirchgässner, *Heilige Zeichen der Kirche*, Aschaffenburg, 1959. – *Polarité du symbole*, coll. Études Carmélitaines, Paris, 1960. – J. A. Jungmann et E. Sauer, *Symbolik der katholischen Kirche*, Stuttgart, 1960. – H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 2e éd., Darmstadt, 1961. – G. Morel, *Le sens de l'existence chez S. Jean de la Croix*, t. 3, La symbolique, Paris, 1961. – R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, 1962.

H. Rahner, *Symbolik der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964. – L. Beirnaert, *La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique*, dans *Expérience chrétienne et psychologie*, 2e éd. revue, Paris, 1966. – E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1966. – F. Schupp, *Glaube, Kultur, Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxix*, Düsseldorf, 1974. – C. A. Bernard, *Initiation au langage symbolique*, Rome, 1974 ;

Théologie symbolique, Paris, 1974 ; *Le Cœur du Christ et ses symboles*, Paris, 1981. – I. Jorissen et J.-B. Mayer, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst*, Innsbruck, 1977. – A. Delzant, *Communication de Dieu, par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, 1978. – *I simboli dell'iniziazione cristiana*, coll. Studia Anselmiana 87, Rome, 1983. – L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, 1987.

7. **Le monde des symboles**. – A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, 6 vol., 1957-1963. – G. de Champeaux et S. Sterck, *Introduction au monde des symboles*, coll. Zodiaque, Paris, 1966. – P. Rech, *Inbild des kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*. Salzbourg, 1966. – O. Beigbeder, *Lexique des symboles*, coll. Zodiaque, Saint-Léger-Vauban, 1969. – A. Rosenberg, *Einführung in das Symbolverständnis, Ursymbole und ihre Wandlungen*, Fribourg/Br., 1984.

8. **Chances du symbole aujourd'hui**. – J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967. – H. Meschonnic, *Pour la poétique*, t. 2, *Épistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, 1973. – P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, 1975 ; *Temps et récit*, 3 vol., Paris, 1983-1985. – P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, 1982. – Fr. Marty, *Vérité et communication*, dans *La vérité*, Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, 1983, p. 107-28 ; *L'empire des images*, dans *Christus*, n. 123, 1984, p. 291-304. – D. Peccoud, *Discours scientifique et parole poétique, deux types de communication*, dans *Économie et Humanisme*, 1985, p. 24-36. – Fr. Marty, *La bénédiction de Babel, Vérité et communication*, Paris, 1990.

Voir les numéros spéciaux sur le symbole dans : *Revue des sciences religieuses* (t. 49/1-2, 1975 ; à part, *Le symbole*, Strasbourg, 1975), *Gregorianum* (t. 61/3, 1980, p. 417-554), *Liturgisches Jahrbuch* (t. 31/1, 1981) et *Revista de spiritualidad* (t. 44, n. 174, 1985).

François Marty.

1. SYMÉON MÉTAPHRASTE (Syméon Magistros ou Le Logothète), 2e moitié du 10e siècle. – 1. *Biographie*. – 2. *Écrits*.

1. Biographie. – Après bien des discussions sur la personnalité de Syméon et sa datation, les historiens sont parvenus à un consensus sur l'identité entre Syméon Métaphraste, auteur du *Ménologe* qui porte son nom, et le Logothète, auteur d'une importante *Chronique*, ainsi que sur sa datation dans la seconde moitié du 10e siècle. Les étapes de sa carrière peuvent être reconstituées comme suit.

Syméon est né à Constantinople, d'une famille aristocratique, sous le règne de l'empereur Léon VI (886-912). Très doué pour la rhétorique et la philosophie, d'après Michel Psellos, il fut avant tout un haut fonctionnaire de l'administration impériale : il est tout d'abord connu comme patrice et prôtoasekretis sous les règnes de Constantin VII (944-959) et de Romain II Lécapène (959-963). A la mort de ce dernier, pour qui il éprouve une grande admiration, il semble qu'il ait fait partie du conseil de régence de mars à août 963 ; il aurait ensuite été à l'origine des novelles édictées par Nicéphore Phokas (963-969) ; sous Jean Tzimiskès (969-976), on le retrouve magistros et logothète : tout d'abord logothète du stratiôtikos (trésorier de l'armée), il est surtout connu comme logothète du drome (affaires étrangères, police et juridiction sur les étrangers), fonction qu'il gardera probablement jusqu'à la fin de sa vie.

Il a rédigé l'essentiel de sa *Chronique* sous Nicéphore Phokas. Quant à son activité hagiographique, elle s'étend sur une grande partie de sa carrière : commencée peut-être dès avant 959 à la demande de Constantin Porphyrogénète (elle prendrait ainsi place dans la série d'encyclopédies suscitées par cet empereur), elle se poursuit jusqu'aux dernières années de sa vie. L'auteur arabe Yahia d'Antioche la situe en effet aux alentours de l'an 980 : « La quatrième année du règne de Basile (II) ... à cette époque fut connu Syméon secrétaire et logothète qui composa les histoires des saints et de leurs fêtes » (*Histoire de Yahia-Ibn Saïd*, PO 23, 1936, p. 402). Cette date est confirmée par une anecdote rapportée par l'écrivain syrien Éphrem le Petit (mentionnée dans un ms géorgien ; cf. AB, t. 29, 1910, p. 357) : selon Éphrem, la sixième année du règne de Basile II (982), l'empereur fut irrité en entendant au cours d'un office la lecture du *Ménologe* du Métaphraste, dans laquelle l'hagiographe (suivant de près sa source) affirme que la royauté a été ensevelie avec l'empereur Léon ; Basile ordonna de jeter au feu tous les écrits du Métaphraste. Cette disgrâce peut expliquer que Syméon ait sans doute fini ses jours dans un monastère, comme le rapporte Marc Eugénikos, et comme le confirme l'hymne à la Trinité édité par J. Koder (voir plus bas). Syméon est mort un 28 novembre, autour de 987 (d'après la datation du poème que Nicéphore Ouranos écrivit à cette occasion). Il fut considéré très tôt comme un saint : nous possédons une acolouthie pour sa fête composée par Michel Psellos au siècle suivant.

2. Écrits. – 1° *Le Ménologe*. – Un ménologe est un recueil de vies de saints classées dans l'ordre du sanctoral et destinées aux lectures liturgiques quotidiennes (cf. DS, t. 10, col. 1024).

A. Ehrhard (*Überlieferung...*, p. 307) parle à propos du Métaphraste de « révolution hagiographique ». L'éloge de Syméon par Michel Psellos nous renseigne sur cette gigantesque entreprise : selon lui, au 10e siècle, les anciennes vies de saints n'étaient plus lues à cause de leur style trop « rude », qui faisait rire au lieu d'édifier la société raffinée de cette époque. L'empereur aurait alors demandé à Syméon de refondre et réécrire l'ensemble de ces vies de saints. Celui-ci rassembla donc un très grand nombre de mss, fit traduire en grec les vies syriaques ou coptes et entreprit de « métaphraser » (ce que notre jargon actuel appellerait du « rewriting ») toutes ces œuvres.

La méthode de Syméon nous est connue à la fois par l'éloge de Psellos et par les études des philologues modernes qui ont comparé les vies métaphrastiques avec leurs modèles encore existants. Psellos nous montre que le rôle de Syméon fut surtout celui d'un maître d'œuvre utilisant de nombreuses compétences ; cf. B. Flusin et J. Paramelle, *Pélagie*, p. 22-23. Selon Psellos, Syméon se contenta d'habiller les textes anciens d'un vêtement de style classique, sans toucher au fond. Ce n'est pas l'avis de philologues tels que H. Delehaye (cf. AB, t. 45, 1927, p. 7-19) : d'après lui, Syméon a aussi pris des libertés avec les faits rapportés, éliminé des détails concrets, fait des contresens. Mais dans l'ensemble, la métaphrase a surtout consisté à élever le niveau de la langue, supprimer des mots « grossiers » ou démodés, introduire des développements rhétoriques (ce qui obligeait à faire par ailleurs des coupures pour éviter d'aboutir à un texte trop long) ; la métaphrase se rapproche parfois davantage de l'éloge rhétorique que du récit historique. Ce qui n'empêcha pas Syméon d'être méprisé par les lettrés du siècle suivant qui ne le jugent pas assez « élevé » ni assez riche en obscurités profondes inaccessibles au vulgaire (cf. Ševčenko, JÖB, t. 31/1, p. 300-03) : le propos de Syméon n'était pas exclusivement de mettre en beau style les récits hagiographiques, mais de les rendre accessibles et édifiants pour ceux qui les entendaient dans les offices liturgiques.

Quoi qu'il en soit, le succès même de l'entreprise du Métaphraste (963 mss recensés) eut pour conséquence fâcheuse que les anciennes vies de saints ne furent plus copiées et que beaucoup disparurent ainsi.

Le *Ménologe* comprend 10 volumes : deux pour chacun des quatre premiers mois de l'année liturgique byzantine (septembre à décembre), un pour février-avril, un pour mai-août. On peut expliquer cette disproportion par une réforme liturgique, intervenue au cours de la rédaction, écourtant les offices du matin pendant lesquels on lisait ces vies de saints. Il comporte 148 textes : un pour chaque saint sauf quelques exceptions. Pour certains saints la vie ancienne a été insérée sans changement ; d'autres vies ont été légèrement retouchées ou au contraire entièrement remaniées ; d'autres enfin, concernant des saints récents, sont entièrement de la main de Syméon.

La liste des vies de saints métaphrastiques se trouve dans l'index de la BHG III (éd. de 1957) p. 263-64, à compléter par celui du *Novum Auctarium* (éd. de 1984), p. 388-89.

Éditions : PG 114 à 116 (1864). Pour les éditions postérieures à la PG, outre la BHG on pourra consulter Beck, *Kirche...*, Munich, 1959, p. 574-75 (vies classées dans l'ordre du *Ménologe*) ; la note 1, p. 573-74, donne une bibliographie sur ces textes.

2° *La Chronique.* – L'identité de l'auteur de la *Chronique* de Syméon Logothète avec le Métaphraste est désormais « une certitude » (Treadgold, DOP, t. 33, 1979, p. 160, n. 6). Cette *Chronique* est connue dans plusieurs versions. Les textes les plus proches de celui du Logothète sont ceux de Léon Grammatikos et de Théodosios de Mélitène. En revanche – ce qui ne simplifie pas la question – le texte qui se trouve dans les sources publiées (et dans les mss) sous le nom de Syméon Magistros n'est pas de notre auteur. La chronique du Logothète s'arrête en 948.

Les très nombreuses études sur cette chronique ont établi sa grande valeur historique. Les travaux en particulier de Jenkins et de Treadgold (voir bibliographie) montrent que le choix des sources et la façon de les traiter en font un texte fiable pour les époques qu'elle couvre. Malheureusement, il n'existe à ce jour aucune édition critique de ce texte. – Éditions : F. Combefis, *Scriptores post Theophanem*, Paris, 1685, p. 401-85 ; repris en PG 109, 1863, col. 663-760. – I. Bekker, *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister* (il s'agit ici du Pseudo-Syméon Magistros), *Georgius Monachus...*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae = CSHB 32, Bonn, 1838, p. 753-924 : dans ce volume, le texte qui nous intéresse est celui du Continuateur de Georges Moine ; I. Bekker, *Leonis Grammatici Chronographia*, CSHB 48, Bonn, 1842, p. 1-331.

3° *Lettres.* – Éditions : PG 114, 227-36 : 9 lettres. – S. Eustratiadès, *Epetèris Etairias Byzantinôn Spoudôn* = EEBS, t. 10, 1933, p. 26-33 : 17 lettres. L'étude qui accompagne l'édition de ces lettres et en particulier la datation du Métaphraste ne doivent pas être prises en compte : l'éditeur place Syméon au 11e siècle. Ses arguments ont été réfutés par F. Dölger (BZ, t. 32, 1932, p. 400-01 et BZ, t. 34, 1934, p. 401). – J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du 10e siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 6), Paris, 1960, p. 99-163 : 105 lettres.

4° *Compilations.* – Le 10e siècle est celui des compilations : J. Darrouzès (*op. cit.*, p. 38) évoque à propos des lettres de Syméon la difficulté de discerner dans les papiers des compilateurs de ce siècle, qui ont manié et remanié tant de textes, ce qui leur appartient en propre.

1) *Epitomè des canons*, PG 114, 235-92. Cet abrégé de droit canonique se présente comme un résumé des canons, depuis les canons apostoliques jusqu'à ceux du concile *in Trullo*. Il a constitué la matière du commentaire d'Alexis Aristène au 12e siècle. – 2) *Extraits des Pères de l'Église* : 24 discours éthiques tirés de saint Basile, PG 32, 1115-1382 ; 7 traités sur la perfection tirés de saint Macaire (= Pseudo-Macaire), PG 34, 821-968 ; extraits de saint Jean Chrysostome : inédits.

5° *Poèmes et prières.* – 1) Poèmes profanes : *Sur la mort de (Léon VI et de) Constantin VII*, éd. I. Ševčenko, DOP, t. 23-24, 1969-70, p. 185-228. Le poème sur la mort de Constantin VII est bien de Syméon. L'éditeur émet de graves réserves sur l'attribution des trois autres poèmes, sur la mort de Léon VI, au Métaphraste qui se trouvait trop jeune à cette époque.

2) Poèmes religieux : *Complainte de la Vierge Marie*, PG 114, 209-18. – *Prières diverses*, PG 114, 219-25. – *Hymne à la Trinité* ; éd. J. Koder, JÖB, t. 14, 1965, p. 129-38. – *Canons, stichères, kontakia et thrènes*, éd. Eustratiadès, EEBS, t. 8, 1931, p. 60 svv.

Une liste de poèmes de Syméon, avec mention des éditions, se trouve dans J. Gouillard, art. *Syméon Métaphraste*, DTC, t. 14/2, 1941, col. 2363-65. Autres éléments dans Ševčenko, DOP, t. 23-24, p. 218, n. 55.

Outre les ouvrages cités en cours de texte :

Biographie. – Sources sur la vie de Syméon : M. Psellos, *Éloge de Syméon Métaphraste*, éd. Ed. Kurtz et Fr. Drexl, *Pselli Scripta minora*, t. 1, Milan, 1936, p. 94-107. – Marc Eugénikos, *Office de Syméon Métaphraste*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Maurogordateios Bibliothèkè*, Constantinople, 1884, p. 100-105. – Vers de Nicéphore Ouranos sur la mort de Syméon, éd. S.G. Mercati, AB, t. 68, 1950, p. 126-34. – Des éléments sur sa biographie ou sa datation peuvent être tirés de ses propres écrits, par exemple : *Vie de saint Sampson* (27 juin), allusions à son activité hagiographique ; *Discours sur Marie* (15 août), qui reproduit un texte de Jean le Géomètre (fin 10e s.).

Études : M. Jugie, *Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 5-10. – N. Tomadakis, *Eis Suméôna ton Metaphrastèn*, EEBS, t. 23, 1953, p. 113-38. – N. Oikonomidès, *Two seals of Symeon Metaphrastes*, dans *Dumbarton Oaks Papers* = DOP, t. 27, 1973, p. 323-26.

Le *Ménologe* : A. Ehrhard, *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand*, dans *Festschrift zum 1100 jahr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg/Br., 1897, p. 46-82. – H. Delehaye, *Les ménologes grecs*, AB, t. 16, 1897, p. 311-29 ; *La vie de sainte Théoctiste de Lesbos*, dans *Byzantion*, t. 1, 1924, p. 191-200. – A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, t. 1 = TU 51, Leipzig, 1938, p. 306-709. – I. Ševčenko, *Levels of Style in Byzantine Literature*, 16e Congrès international des études byzantines, Vienne, 1981, Akten I/1 = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* (JÖB), t. 31/1, 1981, p. 300-03. – B. Flusin et J. Paramelle, *Pélagie la pénitente : métamorphoses d'une légende*, t. 2 : *La survie dans les littératures européennes*. I.1 : La vie métaphrastique de Pélagie (BHG 1479), Paris, 1984, p. 22-41.

La *Chronique* : D. Serruys, *Recherches sur l'Epitome (Théodose de Mélitène, Léon le Grammairien, Syméon Logothète...)*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 16, 1907, p. 1-51. – M.E. Colonna, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. I : Storici profani*, Naples, 1956, p. 70-71,81-82,124-26. – A. Každan, « La chronique de Syméon le logothète » (en russe), dans *Vizantiskij Vremennik*, t. 15, 1959, p. 125-43. – R.J.H. Jenkins, *The Chronological Accuracy of the Logothete for the years A.D. 867-913*, DOP, t. 19, 1965, p. 105-06 ; repris dans *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th c.* (*Variorum Reprints*), Londres, 1970. – W. Treadgold, *The Chronological Accuracy of the Chronicle of Symeon Logothete for the years 813-845*, DOP, t. 33, 1979, p. 157-98.

DS, t. 1, col. 1645 ; t. 2, col. 536 ; t. 3, col. 1691 ; t. 7, col. 611 ; t. 9, col. 859 (trad. lat. de *Lipomano*) ; t. 8, col. 444 (15 août : Vie de Marie) ; t. 11, col. 222-23.

Marie-Hélène CONGOURDEAU.

2. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN

(SAINT), mystique byzantin, 949-1022. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.* – 4. *Influence.*

Le titre « Nouveau Théologien » pourrait avoir été attribué d'abord à Syméon en un sens ironique par ses adversaires, mais il fut tout de suite accepté par ses disciples comme la meilleure caractéristique de leur maître. Le mot *theologos* doit être compris au sens mystique, et non spéculatif ; l'épithète *neos* sert à le comparer à Jean l'évangéliste, « parce qu'il parlait de Dieu (*etheologei*) comme le disciple bien-aimé, et consacrait des nuits entières à la théologie » (*Vie* 36, éd. Hausherr, p. 48). Sur la discussion touchant ce titre, cf. J. Gouillard, *Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien*, DTC, t. 14/2, col. 2941 ; D. Zamfirescu, *Probleme teologice şi hagiografice legati de supranumele sfîntului Simion Noul Teolog*, dans *Ortodoxia* (Bucarest), t. 10, 1958, p. 395-429.

1. **Vie.** – La *Vie* de Syméon, écrite par son disciple Nicétas Stèthatos (DS, t. 11, col. 224-30), reste notre base principale d'informations ; elle peut être complétée par des notations autobiographiques parsemées dans les œuvres.

Publiée (abrégée) en grec moderne dans l'éd. des œuvres par Denys de Zagora (cf. *infra*), que reproduit Doukakis, *Megas Synaxaristès, Mars*, Athènes, 1891, p. 212-50, cette *Vie* a été traduite en roumain (« Vies des saints », octobre, Bucarest, 1835), en russe par Théophane le Reclus (cf. éd. Hausherr, p. V, n. 2), en turc (cf. S. Salaville, E. Dalleggio, *Karamanlidka*, t. 1, Athènes, 1958, p. 170-72) ; elle a été éditée critiquement par I. Hausherr, avec trad. franç. de G. Horn, OC, t. 12, n. 45, Rome, 1928.

La chronologie proposée par Hausherr est communément admise ; les datations différentes de P.N. Chrèstou (*Nikèta Stethatou mystica Syggrammata*, Thessalonique, 1957) ont été rejetées notamment par D. Stiernon (RHE, t. 54, 1959, p. 183-89) et V. Grumel (*Revue des Études Byzantines*, t. 22, 1964, p. 253-54).

Syméon naquit en fin 949 à Galatè en Paphlagonie. Jeune encore (960), il fut envoyé à Constantinople chez son oncle paternel pour y achever son instruction et être introduit à la cour impériale. Après la mort inattendue de l'oncle (963 ?), il se proposa d'entrer au monastère de Stoudios, près de son père spirituel, Syméon le Pieux (eulabès) ; le projet n'eut pas de suite, et il administra un temps la maison d'un patricien, menant une vie dissipée. Il eut sa première vision de la lumière divine (à l'âge de 20 ans ?). En 977 il fut reçu par l'higoumène Pierre au Stoudios et confié à son vénéré maître Syméon le Pieux. Mais sa ferveur pour l'oraison dans la solitude ne s'accordait guère avec le style cénobitique du monastère ; aussi, avant même la fin de la première année, il entra au monastère assez proche de Saint-Mamas. Dès 980, après la mort de l'higoumène Antoine, il fut élu comme son successeur et ordonné prêtre. Il travailla dès lors à la réforme du monastère et devint le père spirituel d'un grand nombre de personnes du dehors.

A la mort de Syméon le Pieux (986/87), le Nouveau Théologien inaugura son culte. Entre 995 et 998, un groupe de moines se révolta contre lui ; ils furent condamnés à l'exil par le patriarche Sisinnios (996-998), mais ensuite réconciliés par Syméon lui-même. Beaucoup plus grave fut la polémique avec Étienne, syncelle du patriarche, archevêque démissionnaire de Nicomédie (après 997 ; DS, t. 4, col. 1514-15) ; l'occasion en fut le culte de Syméon le Pieux, qui n'avait pas été officiellement autorisé, mais Étienne contestait aussi divers points de l'enseignement du Nouveau Théologien. Celui-ci donna sa démission d'higoumène en 1005 ; cependant la polémique continua et le patriarche Sergios II (contre son gré, semble-t-il) l'exila dans la région de Chrysopolis (Scutari), sur la rive asiatique du Bosphore. Syméon s'installa dans un oratoire en ruines, dédié à sainte Marine, près de la petite ville appelée Paloutikon. En 1010/11 eut lieu la révision du procès, mais il revint volontairement à son oratoire et y construisit un nouveau couvent. C'est là qu'il écrivit une grande partie de ses œuvres et devint célèbre par ses prophéties et ses miracles (*Vie* 112-127, p. 154-82). Après une longue maladie (dysenterie), il y mourut le 12 mars 1022.

Au cours de l'été 1052, les restes de Syméon furent ramenés au monastère Saint-Mamas. Sa fête y était célébrée le 12 mars, ainsi qu'à Sainte-Marine, à Anaple sur la Propontide et à Saint-Étienne sur le Mont Auxence (cf. *Vie* 143, 148, 151, p. 210, 220, 226). Cependant Syméon n'a pas été reconnu comme saint dans l'ensemble de l'Église orthodoxe.

2. **Œuvres.** – Nicétas donne bon nombre de renseignements sur l'activité littéraire de Syméon. Ces témoignages, sans caractère systématique, aident à comprendre les données fournies par la tradition manuscrite. On peut en tirer les conclusions suivantes : 1) les écrits de Syméon furent diffusés de son vivant dans les milieux religieux et littéraires de Constantinople ; 2) un exemplaire de ces « éditions » fut acquis par Nicétas lorsque, vers 1035, il voulut publier les œuvres de son maître (*Vie* 132-137) ; 3) l'étude des mss montre que ceux-ci (au moins pour les *Catéchèses* et les *Chapitres*) se distinguent en « familles » qui pourraient remonter soit à l'édition mise en circulation, soit à celle de Nicétas.

Une traduction latine de plusieurs écrits fut publiée par le jésuite Jacobus Pontanus : *Simeonis Iunioris... Orationes XXXIII...*, Ingolstadt, 1603 (= PG 120, 317-687). Une édition globale en grec moderne (sauf pour les *Hymnes*, donnés dans le texte original) fut procurée par Denys de Zagora (et Nicodème l'Hagiorite ? ; cf. DS, t. 11, col. 237) : *Tou hosiou kai theophorou patros hèmôn Symeôn tou Neou Theologou... ta heuriskomena*, Venise, 1790 ; 2e éd. Syros (= Smyrne), 1886 (réimpr. Athènes, 1959).

D'autres éd. partielles seront notées plus loin. L'ensemble de l'œuvre, sauf les *Lettres*, est désormais accessible (avec trad. franç., introd. et notes) dans la coll. SC. Pour les mss, voir les introductions aux volumes de cette collection.

1° CATÉCHÈSES. – Comme higoumène (980-998), Syméon rédigeait « tantôt des Discours catéchétiques, tantôt des lettres à certaines personnes » (*Vie* 37, p. 51). Sont conservées 34 *Catéchèses* adressées aux moines ; la première semble être le sermon inaugural de Syméon élu higoumène, la dernière le sermon tenu à la veille de la révolte d'une partie de sa communauté.

Éd. et introd. par B. Krivochéine, trad. franç. par J. Paramelle, SC 96, 1963 (*Cat.* 1-5) ; 104, 1964 (6-22) ; 113, 1965

(23-34 ; deux *Eucharistiai* de Syméon, « Actions de grâces envers Dieu pour les dons dont il a été jugé digne », sont ajoutées comme *Cat.* 35-36). La *Cat.* 25, avait été éditée, avec trad. latine par le jésuite P. Poussines, *S.P.N. Nili Epistulae,* Paris, 1657, p. 347-60 (latin seul en PG 120, 687-94).

Voulant donner des écrits de Syméon une forme accessible à un public plus large, il semble que Nicétas, en plus de son « édition », ait utilisé autrement les matériaux dont il disposait : il aurait écrit 33 *Discours* (*Logoi ek tès suggraphès* ; trad. lat. de Pontanus, citée *supra,* p. 1-202 = PG 120, 321-501 ; cette trad. ne correspond donc pas à l'original des *Cat.*) et 24 *Discours alphabétiques* (inédits). Si cette hypothèse est juste, Nicétas prit pour base sa propre édition des *Cat.* ; il élimina à peu près un tiers du texte (passages mystiques, autobiographiques, typiquement monastiques) et y ajouta beaucoup d'autres textes qu'il trouvait dans les « brouillons » de Syméon ou qu'il écrivit lui-même (cf. B. Krivochéine, SC 96, p. 172-74, 194-99). J. Gouillard (*Constantin Chrysomallos sous le voile de S. le N. Th.,* dans *Travaux et Mémoires,* t. 5, Paris, 1973, p. 313-27) a montré que certains *Discours* non tirés des *Cat.* pourraient en fait reproduire un écrit de ce Constantin (condamné après sa mort pour bogomilisme-messalianisme), mêlé par un de ses disciples à des textes authentiques de Syméon.

2° Les CHAPITRES THÉOLOGIQUES, GNOSTIQUES ET PRATIQUES (éd. J. Darrouzès, SC 51, 1957 ; 2e éd. avec L. Neyrand, 51 bis, 1980) datent de la seconde période du séjour à Saint-Mamas qui se termine par la démission de Syméon (1005) et son exil (1009). Dans la *Vie* (71, p. 96), ils sont signalés comme « chapitres ascétiques », mais le genre littéraire est précisé par l'adverbe *kephalaiôdôs* et le contenu par l'allusion à la philosophie pratique et à la gnose. Il s'agit de courts chapitres, sur des points capitaux de doctrine spirituelle, selon la tradition des *centuries* (DS, t. 2, col. 416-18).

Les *Chapitres* sont aussi publiés en partie dans la *Philocalie* (cf. DS, t. 12, col. 1341, 21), mais organisés différemment. J. Pontanus avait publié une trad. latine (*op. cit.,* p. 310-37, reprise en PG 120, 603-88 (le texte grec en regard est celui de la *Philocalie* et ne correspond pas toujours à la traduction). On notera que les ch. 127-152 de la *Philocalie* (= PG 120, 672-88) sont de Syméon le Pieux ; cf. SC 51 bis, p. 27.

3° TRAITÉS THÉOLOGIQUES ET ÉTHIQUES. – La *Vie* ne contient pas d'indications suffisantes pour les dater. C'est en grande partie une œuvre de controverse commencée vers 1003. Mais leur valeur déborde les polémiques, car on y trouve un exposé complet et même définitif de la pensée de Syméon. La collection comprend trois « Théologiques » et quinze « Éthiques » ; dans le second groupe, « les traités 3-11 offrent en quelque sorte la somme mystique de Syméon » (J. Darrouzès, introd., p. 14). Les principaux thèmes sont la vision de Dieu, la déification de l'homme, l'*apatheia* et la perfection, la valeur des sacrements et – point le plus discuté – la validité de la hiérarchie visible.

Éd. J. Darrouzès, SC 122, 1966 (*Théol.* ; *Éth.* 1-3) ; 129, 1967 (*Éth.* 4-15). *Éth.* 5, sur « la véritable connaissance », avait été édité et traduit par I. Hausherr, OC, t. 9, 1927, p. 172-209.

4° HYMNES. – La collection complète comprend 58 pièces, précédées par une préface de Nicétas et une prière en prose de Syméon à l'Esprit Saint. Les sujets sont divers, mais relèvent en général de la mystique de Syméon, exprimée ici d'une manière non systématique. L'hymne 21 est en fait une réponse aux accusations portées par Étienne de Nicomédie sur la doctrine trinitaire de Syméon.

Éd. critiques : J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, SC 156, 1969 (préface, prière, hymnes 1-15) ; 174, 1971 (16-40) ; 196, 1973 (41-58) ; A. Kambylis, *S. N. Th. : Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, Indices* (Supplementa Byzantina 3), Berlin, 1976. Sur les éd. partielles et trad. antérieures, cf. SC 156, p. 19-23. Retenons l'éd. de Denys de Zagora (sur l'original) ; la trad. latine de Pontanus (p. 204-309 = PL 120, 507-602 : prière de Syméon, 38 hymnes, Action de grâces 2) ; trad. all. de K. Kirchoff, Hellerau, 1930 (sur le latin de Pontanus) ; trad. franç. de M. Lot-Borodine, VS, t. 27, 1931, p. 198-210, 303-10 ; t. 28, 1931, p. 74-82 ; trad. angl. de G.A. Maloney, Denville N.J., s d (1975 ?) ; trad. ital. de M. Paparozzi, dans *Renovatio,* t. 12, 1977, p. 7-25.

5° LETTRES (éd. en préparation dans SC). Syméon envoyait des lettres de direction à ses disciples ou amis. Mais, dans ses écrits, il est difficile de distinguer les lettres des sermons ou traités (*Hymne* 21, cf. *supra* ; *Cat.* 20, SC 104, p. 331-49). La lettre *Sur la confession,* faussement attribuée à Jean Damascène, a été restituée à Syméon par K. Holl (*Enthusiasmus und Bussgewalt* ; éd. du texte, p. 110-27).

L'*Encomion* et la *Vie de Syméon le Pieux* (cf. *Vie* 73, p. 101) sont perdus. Un *Dialogue* en forme de questions et réponses est d'attribution douteuse ; une partie de la tradition manuscrite le donne à Diadoque de Photicée, une autre, plus importante, à Syméon (éd. É. des Places, SC 5, 3e éd., 1966, p. 180-83 ; cf. p. 28-29, 80-81 ; voir DS, t. 3, col. 820-21). La fameuse *Méthode de la sainte prière et de l'attention* (éd. I. Hausherr, OC, t. 9, 1927, p. 150-72), qui a joué un grand rôle dans les jugements portés sur Syméon, n'est pas de lui mais de Nicéphore l'Hésychaste (fin 13e s. ; cf. DS, t. 11, col. 201-02).

Autres traductions : – en slavon ecclésiastique : *Slovesa zelo poleznaja,* Moscou, 1852 ; cf. aussi I. Hausherr, *Vie,* p. V, n. 2 ; J. Dujčev, *Rapport complémentaire,* dans *Congrès intern. des études byzantines d'Ochride,* 1961, p. 94, n. 83 ; – en russe : Théophane le Reclus, « Discours... », Moscou, 1882, 2e éd., 1892 ; hiérom. Pantaléimon Ouspensky, *Hymnes,* Sergiev Posad, 1917 ; – en roumain : cf. D. Zamfirescu, cité *supra* ; – en anglais : C.J. Catanzaro, *Discourses,* Toronto, 1980 ; P. McGuckin, *The practical and theological Chapters and the three theological Discourses* (Cistercian Studies 41), Kalamazoo, Mich., 1982.

3. **La doctrine spirituelle** contenue dans les œuvres de Syméon est riche et variée. Avant de porter un jugement sur sa valeur, il convient de traiter brièvement les thèmes qui reviennent le plus souvent.

1° LA VIE EN ESPRIT. – 1) *La présence du Saint Esprit et la conscience de cet état.* – La présence de l'Esprit Saint, l'expérience de la lumière divine, l'union avec le Christ, transforment l'homme et le font participer à la vie divine : « Ceux qui ont été jugés dignes d'être unis (au Christ) et de l'obtenir pour tête, ...ceux-là deviennent aussi dieux par adoption (*thesei*), semblables au Fils de Dieu » (*Eth.* 4, SC 129, p. 51). « Nous devenions, nous, des dieux, par disposition et par grâce (*thesei kai chariti* ; *Cat.* 24, SC 113, p. 41). Les termes « par adoption », ou « par disposition », opposés à « par nature » (*phusei*), sont courants dans la littérature patristique grecque où le terme « divini-

sation » (*theôsis*) est fréquent (cf. DS, t. 4, col. 1376-89).

Syméon souligne bien l'aspect trinitaire de cette *theôsis* :

« Le Père revêt (les chrétiens) de leur première robe, de ce manteau dont le Seigneur était revêtu avant la fondation du monde, car il est dit : ' Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ' (*Gal.* 3,27), c'est-à-dire l'Esprit Saint qui nous fait subir d'une manière digne de Dieu dans tout notre être une mutation inouïe, ineffable et divine » (*Éth.* 4, p. 51).

L'autre aspect mis en évidence par Syméon est l'expérience, la conscience, de cet état de divinisation ; cette expérience cependant est connue seulement par Dieu et par l'homme divinisé, car celui-ci voit Dieu : « Si donc Dieu, devenu homme, ...m'a divinisé, moi, l'homme assumé, (alors) devenu dieu par adoption, je vois le Dieu par nature, ce Dieu que nul jamais d'entre les hommes n'a pu voir (cf. 1 *Tim.* 6,16), que nul ne peut tant soit peu contempler » (*Hymne* 52, SC 196, p. 203).

Pour Syméon lui-même, la découverte du fait que Dieu se montre aux hommes d'une manière consciente était surprenante. On lui avait dit que cette connaissance personnelle de Dieu était réservée aux apôtres et aux grands saints, ou même à la vie future, mais pas à tous dans cette vie même. Or, après que le Christ se soit manifesté à lui, Syméon contredit avec vigueur ceux qui disent posséder l'Esprit Saint depuis le baptême, mais n'éprouvent sa présence en aucune façon. Le traité *Éthique* 5 est centré tout entier sur cette doctrine de la vision consciente (SC 129, p. 78-119) ; celle-ci doit être un trait essentiel du chrétien, à tel point que celui qui n'a pas reçu cette vision « de manière consciente » ou « bien consciente » (*aisthètôs* ou *euaisthètôs* ; *Éth.* 3, 543, SC 129, p. 429) ne mérite pas de porter ce nom. Le véritable chrétien devient « temple de Dieu, conscient de connaître Dieu » (*en aisthèsei kai gnôsei Theou* ; *Éth.* 4, SC 129, p. 53).

Syméon reconnaît que ce point de doctrine rencontre beaucoup d'adversaires ; en effet ceux qui possèdent consciemment l'Esprit Saint sont rares, et les autres, faute de cette expérience, en nient la possibilité. Mais il réaffirme à maintes reprises sa conviction : si quelqu'un n'obtient pas cette vision consciente dès ici-bas, il en est le seul responsable :

« Qu'il sache... selon l'assurance donnée par la Divine Écriture, que d'une part la chose est possible et vraie, d'une réalité effective et d'une efficacité connaissable, que d'autre part c'est par paresse et manquement aux préceptes que lui-même, quel qu'il soit, se prive en proportion de ces biens » (*Éth.* 10, SC 129, p. 327).

Cette conscience de l'Esprit est mystérieuse, « dans une forme sans forme et dans une figure sans figure, que l'on voit invisiblement et que l'on comprend incompréhensiblement » (*ibid.*, p. 325) ; « de même que la femme connaît clairement, quand elle est enceinte, que l'enfant remue en son sein, de même celui qui a le Christ formé en lui-même connaît ses mouvements, ...ses illuminations » (*ibid.*, p. 323).

2) *La contemplation spirituelle, unique source de la connaissance de Dieu.* – Syméon s'insurge contre la théologie abstraite, livresque : « Si c'était par les lettres et les études que la découverte de la vraie sagesse et de la connaissance de Dieu devait nous être donnée..., quel besoin avions-nous de la foi ou du divin baptême ou de la communion aux mystères ? Aucun certainement » (*Éth.* 9, SC 129, p. 221).

Ni les études profanes, ni même la lecture des Pères, si l'on n'a pas leur esprit, ne mènent à la vraie connaissance de Dieu (*ibid.*). Notre intellect ne peut monter de lui-même au ciel, « pas plus que l'oiseau ne peut se déployer en l'air sans ailes » (*Théol.* 1, SC 122, p. 127). C'est l'Esprit Saint qui est la source de la connaissance spirituelle :

« Cet enseignement, les fidèles le reçoivent par des signes variés et multiples, par énigmes, par miroirs, par des énergies multiples et ineffables, par révélations divines, par illuminations voilées, par contemplation des raisons de la création, et bien d'autres moyens... Dieu leur donne la même certitude qu'aux Apôtres grâce à l'envoi et à la présence de l'Esprit Saint » (*ibid.*, p. 111-13). Il s'agit ici des diverses espèces de la contemplation, qui nous donne « de savoir les mystères du Christ, de connaître le mystère de l'économie du salut à notre égard, en un mot tout ce que les incroyants ignorent et que nous, après avoir reçu la faveur de la foi, nous pouvons savoir, penser et dire..., uniquement par l'enseignement de l'Esprit » (*ibid.*, p. 113).

3) *Les sentiments spirituels.* – Puisque la contemplation spirituelle dépasse essentiellement la théologie « rationnelle », ce serait aussi une erreur dangereuse de ne pas distinguer les sentiments que donne l'Esprit des faux sentiments humains et passionnés.

Le sentiment de la grâce est diamétralement opposé aux impressions que provoquent les passions, car l'expérience de l'Esprit conduit à l'*apatheia* (DS, t. 1, col. 727-46). Celle-ci est tellement exaltée par Syméon qu'elle semble caractériser une classe de parfaits, complètement affranchis de la servitude du corps et jouissant d'une entière liberté spirituelle, avec la conscience de ne plus être vulnérables. Telle serait l'*apatheia* des Messaliens (cf. DS, t. 10, col. 1074-83). Mais Syméon apporte une précision importante dans *Éth.* 6 (SC 129, p. 120-55). Lorsque Dieu est venu, par grâce, habiter dans l'âme de son serviteur, celui-ci, tout en restant dans la paix parfaite, n'est pas absolument à l'abri du danger de perdre la présence de l'hôte divin. En particulier, si, avant de s'être totalement purifié, il répond à des sollicitations extérieures pour s'adonner au ministère, il risque de perdre la jouissance de l'impassibilité que lui assure la permanence de l'Hôte intérieur (p. 149-55).

4) *La vision de lumière.* – Pour saisir la fraîcheur de son expérience spirituelle, il faut lire les textes mêmes de Syméon. Dès le commencement de sa conversion, il a appris à « écouter la voix de sa propre conscience » (*Cat.* 22, SC 104, p. 369 ; cf. Marc le Moine, *Sur la loi spirituelle* 69, PG 65, 913c), et il prolongeait ses prières nocturnes avec un zèle d'adolescent. Alors les visions survinrent : « Une nuit, il ne voyait de toute part que la lumière, plus claire que celle qui était proche » (*Cat.* 22, p. 372). La vision passa vite et le jeune homme retourna à une vie mondaine et dissipée. Mais la seconde conversion fut plus durable. Devenu moine, il eut de nouvelles visions et fit une expérience importante : celle de l'alternance des moments de lumière et des moments d'obscurité. La vision passagère d'une lumière ne donne pas la paix à l'âme ; elle provoque une langueur intense, non une satisfaction mystique (*Action de grâce 1*, SC 113, p. 319-21).

Enfin, après maintes alternances d'apparitions et d'absences, arrive le moment décisif. Syméon découvre que, dans la lumière, le Christ commence à parler : « C'est alors que la première fois tu m'as jugé

digne, moi prodigue, d'entendre ta voix » (*Act. de gr. 2*, p. 349). Mais la découverte la plus importante fut celle-ci : le Christ ne parle pas du dehors : « Je connus que je te possède consciemment en moi » (*ibid.*, p. 353). Et le signe de cette présence, c'est « l'amour subsistant que je possédais en moi... oui, l'amour même, voilà réellement ce que tu es, ô Dieu » (p. 353).

Ici nous touchons à l'un des plus importants moments de l'itinéraire mystique de Syméon. Il commence à saisir avec certitude que, s'il est « un pauvre qui aime ses frères » (*ptôchos philadelphos*), ce n'est pas lui-même mais le Christ, véritable trésor, qui aime les hommes dans le cœur de Syméon. C'est là ce qu'on appelle connaître par expérience Dieu en soi-même : « Et ce n'est pas de moi-même que je parle ainsi, mais le Trésor lui-même a dit encore : ' Je suis la résurrection et la vie, je suis le grain de sénevé enfoui en terre, je suis la perle achetée par les fidèles... Je suis la source lumineuse du courant et du fleuve immortel » (*Cat.* 34, SC 113, p. 297-99).

Comme on le voit, la vision de la « lumière » est, pour Syméon, la conscience d'une rencontre avec le Christ qui s'établit dans le cœur par la charité. La lumière originelle, c'est sans doute Dieu, la Sainte Trinité. Mais parce que, en même temps, Dieu est une supra-lumière, c'est surtout au Christ que le terme lumière convient le mieux. Le Christ étant la lumière du monde, il est naturel que les croyants le voient (*Éth.* 10, SC 129, p. 313). Celui qui ne le voit pas est comme un mort : « Mais si tu n'as pas été jugé digne de voir le moins du monde le Christ lui-même, qu'as-tu donc à t'imaginer que tu vis ? Qu'as-tu à croire que tu sers celui que tu n'as encore jamais vu ? Ne l'ayant jamais vu et n'ayant jamais été jugé digne d'entendre sa voix, d'où te sera enseignée sa sainte volonté aussi agréable que parfaite ? » (*Éth.* 7, p. 187). Sur « la vision de Dieu » chez Syméon, voir l'analyse nuancée de B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels*, ch. VIII, p. 142-95.

5) *L'imitation du Christ.* – L'idéal vu est naturellement imité. Le thème de la suite du Christ, de l'imitation et de la participation à ses souffrances, occupe une place considérable dans la piété de Syméon. Ainsi, il dit que le Christ est « la voie droite » qu'il faut suivre pour ne pas tomber dans une fosse (*Cat.* 7, SC 104, p. 53). Nous devons donc marcher sur sa route : « Marchons-y sans nous détourner et efforçons-nous d'atteindre celui qui chemine devant nous, Jésus ; et une fois que nous le tiendrons, tombons (à ses pieds), pleurons devant sa bonté et demandons-lui avec ferveur de ne jamais, absolument jamais, se séparer de nous ni nous laisser quitter la voie, – et cette voie, c'est lui-même, qui a dit : ' Je suis la voie, la résurrection et la vie ' » (*ibid.*, p. 83).

Syméon exhorte avec insistance à imiter le Christ dans son humiliation, ses souffrances, sa croix, pour participer à sa gloire et à sa résurrection. Cette résurrection est cependant anticipée en cette vie par le don de l'Esprit : « C'est bien pour cela que je dis et que je ne cesserai de dire que ceux qui n'imitent pas les souffrances du Christ par le repentir et l'obéissance, qui ne sont pas devenus participants de sa mort... ne deviendront pas non plus participants de sa résurrection spirituelle et ne recevront pas l'Esprit Saint, car c'est par l'Esprit Saint que se fait la résurrection de tous » (*Cat.* 6, SC 104, p. 45).

La seule chose que Syméon demande, c'est de ne pas être éprouvé au-dessus de ses forces : « Je te rends grâce, Maître, car c'est plutôt injustement que je souffre, mais si c'est justement, que ce soit pour l'expiation de mes transgressions, pour la purification, ô Christ, de mes fautes innombrables. Ne permets pas non plus qu'un jour je supporte des peines au-delà de mes forces, Maître, ou des épreuves, ou des tribulations, mais accorde-moi toujours d'en sortir, ô mon Dieu, et la force de pouvoir supporter les chagrins » (*Hymne* 36, SC 174, p. 455-57).

6) *La charité* (*agapè*, quelquefois *erôs*) témoigne de la présence de Dieu. Syméon la décrit en l'identifiant pratiquement au Christ, à l'Esprit, à Dieu, au Royaume des cieux : « Nombreux sont ses noms, nombreuses ses pratiques, plus nombreuses ses marques, divines et innombrables ses propriétés, mais sa nature est unique et à tous égards pour tous absolument ineffable, pour les anges comme pour les hommes ou pour toute autre créature connue ou inconnue » (*Cat.* 1, SC 104, p. 229). Elle est aussi une force unificatrice du Corps du Christ, en Église, dans le monastère et aussi, dans la vie spirituelle de chacun, le lien entre toutes les vertus : « Cette charité, autrement dit la tête de toutes les vertus, est le Christ Dieu, qui précisément est descendu sur terre et devenu homme, en prenant part à notre chair faite de terre, afin de nous donner part essentiellement à sa Divinité et, après nous avoir rendus spirituels et tout à fait incorruptibles, de nous élever aux cieux » (*Éth.* 4, SC 129, p. 49).

A côté des textes qui identifient la charité avec les Personnes divines, il en est d'autres – souvent mêlés aux premiers – où elle est présentée comme une énergie divine, incréée mais présente dans les créatures et les divinisant : « Comme l'amour (*agapè*) est extérieur à toutes les créatures, il est aussi avec elles toutes ; il est feu, il est aussi rayon, il devient nuée (*nephelè*) de lumière, il se parfait en soleil. Donc, parce qu'il est feu, il réchauffe l'âme et brûle mon cœur et le soulève vers le désir et l'amour, l'amour du Créateur... et il le rend capable de la contemplation en le douant d'une vue (nouvelle) » (*Hymne* 17, SC 124, p. 37-39).

Pour tout dire, la charité, qui « est le Christ » ou vient du Christ, est la lumière mystique et la force divinisante (*theopoios*) (*Hymne* 5, SC 156, p. 203).

7) *La prière.* – Syméon en parle constamment dans ses écrits, mais non d'une manière systématique et théorique. Il montre plutôt concrètement comment il priait lui-même. Dans la prière liturgique, il donnait une grande importance aux attitudes extérieures, pour que l'âme puisse mieux se nourrir intérieurement (*Cat.* 26, SC 113, p. 71-73). Cette prière porte tout son fruit si elle est continuée dans la cellule par une prière solitaire, appelée aussi « prière de règle » (*tetupômenè euchè* ; *ibid.*, p. 75-77). Celle-ci se fait surtout par les Psaumes, qui fournissent des expressions de repentir et de componction. C'est en priant avec des larmes qu'on peut progresser rapidement (*ibid.*, p. 75), pour arriver enfin à prier « spirituellement et continuellement » (*Éth.* 7, SC 129, p. 171) ; c'est la « prière pure » d'Évagre (cf. DS, t. 2, col. 1783-85).

On trouve dans les écrits de Syméon de nombreuses prières personnelles, dont les objets varient selon son état spirituel. Une invocation s'insère presque toujours dans ses exposés ; il montre que Dieu, l'ami des hommes, est toujours prompt à répondre à l'appel du cœur humble.

2° La vie en Église. – 1) *Les sacrements et la hiérarchie.* – Par le Baptême et la grâce de l'Esprit, nous sommes conformés à l'image du Fils de Dieu (*Éth.* 2, 7, SC 122, p. 387). Syméon ne met pas en doute la nécessité du baptême d'eau, mais il affirme la nécessité d'un *baptême de l'Esprit,* qui coïncide avec la vision de Dieu et le sentiment de posséder l'Esprit Saint (*Éth.* 10, titre, et développement, SC 129, p. 258, 270-74, 283-87). Le simple fait d'être baptisé ne suffit pas pour la plénitude de la vie chrétienne, une « seconde purification » est nécessaire qui, par son caractère conscient, se distingue du baptême sacramentel ; ce baptême de l'Esprit atteste que l'âme a fait fructifier la grâce du sacrement reçu dans l'enfance.

Mieux que ses prédécesseurs orientaux, Syméon place l'Eucharistie et la communion au centre de la voie vers Dieu. La communion aux Dons eucharistiques nous incorpore au Corps du Christ, né de la Vierge Marie, ainsi qu'à son Corps qui est l'Église. Ceux qui la reçoivent dignement et avec foi participent à la divinité : « il s'ensuit nécessairement que nous aussi, une fois que nous avons participé à elle en vérité, nous sommes inséparables dans l'Esprit unique, formant un seul Corps avec le Christ » (*Éth.* 1, SC 122, p. 229). Mais, ici encore, Syméon insiste tellement sur le caractère spirituel de la communion que, pour lui, ceux qui n'en sont pas tout à fait dignes n'en tirent aucun profit. Chacun devrait acquérir une telle vertu qu'il puisse verser des larmes au moment de la communion. Syméon déplore l'attitude de ses adversaires, qui ne croyaient pas possible de communier chaque jour avec cette disposition (*Cat.* 4, SC 96, p. 319).

Le cas du sacrement de l'Ordre fait toucher du doigt le danger de l'exagération des dispositions intérieures dans l'administration et la réception des sacrements. Lorsque Syméon parle de l'accession à un ministère ecclésial, il insiste à tel point sur la dignité du sujet que l'efficacité du ministère, sinon du sacrement, paraît dépendre uniquement de la sainteté personnelle. Il affirme aussi que celui qui accède à une charge avant d'avoir eu la vision de Dieu est un intrus (*Éth.* 6, SC 129, p. 149-55) ; on ne peut y accéder sans un ordre manifeste de Dieu (*Éth.* 11, p. 353-61) ; de même celui qui prétend enseigner la théologie acquise par l'étude mais non par révélation est un faux savant et doit être considéré plutôt comme un simple catéchumène (*Éth.* 9, p. 235).

Dans les *Catéchèses,* Syméon s'exprime avec plus de force encore à propos du pouvoir de lier et délier. A ses adversaires qui disaient « ce pouvoir appartient aux prêtres », il répond : « Je le sais moi aussi : c'est la vérité. Mais pas à tous les prêtres purement et simplement : à ceux qui exercent le sacerdoce de l'évangile en esprit d'humilité et mènent une vie irréprochable, qui se vouent, les premiers, au Seigneur et, comme une victime parfaite, sainte, agréable, rendent intérieurement dans le temple de leur corps... un hommage pur, ...offerts par le Christ pontife comme une offrande parfaite à Dieu le Père, changés et transformés par la puissance de l'Esprit Saint et transfigurés dans le Christ... Voilà ceux à qui il appartient de lier et délier, de célébrer la liturgie (*hierourgeîn*) et enseigner, non à ceux qui ont reçu des hommes seulement suffrage et ordination » (*cheirotonian* ; *Cat.* 28, p. 149-51).

S'ensuit-il que Syméon nie la valadité de la hiérarchie visible et réserve tout pouvoir aux seuls spirituels qui ont l'expérience de la vision et sont parvenus à l'*apatheia* ? « Ce serait une conséquence logique, mais la théologie de Syméon n'est pas un système logique... S'il n'est pas venu à la pensée des adversaires... de faire porter leurs accusations sur ce point, c'est qu'à leurs yeux ses affirmations ne contredisent pas la valeur des sacrements ni de la hiérarchie » (J. Darrouzès, SC 122, introd., p. 33-35).

2) *Le père spirituel.* – Syméon souligne fréquemment la nécessité d'un père spirituel pour celui qui veut mener pleinement la vie chrétienne. Lui-même avait trouvé un tel père en Syméon le Pieux, et il ne cesse de rendre grâce à Dieu pour ce don (*Euch.* 1, SC 113, p. 307). C'est donc sur son expérience personnelle qu'est basée cette conviction. Sans doute, seul le Christ peut sauver, mais c'est lui qui montre le père spirituel en disant : « Tiens bon et attache-toi à cet homme ; suis-le, car c'est lui qui t'emmènera et te lavera » (*Euch.* 2, p. 337).

L'insistance de Syméon sur ce point s'explique par l'importance qu'il donne à l'expérience spirituelle : celle-ci en effet, sans le contrôle d'un vrai spirituel, pourrait dégénérer en illusion. Un pécheur doit chercher « un médiateur et un secours, incapable qu'il est de s'avancer seul sans honte » (*Euch.* 1, p. 327). La nécessité d'un père spirituel tient aussi à la nature même : un homme ne vient vraiment à l'existence que s'il est le fils d'un père, « et ceux qui ne sont pas venus à l'existence ne sont pas entrés, en général, dans le monde spirituel » (*Lettre* 4). Dans la *Lettre* 3, Syméon parle longuement de la paternité spirituelle en utilisant les images de la paternité naturelle.

La relation entre le père spirituel et son fils est donc analogue à celle qui existe dans une famille, avec cette différence que le principe génératif est ici l'amour spirituel : « O lien saint, ô force indicible, ô âme... parvenue à la perfection suprême, dans l'amour de Dieu aussi bien que du prochain » (*Cat.* 8, SC 104, p. 91). C'est donc l'amour qui relie le père spirituel à ses fils : « Viens, mon enfant, je te conduirai vers Dieu » (*Hymne* 18, SC 174, p. 87), et qui l'amène à prier continuellement pour eux.

Comment trouver un tel père ? Syméon est convaincu que c'est l'esprit Saint qui l'envoie ; il faut donc obéir à cet appel et être fidèle à son père spirituel au point de le suivre dans ses souffrances, dans les prisons, dans sa mort, et de l'ensevelir (*Cat.* 20, SC 104, p. 342-45). De cette manière, le fils spirituel bénéficie aussi de sa Pentecôte : « Car maintenant aussi surviendra sur toi la même force de l'Esprit très Saint..., avec un grand calme et allégresse elle apparaîtra à ton intellect : ce qui est le prélude de l'éternelle et primordiale lumière et constitue un rayonnement et un éclat de la béatitude perpétuelle » (*ibid.*, p. 345).

3) *Expérience personnelle et tradition ecclésiale.* – Syméon parle constamment dans ses écrits du caractère conscient de son expérience mystique ; il se distinguait ainsi de ses contemporains et même des anciens Pères. Y a-t-il cependant une relation entre la spiritualité de Syméon et la tradition de l'Église ? Lui-même niait toute opposition et affirmait qu'il ne prêchait rien de nouveau : « Le Maître... veut nous apprendre qu'il ne faut pas se laisser prendre aux seules paroles, ni croire tout homme qui se déclare lui-même spirituel ; mais qu'il faut se fier d'abord à sa vie et à ses actes..., surtout au cas où ses paroles et ses actes s'accordent avec l'enseignement du Seigneur, des apôtres et des saints Pères » (*Théol.* 1, SC 122, p. 127-29). Ce texte montre que la vérité du Christ est une foi vivante, mais aussi une révélation continue dont la justesse est garantie par l'authenticité de la vie. Mais, en raison de cette continuité, il faut que les liens avec le passé (le Christ, les Apôtres, les Pères) soient maintenus. Adonné à la lecture des Pères. Syméon sentait cependant qu'il avait à dire quelque

chose qui lui était propre ; et il remercie Dieu de lui donner la force d'écrire pour le profit de ses contemporains (cf. *Hymne* 13, SC 156, p. 265).

4) *La Mère de Dieu.* – Aussi bien dans ses œuvres spirituelles que dans ses traités théologiques, où il aborde les questions du salut, Syméon évoque maintes fois la Mère de Dieu, comme il était de coutume à Constantinople. Les deux premiers traités *Éthiques* (SC 122, p. 170-389) contiennent des chapitres entiers sur le rôle de la Vierge dans le mystère du salut, basés sur une exégèse typologique de l'Ancien Testament. Selon un thème traditionnel, il présente Marie comme la nouvelle Ève (cf. DS, t. 4, col. 1779-81) :

« De même que jadis dans la formation d'Ève, notre aïeule, Dieu prit la côte déjà animée d'Adam et en bâtit une femme..., exactement de la même manière, ayant pris de la Sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie une chair animée, comme levain et modeste prélèvement tiré de la pâte de notre nature, c'est-à-dire à la fois de l'âme et du corps, Dieu, le Modeleur et le Créateur, l'a unie à sa Divinité incompréhensible et inaccessible ; ou plutôt c'est à notre essence qu'il unit en essence (*ousiôdôs*) l'Hypostase entière de sa Divinité ; mêlant sans confusion celle-ci à celle-là, humaine à la sienne propre, il l'a édifiée comme un temple saint pour lui-même ; sans mutation ni altération, le Créateur d'Adam est devenu lui-même homme parfait » (*Éth.* 1, 3, SC 122, p. 195-97).

C'est donc par Marie, « toujours Vierge et Mère de Dieu » (*theotokos*), que le Fils de Dieu a pu devenir homme en plénitude et, semblable au premier Adam est né comme lui sans germe humain, a pu accomplir la rédemption des hommes (*ibid.*, p. 197). Parmi ceux qui furent sauvés par cette coopération à l'Incarnation, la première fut Marie elle-même. En comparant très en détail la tentation d'Ève et l'Annonciation, Syméon affirme que l'âme de la Vierge a été sauvée de la mort éternelle par son libre consentement à la salutation de l'ange :

« Observe donc le parallélisme des faits anciens, de quelle manière ils sont disposés selon un parallélisme exact par le plan et l'alliance de Dieu... En premier lieu, c'est Ève qui fut abusée par les paroles du serpent ; elle mangea (du fruit) de l'arbre, désobéit au commandement et subit la mort de l'âme. La première, Marie, la Mère de Dieu, reçoit de l'ange la bonne nouvelle ; elle ajoute foi au dessein de Dieu... et elle consent en ces mots : 'Voici la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole'. Et alors, la première, elle reçut en elle essentiellement le Verbe de Dieu, qui racheta en vérité son âme de (la sentence) antérieure de mort éternelle » (*Éth.* 2, 7, p. 375-77).

Marie est l'exemple sublime de l'union avec Dieu, du « mariage mystique » (cf. DS, t. 10, col. 391-93) avec le verbe :

« Avec cette parole ('Salut pleine de grâce, le Seigneur est avec toi') entra dans le sein de la Vierge le Verbe en personne, consubstantiel et coéternel à Dieu le Père ; le Verbe, à la venue et avec le concours de l'Esprit consubstantiel, assuma une chair... Telle est donc l'indicible union, tel est le mariage mystique (*ho gamos ho mystikos*) de Dieu ; ainsi s'est réalisé l'échange de Dieu avec les hommes, quand celui qui transcende nature et essence s'est uni sans confusion à notre misérable nature corruptible et à notre essence (*Éth.* 1, 9, p. 251).

A l'Incarnation, la Mère de Dieu reçoit l'Esprit Saint et les enfants de Dieu le reçoivent d'elle pour être assimilés au Christ : « Comme de la côte d'Adam est née la femme et d'elle tous les hommes mortels, ainsi, de la chair de la femme, l'homme, le Christ Dieu, (prend) naissance et de lui tous les hommes deviennent immortels » (*Éth.* 2, 7, p. 377-79)

En outre, comme Dieu le Verbe est né de Marie, on peut dire qu'il naît aussi des saints qui le conçoivent spirituellement. Il y a donc deux naissances du Verbe, la corporelle et la spirituelle : « Nous le concevons non pas corporellement, comme l'a conçu la Vierge et Mère de Dieu, mais bien spirituellement, néanmoins essentiellement ; nous possédons dans nos cœurs celui-là même que la Vierge pure a conçu » (*Éth.* 1, 10, p. 253-55). Syméon est donc un représentant de la mystique de la *Naissance divine* (cf. DS, t. 11, col. 24-34).

Syméon raconte en outre qu'il dut à une intervention soudaine de la Mère de Dieu la certitude qu'il possédait consciemment le Christ : « Un jour que j'étais allé saluer l'image immaculée de celle qui t'a enfanté et que je me prosternais devant elle, avant que je me fusse relevé, au-dedans de mon cœur misérable, comme si tu l'avais transformé en lumière, tu te fis voir ; et alors je connus que je te possédais consciemment en moi » (*Euch.* 2, SC 113, p. 351-53).

3° Jugement d'ensemble. – Vue de l'extérieur, la doctrine de Syméon se laisse difficilement ranger dans une tradition bien définie ou stéréotypée. Son œuvre est avant tout un témoignage personnel. Comme il le dit lui-même, la connaissance ne vient pas des études mais de l'expérience, la vérité est « un récit de chose vue » (*Éth.* 5, SC 129, p. 95). D'autre part, malgré l'affirmation de Nicétas, Syméon est loin d'être « sans culture » (*agrammatos* ; *Vie* 130, p. 185). Dans l'ambiance monastique, par les lectures liturgiques et personnelles, les catéchèses, les entretiens spirituels, la copie des œuvres sacrées, il s'est familiarisé avec l'héritage d'une tradition ascétique, mystique et théologique.

Cette formation monastique explique le caractère empirique de sa théologie ; il la tient de la tradition vivante, qui se situe en dehors des cadres d'un enseignement systématique, mais où on cherchait la compréhension des dogmes par la prière et la méditation sous la conduite d'un père spirituel. Nous avons signalé les points faibles de sa doctrine, surtout à propos du sacerdoce, de la hiérarchie, du sacrement de pénitence. Mais même ses affirmations en ces domaines sont plus nuancées qu'on ne le croit généralement ; il faut tenir compte qu'il ne s'agit pas d'exposés logiques et systématiques, mais d'une pensée qui s'exprime au gré des circonstances et sur des sujets par eux-mêmes fort délicats.

Nicétas explique par la jalousie les origines de la condamnation de Syméon. On ne peut cependant réduire le conflit à une question de personnes. Il s'agissait en fait d'un conflit entre deux tendances de la spiritualité à propos d'un problème très ancien : est-il nécessaire de sentir consciemment l'action de l'Esprit ? (Cf. Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, 1978, p. 24-25, 74-81). Un passage autobiographique montre bien la violence et l'objet des attaques de ses adversaires : « Arrête, disent-ils, dévoyé et orgueilleux que tu es ! Qui donc actuellement est devenu tel que furent les saints Pères ? Qui donc a vu Dieu ou est capable de le voir si peu que ce soit ? Qui a reçu le Saint Esprit au point d'avoir eu par lui l'honneur de voir le Père et le Fils ? Arrête, si tu ne veux pas que nous te fassions accabler de pierres » (*Éth.* 9, SC 129, p. 247).

La polémique fut donc violente. Mais si nous prenons du recul par rapport aux deux positions, l'une et l'autre peuvent faire appel à la tradition ancienne qui sur ce point se différencie. Il faut dire en premier lieu que Syméon n'est pas un « messalien » : il n'identifie pas la conscience de la grâce avec son existence, précisément parce qu'il admet que ceux qui possèdent consciemment l'Esprit sont peu nombreux. En outre, il ne prétend pas arriver au sentiment de la grâce par quelque méthode superficielle, mais bien par la pratique des préceptes, l'obéissance, le renoncement à la volonté propre, l'ascèse. Il concède aussi à ses adversaires que la conscience de l'Esprit constitue un état d'ordre supérieur. Alors, à quoi se réduit la différence qui a suscité cette polémique ?

On trouve, dans la tradition monastique, deux attitudes antinomiques : d'une part, les saints confessent qu'ils sont de pauvres pécheurs et se placent volontiers au premier degré de la vie spirituelle qui consiste à faire pénitence dans la crainte de Dieu. Mais, d'autre part, puisque l'appel à la sainteté est universel, malheur au moine qui n'y répond pas. Et, lorsqu'il parvient à un haut degré de vie spirituelle, son âme est conduite par l'Esprit et sa présence dans le cœur est, d'une certaine manière, « sensible », Chaque saint avait sa propre manière de concilier ces deux attitudes antinomiques.

Les auteurs spirituels syriaques, Isaac de Ninive par exemple (DS, t. 7, col. 2041-54), étaient plus nuancés et admettaient la dynamique de l'évolution spirituelle, en adaptant les règles extérieures de la vie monastique aux étapes de cette évolution. Mais quand la spiritualité studite de Byzance eut institutionnalisé, pour ainsi dire, l'humilité et l'obéissance, l'autre aspect, charismatique, ne pouvait apparaître que comme un excès et susciter une révolte. La polémique a donc, malheureusement, divisé ce que Dieu avait uni. Dans les siècles suivants, la tradition byzantine a trouvé de nouveau des solutions plus souples. Les milieux cénobitiques eux-mêmes ont admis sur leur territoire la présence de moines hésychastes. Syméon fut dès lors reçu comme un docteur traditionnel à côté d'autres maîtres de la spiritualité monastique.

4. **Influence**. – Nicétas Stèthatos s'est employé avec toutes ses forces à propager l'enseignement de son maître et à diffuser la vénération de ce « grand saint » (*Vie* 1 ; 13 ; 136, etc., p. 2, 20-22, 198-200). En son honneur, il composa un éloge funèbre, des hymnes et panégyriques (146, p. 216), qu'il venait réciter, avec d'autres, sur la tombe de leur « père », ornée de son image ; de nombreux prodiges sont signalés (14-51, p. 22-68). Il écrivit un traité inédit contre ses adversaires (cf. I. Hausherr, *Vie*, p. XCIII, n. 1. qui trouve ce *Peri hagiokatègorôn* « insignifiant »).

Mais l'influence de Syméon ne fut pas durable : « Ses idées, après Stèthatos, ont été oubliées et elles ont réapparu trois siècles après chez les hésychastes, paradoxalement non par la valeur de ses œuvres ascétiques, mais par un document pseudépigraphe » (Chrèstou, dans « Encyclopédie... », en grec, col. 540). En effet Grégoire Palamas, qui n'ignore pas la *Vie*, fait appel à Syméon comme maître de la méthode psychophysique (*Défense des saints hésychastes, Triade* I, 2, 12, éd. J. Meyendorff, Louvain, 1959, t. 1, p. 99). Les anti-palamites avaient la même opinion ; ainsi Démétrios Cydonès († vers 1400) affirme que l'inventeur de l'hérésie « omphaloscopique » fut « un certain Syméon, higoumène de Xérokerkos, le nouveau Théologien » (*Adv. Gregorium Palamam*, PG 154, 840a). Or, on l'a vu, cette méthode est due à Nicéphore l'Hésychaste.

Après la victoire finale des palamites, le culte et les idées de Syméon commencèrent à gagner du terrain dans l'orthodoxie. Nicodème l'Hagiorite introduisit une de ses œuvres dans la *Philocalie* (cf. *supra*) ; il composa une acolouthie en son honneur (*Encomion*, Syros, 1887) où il l'appelle « le troisième théologien », après l'apôtre Jean et Grégoire de Nazianze. Il note aussi que sa fête fut transférée du 12 mars au 12 octobre à cause du Carême.

Dans l'Église d'Occident, le jésuite Pontanus présente sa traduction latine (1603) avec un jugement plutôt favorable, mais il refuse à Syméon le titre de saint, croyant à tort qu'il avait vécu après le schisme. Au contraire, le grec catholique Léon Allatius † 1669 suivit le jugement des adversaires de Palamas et présente Syméon comme un *dogmatum perversor* dans la ligne des messaliens (*De Symeonibus*, Paris, 1664 – PG 120, 312-18 ; *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 828). Tout aussi sévère fut le dominicain F. Combefis, qui convainquit les Bollandistes de ne pas insérer la *Vie* par Nicétas dans les *Acta Sanctorum* de mars, à cause de l'orthodoxie douteuse de Syméon, source de l'erreur palamitique (PG 152, 260bc ; AS *Mai*, t. 5, Paris, 1866, p. 302bc).

De nos jours, ce jugement négatif des catholiques a changé lentement mais de façon définitive. Plusieurs circonstances y ont contribué, en particulier un jugement plus équilibré sur la méthode psychosomatique (cf. art. *Prière à Jésus*, DS, t. 8, col. 1134-35). Les théologiens ne se sentent plus obligés de prendre sans réserve le parti des anti-palamites et ils apprécient les écrits des auteurs hésychastes. D'autre part, les écrits de Syméon ont été utilisés largement dans les monastères orientaux. L'édition récente des œuvres, ainsi que diverses études sérieuses (Völker, Krivochéine, Fraigneau-Julien, etc.), ont accrédité, avec les nuances nécessaires, l'authenticité spirituelle de l'enseignement de Syméon.

Études d'ensemble. Vie. – L. Petit, *La vie et les œuvres de S. le N. Th.*, dans *Échos d'Orient*, t. 27, 1928, p. 163-67. – B. Krivochéine, *The Writings of St. S. the New Theologian*, OCP, t. 20, 1954, p. 298-328 ; *The Most Enthusiastic Zealot... St. S. the N. Th. as Abbot and Spiritual Instructor*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 4, 1955, p. 108-28. – H. G. Beck, *Kirche...*, p. 585-87. – V. Grumel, *Nicolas II Chrusobergès et la chronologie de la vie de S. le N. Th.*, dans *Revue des Études Byzantines*, t. 22, 1964, p. 253-54. – Archim. Simon, *Simeon... bogoslovija*, dans *Žurnal Mosk. Patr.*, 1966/11, p. 54-60 ; en franç. *Syméon le N. Th.*, dans *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, t. 59, 1967, p. 148-56. – A. P. Každan, *Predvaritelnye zamečanija...* (Remarques pour introduire à la pensée de Syméon...), dans *Byzantino-Slavica*, t. 28, 1967, p. 1-38.

Doctrine. – K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, eine Studie zu Symeon dem N. Th.*, Leipzig, 1898. – P. Florenskij, « La joie pour l'éternité. Une prière de S... à l'Esprit Saint » (en russe), Sergiev Posad, 1907. – G. Wunderle, *Wesenszüge der byzantinischen Mystik aufgezeichnet an Symeon dem Jüngeren...*, dans *Der christliche Osten. Geist und Gestalt*, Ratisbonne, 1939, p. 120-150. – H. M. Biedermann, *Das Menschenbild bei S. dem Jüngeren...*, Wurtzbourg, 1949. – I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, 1955 (condensé en DS, t. 3, col. 1008-60). – J. Gross, *Hat S. der Jüngere... die Erbsünde gelehrt ?*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 53, 1960, p. 47-55.

Archev. Basile Krivochéine, « S. S. le N. Th. et son attitude à l'égard de l'activité sociale de son temps » (en

russe), dans *Messager de l'Exarchat...*, t. 38-39, 1961, p. 121-26 ; *La personnalité spirituelle de S. le N. Th.*, SC 96, 1963, introd., p. 15-54 ; *« Essence créée » et « Essence divine » dans la théologie spirituelle de S. le N. Th.*, dans *Studia Patristica* XIII (Oxford 1971) = TU 116, Berlin, 1975, p. 210-26 ; *Dans la lumière du Christ. S. S. le N. Th... Vie. Spiritualité. Doctrine*, Chevetogne, 1980 (éd. en russe, Paris, 1980).

A. Wenger, *La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX^e au XV^e siècle*, dans *Bulletin de la Société Française d'Études mariales*, t. 17, 1960, p. 1-18. – D. L. Stathopoulos, *Die Gottesliebe (theios erôs) bei S. dem N. Th.*, Bonn, 1964 (thèse) ; *Die Gottesschau in den Hymnen Symeons des N. Th.*, dans *Theologia*, t. 36, 1965, p. 616-28 ; t. 37, 1966, p. 87-98 ; *Das göttliche Licht (Aus der Theologie des Ostens)*, Athènes, 1971. – P. Miquel, *La conscience de la grâce selon S. le N. Th.*, dans *Irénikon*, t. 42, 1969, p. 314-42. – H. Graef, *The Spiritual Director in the Thought of S...*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 608-14.

W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu S. d. N. Th.*, Wiesbaden, 1968 ; *Praxis und Theoria bei S. dem N. Th. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik*, Wiesbaden, 1974. – Kl. Deppe, *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis S. des N. Th...*, dissertation, Göttingen, 1971. – G. A. Maloney, *The Mystik of Fire and Light. St. Symeon, the N. Th.*, Denville, N. J., 1975. – Y. Congar, *S. le N. Th. Une expérience de l'Esprit*, VS, t. 132, 1978, p. 864-79. – B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon S. le N. Th.* (Théologie historique 67), Paris, 1985. – H. Bergeron, *Le sens de la misère chez S... Aspects ascétiques et pédagogiques*, dans *Contacts*, t. 38, n. 133, 1986, p. 16-32.

DTC, t. 14/2, 1941, col. 2941-59 (J. Gouillard). – « Encyclopédie religieuse et morale » (en grec), t. 11, Athènes, 1967, col. 537-45 (P. Chrèstou). – BS, t. 11, 1968, col. 1104-14 (D. Stiernon).

DS, t. 1, col. 1262 (Barsanuphe), 1642 ; – t. 2, 548, 559 (Charité), 1795-6, 1803-4, 1851-3 (Contemplation) ; – t. 3, 305-6 (Ps.-Denys), 453, 821, 1010-46 *passim* (Direction spirituelle), 1388 (Divinisation) ; – t. 4, 244-5 (Écriture), 346, 786 (Épectase), 1514, 1591 (Eucharistie) ; – t. 5, 266-7 (Feu), 507-8 (Florilèges) ; – t. 6, 454-5, 458-9 (Gloire de Dieu), 616, 827, 848, 851, 853, 963 (influence de Grégoire de Naz.), 1013 ; – t. 7, 396-8 (Hésychasme), 1235 (Icône), 2052 (infl. d'Isaac de Nin.), 2316 (Ivresse spir.) ; – t. 8, 386 (infl. de Jean Clim.), 502, 919, 1132, 1135-6 (ps.-Syméon) ; – t. 9, 293-4 (Larmes), 479 (Lectio de Jean Clim.), 756, 919 (Liturgie) ; – t. 10, 39-40 (Ps.-Macaire), 279, 289 (infl. de Marc le Moine), 1412 (Mnèmè Theou) ; – t. 11, 200-1, 225-9 (Nicétas St.), 237 (Nicodème l'Hag. et Denys de Zagora), 363-5 (Nil Sorskij), 979 ; – t. 12, 86 (Palamas), 264 (Parrhèsia), 1820 (Plèrophoria).

Tomáš Špidlík.

3. SYMÉON STYLITE, l'ancien (saint) et le jeune. Voir art. Stylites, *supra*. BS, t. 11, col. 1116-38 et 1141-57.

4. SYMÉON DE THESSALONIQUE, évêque, † 1429. – 1. *Biographie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité*.

1. Biographie. – Les travaux de D. Balfour publiés en 1979 et 1981, à partir de documents inédits (voir bibliographie), ont entièrement renouvelé notre connaissance de la biographie de Syméon.

1) *Jeunesse*. – Syméon est né dans la seconde moitié du 14^e siècle à Constantinople. Il devint moine très jeune, prenant le nom de Syméon en l'honneur du Métaphraste, dans la petite communauté des disciples de Kalliste et Ignace Xanthopouloi, connue par la suite sous le nom de « monastère des Xanthopouloi ». Cf. Balfour, *PHW*, p. 279svv. D'autre part, il devait être familier des cérémonies de la Grande Église, à en juger par sa connaissance de la liturgie patriarcale.

2) *Épiscopat* (1416/17-1429). – Son élévation à l'épiscopat fut pour lui un grand malheur : finie la paix d'une vie humble vouée à la contemplation. Il faut dire que les circonstances étaient très difficiles.

Thessalonique a connu une première occupation ottomane de 1387 à 1403, à laquelle mit fin la défaite de Bayazid devant Timour Lang. Quand Syméon arrive sur le siège épiscopal (entre juin 1416 et avril 1417), la ville est gouvernée par le jeune fils de Manuel II, Andronic Paléologue. En 1422, Mourad II entreprend le siège de Thessalonique. Trois partis divisent la ville : le parti pro-turc, qui désire faire bénéficier les chrétiens de Thessalonique de la semi-liberté religieuse accordée à ceux qui se rendent ; le parti pro-vénitien qui souhaite faire appel à la Sérénissime, fût-ce au prix de concessions à l'Église latine ; le parti du loyalisme envers Byzance. En 1423, les Thessaloniciens font appel à Venise qui ne parvient pas à dégager la ville de la pression ottomane : Mourad II la prend en 1430.

Jusqu'en 1422, la tâche de l'évêque, sans être facile, demeure supportable. Tout en jouant auprès d'Andronic un rôle de conseiller, il se fait de nombreux ennemis par sa rigueur en tant que juge du tribunal épiscopal (dont les attributions à cette époque sont très vastes), à propos du droit canon ou des injustices sociales (il défend les plus pauvres). La menace ottomane aggravant les difficultés intérieures, Syméon, miné par la maladie et les contrariétés, quitte en secret Thessalonique le 8 juin 1422, pour aller à Constantinople demander l'aide de l'empereur. Sa tentative coïncide malencontreusement avec l'offensive ottomane : il est forcé de retourner à Thessalonique qu'il ne quittera plus.

Dans Thessalonique assiégée, il se fait le champion de la fidélité à Byzance. Lorsqu'un accord entre Andronic et le Sénat vénitien confie à Venise le sort de Thessalonique, il se montre cependant beau joueur : s'il obtient certes des Vénitiens une clause garantissant les droits de l'Église orthodoxe, il reconnaît la légitimité de la vénétocratie et collabore avec elle contre les Turcs : en cela, il s'attire le respect des Vénitiens qui le considèrent comme le premier personnage de la ville.

Syméon passe les dernières années de sa vie à soutenir son peuple éprouvé par la famine et les épidémies dues au siège. Si cette fin de vie est douloureuse, sa mort subite en septembre 1429, six mois avant la chute de la ville, lui épargnera d'assister au pire. Jean Anagnostès (*Sur la prise de Thessalonique*, éd. de Bonn, p. 489) décrit le désarroi des Thessaloniciens à la mort d'un évêque pourtant très contesté. Syméon a été canonisé par l'Église grecque en 1981.

2. Écrits. – 1° *Œuvres anciennement éditées*. – Beaucoup de mss contiennent un corpus de sept œuvres. Ce corpus fut édité en 1683 à Jassy, à l'initiative de Dosithée de Jérusalem, par J. Molibdos (moine Hiérothée) ; cette édition fut reproduite en PG 155 (1866), accompagnée d'une traduction latine défectueuse. Traduite en grec moderne dès 1791, à Leipzig (trad. de P. Poluzoès Lampanitziotès, cinq fois rééditée), elle connut un grand succès dans le clergé grec.

L'ordre chronologique n'étant pas rigoureusement établi, nous présentons ces œuvres dans l'ordre de la PG.

1) Le *Dialogos*. – Manuel en forme de dialogue entre un clerc et son évêque. Il a été divisé en plusieurs traités, mais l'unité de l'ensemble est marquée par la forme dialogale et la numérotation continue des chapitres.

– « Dialogue dans le Christ contre toutes les hérésies » (Dialogos en Christô kata pasôn airéséôn) = ch. 1 à 32 (PG 155, 33-176). Noter les c. 19 et 32 (hérésie latine), 30 (contre Barlaam et Akindynos) et 31 (Grégoire Palamas). – « Sur les saints rites » (Péri tôn iérôn télétôn) = ch. 33 à 293 (PG 155, 176-536). Traite des mystères (sacrements) : fondement christologique, rites et théôria. – « Sur la Prière sainte » (Péri tès iéras proseuchès), c'est-à-dire la prière du nom de Jésus et l'office divin (ch. 294 à 359 ; 536-669) ; trad. anglaise par H. L. N. Simmons, Brookline, Mass., 1984 – « Sur les funérailles » (Péri tès taxéôs tès kèdéias) (ch. 360 à 373 ; 669-696).

2) *Explication sur le temple divin* (Erménéia péri tou théiou naou), en latin *De divino templo* (697-750) ; à ne pas confondre avec les ch. 101 à 155 (*Péri tou agiou naou : de sacro templo*) du traité « Sur les saints rites ». Explication des symboles du temple, des ornements sacrés et de la Divine Liturgie célébrée par l'évêque. Attaque contre la conception latine de l'épiclèse. Appendice sur le rite de la prothèse. Cet ouvrage, écrit à l'intention de clercs crétois qui l'avaient interrogé, est antérieur au *Dialogos* car celui-ci y renvoie.

Goar (*Euchologion*, Paris, 1647 ; Venise, 1730 (réimpr. Graz, 1960), p. 179-94) édite environ un tiers du texte, omettant les attaques contre les Latins ; trad. allemande : W. Gamber, *Studia patristica et liturgica* 12, Ratisbone, 1984.

3) *Brève Explication du Symbole de Foi* (Erménéia sunoptikè éis ton sumbolon, PG 155, 751-801 : Explication du symbole de Nicée, principalement dirigée contre les Latins (à propos du *Filioque*). – 4) *Exposition des articles du Symbole* (Ekthésis péri tôn tou sumbolou rèséôn), 803-18. Justifications scripturaires du Symbole. – 5) *Douze chapitres sur l'exposition de la foi* (Péri tès pistéôs képhalaia dôdeka), 819-30.

– 6) *Réponses à Gabriel de Pentapolis* (Apokriséis pros tinas érôtèséis archiereôs), PG 155, 829-952. Les questions de l'évêque de Pentapolis, au nombre de 83, portent dans le désordre sur les sujets les plus divers. Les deux tiers concernent le droit canon ou la liturgie. Des allusions à l'Islam et à l'apostasie conduisent à situer sa rédaction pendant le siège de Thessalonique. – 7) *Sur le sacerdoce* (Péri hierosunès), 953-76. Adressé, alors que Syméon était encore simple prêtre, à un moine élevé au diaconat.

2° *Œuvres éditées par D. Balfour.* – 1) *Œuvres politico-historiques.* – En 1940, D. Balfour découvre dans un ms (le *Zagora* 23) une vingtaine d'œuvres inédites de Syméon ; en 1979 il édite huit textes présentant un intérêt historique (*PHW*). Nous leur gardons le numéro donné par l'éditeur, qui suit l'ordre du ms et non de l'édition.

B(alfour) 5 : *Apologie sur son projet de départ pour Constantinople* (1422) (Apologia). – B 6 : *Lettre à un hiéromoine*, adressée, selon l'éditeur, à la communauté des Xanthopouloi. – B 7 : *Lettre à Makarios Makrès.* – B 8 : *Discours sur les miracles récents de saint Dèmètrios* : sous la forme d'une homélie, Syméon rapporte des événements récents (vers 1427). – B 10 et 11 : *Sumbouliai* 1 et 2 : exhortations à résister aux Turcs jusqu'au martyre. – B 15 et 17 : *Lettres* à Andronic Paléologue devenu moine.

2) *Œuvres théologiques* (Balfour, *Theologica*, 1981). – B 1 : *Lettre protreptique sur le salut* : aux Thessaliens, contre la séduction de l'Islam. – B 2 : *Lettre pour conforter la foi des fidèles d'Anatolie* (en territoire ottoman) : destinée à tous les chrétiens en terre islamique, qu'elle exhorte à confesser leur foi et met en garde contre la dépravation qui caractérise l'Islam. – B 3 : *Lettre à Paul*, moine converti du judaïsme : lettre anti-judaïque sur l'Incarnation et les icônes. – B 4 : *Lettre aux évêques, aux prêtres et au peuple de Thessalie* : éloge (mutilé) de l'épiscopat. – B 9 : *Lettre aux moines de Lavra* : enseignement sur la vie monastique, envoyé sur leur demande aux moines de Lavra. – B 12 : *Discours sur la fête de saint Dèmètrios.*

B 13 : *Lettre dogmatique et parénétique à un Crétois.* Réponse à un Crétois sur l'union avec les Latins (éd. partielle en 1698 par Dosithée de Jérusalem) : Le *Filioque* et l'antipalamisme latin. – B 14 : *A un chrétien orthodoxe sur les béatitudes.* – B 16 : *Lettre sur la prédication* : à un prêtre crétois sur le choix de ceux qui prêchent dans les églises. – B 18 : *Lettre au Patriarche de Constantinople* : contre certains jugements canoniques de Joseph II. – B 19 : *Formulaire* (Entalterion) *à l'intention de ceux qui se préparent à devenir pères spirituels.* – B 20 : *Certificat* (Sugchôrètikon gramma) : le destinataire est absous de toute faute et peine.

3° *Œuvres liturgiques* éditées ou analysées par I.-M. Phountoulès. – Commentateur de la liturgie, Syméon fut aussi l'auteur d'une réforme liturgique. Phountoulès a entrepris d'éditer ses œuvres liturgiques inédites. A ce jour, seul le premier tome est paru (*Euchai kai hymnoi*, Thessalonique, 1968). En outre, dans un précédent ouvrage (*Leitourgikon*) Phountoulès avait analysé les œuvres liturgiques, éditées ou non, de Syméon. Voici celles que l'on ne trouve pas dans la PG :

Taxis de l'office de la Grande Église de Constantinople : Syméon compare la liturgie patriarcale à celle de Sainte-Sophie de Thessalonique. – *Ekthesis de l'office chanté à Thessalonique* : Syméon plaide en faveur de l'ancien office cathédral chanté (*asmatikon*) qui constituait la louange traditionnelle du clergé et du peuple avant d'être concurrencé dans la plupart des églises par l'office monastique.

Pour attirer les fidèles à l'office cathédral, Syméon réforme cet office en y introduisant des éléments de l'office monastique. Pour Sainte-Sophie de Thessalonique, il a ainsi rédigé une *Hupotupôsis des offices des fêtes* (Typikon liturgique), un *Psaltèrion* de l'office chanté, un *Ochtoèchos*, une *Diataxis* (Ménées). Ajoutons des tropaires, prières et canons.

4° *Autres œuvres éditées* : *Éloges d'Isidore et de Gabriel de Thessalonique*, éd. L. Allatius, *De Symeonibus*, Paris, 1664, p. 187 = PG 155, 12. – *Diataxis de la fête de saint Dèmètrios*, éd. B. Laourdas, dans *Gregorios Palamas*, t. 39, 1956, p. 327-42. – Extraits du *Rituel de Thessalonique*, éd. J. Darrouzès, *Revue des Études Byzantines* = REB, t. 34, 1976, p. 45-78.

3. Spiritualité. – Liturgiste, polémiste, l'évêque de Thessalonique est aussi un moine nourri dans l'hésychasme constantinopolitain du début du 15e siècle. C'est à cet aspect, plus proprement spirituel, que nous nous attachons ici. On n'oubliera cependant pas que Syméon est aussi un auteur fécond sur la liturgie, la polémique anti-latine et la résistance jusqu'au martyre contre le prosélytisme islamique.

1° *Monachisme* (d'après B 9). – La profession monastique est un second baptême ; elle confère une condition nouvelle que Syméon compare tour à tour à celle d'Adam, des anges, des apôtres et des saints, en

premier lieu la Theotokos, « atelier de la prière » et « mère des moines » (par. 10). Mais le moine est avant tout l'imitateur du Christ, qu'il « porte et signifie tout entier » (par. 7). La vocation du moine est donc d'« opérer les choses de Dieu, de garder les choses de Dieu, de penser à Dieu, de porter Dieu en soi, d'être sans cesse de Dieu » (par. 4). Sur ce fond de consécration à Dieu, Syméon distingue deux sortes de moines : les obéissants, martyrs vivants qui imitent le Christ obéissant au Père et lavant les pieds des apôtres ; les hésychastes qui contemplent la lumière divine et imitent le Christ contemplant sans cesse son Père (par. 13).

2° *L'hésychasme* (essentiellement d'après le traité *Sur la Prière sainte,* abrégé ici *Prière*). – La *prière* est pour Syméon l'activité essentielle de l'homme. Elle consiste à « être auprès de Dieu, être toujours avec Dieu, avoir l'âme sans cesse attachée à lui, et l'esprit inséparable (de lui) » (*Prière,* Prooimion). Par la prière l'homme reproduit sur terre la tâche des anges dans le ciel. De même que dans le ciel les Séraphins brûlent d'amour pour Dieu tandis que les Chérubins le contemplent (cf. Pseudo-Denys, *Hiér. Cél.* VII,1), de même on trouve sur terre des hommes « ardents, enflammés par la charité, le zèle et une prière qui emplit le cœur », et d'autres qui par la contemplation parviennent à la connaissance divine. Écho de la distinction que Syméon opérait parmi les moines entre les obéissants et les contemplatifs.

« Posséder le Christ, le contenir en son cœur et son esprit, se souvenir sans cesse de lui, méditer en lui, être réchauffé par le désir de lui comme les Séraphins, le voir toujours comme les Chérubins, l'avoir sans répit qui repose en notre cœur comme les Trônes : telle est l'œuvre de la prière » (*Prière,* Prooimion).

La prière par excellence est *l'invocation du nom de Jésus.* Syméon se réclame (*Prière,* ch. 294) de Jean Chrysostome, Jean Climaque, Nicéphore l'Hésychaste, Diadoque de Photicé, Syméon le Nouveau Théologien (avec qui il partage l'insistance sur la nécessité de l'expérience spirituelle pour parler des choses de Dieu ; cf. B 9, par. 2) ; mais ses sources principales sont plus récentes : Grégoire Palamas, Philothée Kokkinos, Nil de Constantinople et Nil (Cabasilas) de Thessalonique, Nicolas Cabasilas (qui l'a davantage influencé par la *Vie en Christ* que par l'*Explication de la Liturgie,* dont ses propres commentaires sont fort éloignés, relevant davantage du Pseudo-Denys et de la *Mystagogie* de Maxime). A cette liste (*Dialogos,* ch. 31) ajoutons sa source principale à notre sens : la *Centurie* de Kalliste et Ignace Xanthopouloi (*Prière,* ch. 295 ; cf. art. *Philocalie,* DS, t. 12, col. 1342,27).

Syméon décrit longuement (*Traité sur la Prière,* ch. 294 à 297) la prière de Jésus, dont la formule (« Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ») est reprise de la *Centurie* des Xanthopouloi (ch. 19) à laquelle Syméon emprunte l'essentiel de ses citations scripturaires. On trouve également dans la *Lettre B* 9 (par. 11), un développement sur les fruits de la prière de Jésus pratiquée par les moines, et un appel à vivre dans cette prière, à la porter sans cesse dans l'esprit, dans le cœur et sur les lèvres.

Mais la prière de Jésus n'est pas réservée aux seuls moines. Tous les chrétiens doivent la pratiquer, en quoi Syméon rejoint l'un des apports de l'hésychasme du 14e siècle (cf. Isidore Boucheiras, Nicolas Cabasilas). Les *moines* ont été établis en vue de cette tâche et doivent l'accomplir même au milieu des tracas ; celui qui l'a un temps délaissée doit y retourner avec joie. Les *prêtres* ont besoin d'elle pour obtenir l'amour du Christ et les énergies divines en vue de la prédication. Pour les *laïcs,* elle est le sceau de la foi, elle les garde, les sanctifie et les délivre de la tentation. Tous doivent donc se réveiller de leur sommeil et rendre au Christ ce culte intérieur. C'est pourquoi (et l'on est frappé du réalisme de ce moine qui fut aussi un évêque), chacun doit avoir « un moment déterminé (*horisménon kairon*) que dans la mesure du possible il consacre à cette prière » (*Traité sur la prière,* c. 297).

Syméon est aussi un grand défenseur de la *théologie palamite.* Il se fait à l'occasion l'hagiographe des grands hésychastes de sa jeunesse : Grégoire Palamas, Calliste et Ignace Xanthopouloi pour la biographie desquels le ch. 295 est notre source principale.

Redoutable polémiste, il attaque vivement Barlaam et ses disciples qui, au nom d'un rationalisme païen, refusent la « prière sacrée » (prière de Jésus) et nient la possibilité d'une expérience supra-sensible de la lumière divine (ch. 31). De même, si le *Filioque* des Latins est haïssable, c'est qu'il révèle une confusion entre la nature divine et ses énergies : pour lui, les Latins croient que le Christ donnant l'Esprit donne non ses dons (énergies) mais la nature ou l'hypostase même de l'Esprit, ce qui est un sacrilège (cf. B 13, B 14).

S'il ne traite pas de façon théorique la transfiguration des saints par la lumière du Thabor, il en décrit les manifestations. Pour Grégoire Palamas, il rapporte une tradition antérieure (ch. 31) : Grégoire, « par la médiation de la toute pure mère de Dieu, à qui il portait un très grand amour, et à qui il avait demandé d'être illuminé, fut rendu resplendissant ; ayant reçu dès ici-bas par cette illumination les arrhes du monde à venir, il fut violemment combattu sur cette terre pour avoir reçu cette bienheureuse expérience (*pathous*) ; mais ayant émigré là-haut, il partage plus purement avec les anges la participation à cet éternel et incessant resplendissement de lumière (*phôtochusia*) ».

Pour Calliste et Ignace Xanthopouloi, Syméon donne peut-être un témoignage personnel : eux aussi ont reçu dès ici-bas les arrhes de la lumière divine, obtenues par la pureté du cœur et la contemplation. Et « il a été donné à beaucoup d'en être les témoins oculaires, de les voir rayonner (*astrapontes*) comme Étienne, la grâce jaillissant non dans leur cœur seulement, mais jusque dans leur apparence. C'est pourquoi, comme le grand Moïse, ils ont été vus, comme en ont témoigné ceux qui les ont vus, le visage rayonnant comme le soleil » (ch. 295).

Les éditions et traductions des œuvres de Syméon ont été signalées dans le corps de la notice. De plus, les ouvrages de D. Balfour (qui contiennent une bibliographie détaillée des ouvrages antérieurs, à laquelle on peut se reporter) ont périmé un grand nombre d'études. Nous nous bornons ici à quelques indications.

DTC, t. 14/2, 1941, col. 2976-84 (M. Jugie) : pour l'analyse théologique des œuvres de la PG. – P. Trempelas, *Hai euchai tou orthrou kai tou espérerinou,* dans *Theologia,* t. 24-25, 1953/54. – J. Darrouzès, *Notes d'histoire des textes,* 2. *Une œuvre peu connue de Syméon de Thess.,* REB, t. 21, 1963, p. 235-42 (sur le Typikon de Thessalonique). – R. Bornert, *Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du*

VII^e au XV^e s., coll. Archives de l'Orient Chrétien 9, 1966. – I.M. Phountoulès, *To leitourgikon ergon tou Suméôn tou Thessalonikès*, Thessalonique, 1966 (abrégé ci-dessus : Phountoulès, *Leitourgikon*).

D. Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon archbishop of Thessalonica (1416/7 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary* (Wiener Byzantinische Studien XIII), Vienne, 1979 (abrégé ci-dessus : Balfour, *PHW*) ; *Hagiou Suméôn archiépiskopou Thessalonikès Erga Théologica. Kritikè ekdosis met'eisagôgès = Analekta Vlatadôn* 34, Thessalonique, 1981 (abrégé ci-dessus : Balfour, *Leitourgika*).

P. Rodopoulos, *Sum. Thess. kai hè Mégalè tou Christou Ekklèsia*, dans *Klèronomia*, t. 13, 1981, p. 291-98. – D. Balfour, *Saint Symeon of Thess.: a polemical hèsychast*, dans *Sobornost*, t. 4, 1982, p. 6-21 ; *Saint Symeon of Thess. as a historical Personality*, dans *The greek orthodox theological Review*, t. 28, 1983, p. 55-72. – A. Jevtic, *Ho hagios Sumeôn Thessalonikès ôs hermèneutès hierôn akolouthiôn*, dans *Gregorios Palamas*, t. 66, 1983, p. 215-41.

DS, t. 4, col. 813 (*Épiscopat*).

Marie-Hélène Congourdeau.

« SYNDERESIS ». – 1. *Origine du terme.* – 2. *Son usage dans la théologie mystique.*

1. Origine du terme. – Le terme *syndèrèsis* a sûrement son origine dans un passage de l'*In Hiezechielem* de saint Jérôme. Commentant la vision des quatre animaux (*Éz.* 1, 5-12), celui-ci mentionne deux interprétations courantes. La première y voit les quatre évangélistes, d'après les premiers versets de leur livre. La seconde, s'inspirant de la philosophie platonicienne, y discerne d'abord les trois « parties » de l'âme : le *logikon* ou partie raisonnable (*ratio, cogitatio, intelligentia*), figurée par l'homme ; le *thymikon* ou partie « irascible » (*feritas, iracundia, uiolentia*), figurée par le lion ; l'*epithymètikon* ou partie concupiscente (*libido, luxuria et omnium uoluptatum cupido*), figurée par le veau ; elle y voit ensuite une quatrième partie (dont ne parle pas Platon), qui transcende et dirige les trois premières :

« Quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci uocant συνείδησιν (ms P ; συντήρησιν : éd. J. Martianay et D. Vallarsi) – quae *scintilla conscientiae* in Cain quoque pectore, postquam electus est de paradiso, non exstinguitur..., – quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum uocari legimus spiritum ' qui interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus ' (*Rom.* 8,26). ' Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est ' (1 *Cor.* 2,11) » (*In Hiezech.* I,1 ; éd. Fr. Glorie, CCL 75, 1964, p. 12).

Ce texte pose un problème qui n'a pas encore été résolu de façon satisfaisante, bien qu'il ait suscité de nombreuses études. Le ms P (*Paris. B.N. lat.* 12155 ; 9^e s.) donne une transcription du terme grec qui doit bien se lire συνείδησιν ; il en est de même pour la plupart des autres mss, malgré diverses confusions dans la transcription (cf. J. de Blic, RAM, 1949, p. 153-54). Cependant, comme on l'a vu, les anciens éditeurs de Jérôme (Martianay et Vallarsi) lisent συντήρησιν. C'est aussi ce terme que lisait au 9^e siècle Raban Maur (*In Ezech.* I, PL 110,508c), qui reproduit simplement le texte de Jérôme ; le même mot se retrouve au premier quart du 12^e siècle dans la *Glossa ordinaria* (éd. Léandre de Saint-Martin, t. 4, Anvers, 1634, col. 1062 ; la glose sur les Prophètes est communément attribuée à Gilbert l'Universel, devenu ensuite évêque de Londres en 1128).

Le passage de *syntèrèsis* à *syndèrèsis* s'explique aisément, par assimilation de *t* à *d*. Par contre, il est difficile d'expliquer le passage de *suneidèsis* (« conscience ») à *syntèrèsis* (« conservation »). La solution la plus simple, à notre avis, serait de supposer dès l'origine l'existence d'une double tradition manuscrite. Jérôme – il l'avoue lui-même (*Ep.* 126 à Marcellinus et son épouse Anapsychia) – a composé rapidement (*uno ductu*) les deux premiers livres de son commentaire, en 411, au moment où il se trouvait démoralisé par les nouvelles du sac de Rome ; peu après, il a copié (ou fait copier) ces deux livres pour les envoyer à Fabiola. Il est permis d'imaginer dans ces conditions que l'un des mss (celui de Fabiola ?) portait la transcription *syntèrèsin*, passée ensuite chez Raban Maur et la *Glossa*, tandis que l'autre (conservé à Bethléem ?) lisait *syneidèsin*. C'est la première tradition qui fut vulgarisée en Occident. De fait, les premiers théologiens ou canonistes qui, dès le milieu du 12^e siècle, parlent de la *synderesis*, se réfèrent plus ou moins explicitement au texte de Jérôme, qu'ils lisent probablement dans la *Glossa* plutôt que dans l'original. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 2, p. 107-22, citant Odon de Soissons † 1172, Simon de Bisiniano † 1179, Pierre de Poitiers le chancelier † 1205, etc.

M. Waldmann, *Synteresis oder Sineidesis*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 119, 1938, p. 332-71 (qui cite et discute les études antérieures). – J. de Blic, *Syndérèse ou conscience*, RAM, t. 25, 1949, p. 146-67. – Á. Petzall, *La syndérèse*, dans *Theoria*, t. 20, 1954, p. 64-77.

Sur les formules *scintilla animae, scintilla synderesis*, voir l'art. *Noûs et Mens*, DS, t. 11, col. 467 (où est mentionnée l'étude novatrice de M. Tardieu, *Revue des études augustiniennes*, t. 21, 1975, p. 225-55). Le rattachement de *syntèrèsis* (comme *apex mentis*) à la tradition stoïcienne, proposé par E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, p. 317-28 (suivi par K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker*, Munich, 1985, p. 146-47), demanderait à nos yeux de nouvelles recherches ; l'auteur s'appuie en effet sur les études de K. Reinhardt concernant Posidonius dont les résultats sont aujourd'hui contestés.

Pour les questions d'ordre spéculatif sur la nature et les fonctions de la syndérèse chez les théologiens médiévaux, nous renvoyons à l'étude détaillée d'O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 2, Gembloux-Bruxelles, 1948, p. 104-349 ; tenir compte cependant des éditions critiques parues depuis lors : *Summa duacensis* ; *Summa de bono* de Philippe le chancelier ; *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, etc. Nous limitons notre étude aux théologiens de la mystique.

2. Synderesis dans la théologie mystique. – 1° *Thomas Gallus* † 1246 semble être le premier à utiliser la formule *scintilla synderesis* dans ses commentaires du Pseudo-Denys et du Cantique des Cantiques. Déjà, dans son *Commentaire sur Is. 6*, rédigé en 1218 à l'abbaye de Saint-Victor (texte perdu, mais une partie est conservée dans l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie céleste* ; éd. G. Théry, VSS, t. 47, 1936, p. [151]-[162]), il fait de la *synderesis* la partie supérieure de l'âme, en liaison avec le libre arbitre, l'intellect et l'*affectus* (p. [152]) ; il la situe ensuite au niveau de l'ordre des Chérubins, dans la mesure du moins où son exercice, quoique tendu vers Dieu, ne suppose pas un dépassement de l'intellect par l'*affectus* (p. [156]) ; il laisse entendre cependant qu'elle

entre dans l'ordre des Séraphins lorsque les « fervores fulgidi seu fulgores fervidi » de l'illumination divine viennent, par l'irruption de cette grâce, introduire l'âme dans le « silence céleste » (*Apoc.* 8,1).

Dans l'*Explanatio* sur la « Théologie mystique », Thomas identifie la *scintilla synderesis* à la *principalis affectio,* « quae sola unibilis est Spiritui divino » (éd. G. Théry, Paris, 1934, p. 14-15 ; cf. les autres textes cités dans l'art. *Contemplation,* DS, t. 2, col. 1075-76 ; ajouter *Troisième Commentaire sur le Cantique,* éd. Jeanne Barbet, Paris, 1967, p. 219).

Si nous comprenons bien l'enseignement de Thomas Gallus, la *principalis affectio* est le sommet de l'âme humaine : là l'image de Dieu devient, par la grâce, pleine ressemblance au point que l'union entre l'âme et Dieu s'accomplit. La *scintilla synderesis* est alors l'étincelle qui jaillit entre l'âme et Dieu, plus exactement entre Dieu et l'âme puisque cette étincelle ne peut être produite que par une énergie divine. Voir l'art. *Thomas Gallus.*

2° *Bonaventure* † 1274 situe lui aussi la syndérèse dans l'ordre de l'affectivité ; il la comprend comme un *pondus voluntatis* dont le propre est d'incliner *ad bonum honestum* (*In II Sent.*, d. 39,a.2,q.1 ; éd. Quaracchi, t. 2, 1901, p. 309-10). Dans l'*Itinerarium mentis in Deum,* il énumère les six degrés de l'ascension vers Dieu selon les six puissances de l'âme : « sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla ». Les cinq premiers degrés correspondent à la division proposée par Richard de Saint-Victor (*Benjamin major* I-IV) ; le sixième trahit l'influence de Thomas Gallus, discernable en d'autres endroits chez Bonaventure. Mais celui-ci ne développe pas ici le terme *synderesis* ; il se contente de dire que ces degrés « sont en nous plantés par la nature, déformés par la faute, reformés par la grâce ; ils doivent être purifiés par la justice, cultivés par la science, perfectionnés par la sagesse » (*Itin.* 1,6 ; éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 297b).

3° Sur l'*affectio principalis* chez Rodolphe de Biberach, cf. sa notice, t. 13, col. 848.

4° *Hugues de Balma* (fin 13e s. ; DS, t. 7, col. 860-73) cite nommément le passage de l'*Explanatio* de Thomas Gallus sur la *scintilla synderesis,* « sola unibilis Spiritui divino » (*Theologia mystica* 3,4, dans Bonaventure, *Opera omnia,* éd. A.C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 41), signe que cette *Explanatio* était diffusée déjà dans les chartreuses. Pour Hugues, l'*affectus* est « la puissance la plus élevée de l'esprit de l'homme, capable d'être unie immédiatement à l'Esprit Saint par le lien de l'amour. Cette puissance est ignorée par presque tous ; seuls la connaissent ceux en qui elle est touchée et mue par le feu de l'Esprit » (3, *quaestio unica,* p. 51).

5° *Eckhart* † 1328 affirme que, même chez les damnés, « l'appétit naturel n'est pas éteint, ni la *synderesis* qui murmure contre le mal » ; celle-ci « ne se tait » ni chez Caïn ni chez aucun pécheur : « Elle crie sans cesse en eux, murmurant contre le mal et inclinant au bien d'une voix unique..., bien que sa voix ne soit entendue ni dans le temps ni dans l'espace, puisqu'elle n'est ni temporelle ni matérielle. Elle parle sans cesse au bien, auquel elle incline, et à l'auteur ou cause du bien qui lui parle (aussi), ...lui commande et lui ordonne en faisant que la nature du bien soit inclinée au bien » (*Liber parabolarum Genesis,* n. 164 ; *Lateinische Werke,* éd. K. Weiss, Stuttgart, 1964, p. 634). Eckhart revient sur le sujet un peu plus loin : « Semen autem et radix virtutum synderesis est (cf. *Is.* 1,9)... Semper enim synderesis manet malo remurmurans, ad bonum inclinans, etiam in damnatis » (cf. *Is.* 66,24 ; *Job* 1,15) ; il propose alors deux étymologies du terme : « fortassis dicta est quasi sine haeresi, id est divisione a bono ; vel synderesis a syn-, con-, et haereo, quasi semper cohaerens bono » (*ibid.* 199, p. 671-72).

Dans les deux sermons en allemand sur *Homo quidam fecit cenam magnam,* la syndérèse est identifiée à la « petite étincelle (*vünkelin*) de l'âme », un des thèmes majeurs de la mystique eckhartienne (cf. DS, t. 4, col. 101-03). Après avoir rappelé que le serviteur envoyé par le maître du festin signifie les prêcheurs selon Grégoire le Grand (*Hom. in evang.* 36,2), ou encore les anges, Eckhart propose sa propre interprétation :

« En troisième lieu, il me semble que ce serviteur est la petite étincelle qui est créée par Dieu et qui est une lumière imprimée d'en haut ; c'est une image de la nature divine qui toujours s'oppose à ce qui n'est pas divin ; ce n'est pas une puissance de l'âme comme l'ont voulu quelques maîtres, et elle est toujours inclinée vers le bien ; même en enfer elle est encore inclinée vers le bien. Les maîtres disent : cette lumière est de telle nature que sa lutte est constante, elle se nomme *syndérèse,* ce qui veut dire unir et détourner (*ein zuobinden und ein abêkeren*). Elle a deux opérations. Par l'une d'elles, elle est en conflit avec ce qui n'est pas pur. L'autre opération est d'attirer sans cesse vers le bien – et elle est imprimée directement dans l'âme – même encore chez ceux qui sont en enfer » (*Sermon* 20a ; trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons,* t. 1, Paris, 1974, p. 175 ; éd. originale J. Quint, *Deutsche Werke,* t. 1, 1936, p. 331-34). Cf. *Sermon* 20b, avec une présentation plus brève ; trad. p. 180 ; éd. Quint, p. 348-49.

On ne peut dire que la syndérèse ait une importance capitale dans la pensée d'Eckhart ; s'il en fait mention, c'est en partie pour montrer que sa doctrine n'est pas sans fondement dans la tradition des « maîtres », c'est-à-dire des théologiens. Il tient à marquer néanmoins que la syndérèse n'est pas, comme ceux-ci le prétendent (mais il y a des exceptions), une « puissance » ou « faculté » de l'âme ; pour lui, elle est une des expressions de l'essence même de l'âme en sa relation immédiate avec Dieu.

6° *Jean Ruusbroec* † 1381 utilise la formule « étincelle de l'âme » (*die vonke der sielen*) dans ses deux premières œuvres : *Royaume des amants* III,25 : Don de conseil ; *Ornement des noces spirituelles* I,1 (trad. J.A. Bizet, *Œuvres choisies,* Paris, 1946, p. 129, 188 ; cf. l'éd. critique de Tielt), mais il ne l'associe pas à la syndérèse. La traduction latine de Surius ajoute ce mot, à titre explicatif, dans le second texte : « inest homini naturalis quaedam animi ad Deum propensio, secundum animae scintillam *seu synderesim et rationem superiorem* » (éd. de Cologne, 1552, p. 305) ; nous n'avons pu vérifier si cet ajout se trouvait avant Surius dans les trad. allemandes ou les trad. latines de Guillaume Jordaens et Gerard Groote (cf. DS, t. 8, col. 672-73). Une même addition explicative du terme apparaît dans la trad. d'un passage des *Douze Béguines* (I,32 ; éd. de Cologne, *De vera contemplatione,* p. 458), où Ruusbroec parlait cette fois du « firmament intérieur » créé dans l'âme par le Père céleste (trad. d'Oosterhout, Bruxelles-Paris, 1938, t. 6, p. 85-86).

7° *Jean Gerson* † 1429, dans son *De mystica theologia tractatus speculativus,* fait de la *synderesis* la plus haute des trois puissances affectives de l'âme,

au-dessus de l'appétit rationnel et de l'appétit sensuel. Elle est « une inclination naturelle au bien, reçue immédiatement de Dieu, qui porte à suivre la motion du bien présenté par l'*intelligentia simplex* ». Celle-ci est la plus haute puissance cognitive, au-dessus de la raison et de la sensibilité. Gerson note ensuite plusieurs appellations de la *syndérèse*, qu'il emprunte aux théologiens antérieurs :

« Synderesim autem aliis nominibus appellamus vel habitum practicum principiorum, vel scintillam intelligentie ratione cuiusdam sue evolationis et ardoris ad bonum, vel portionem virginalem anime, vel stimulum naturalem ad bonum, vel apicem mentis, vel instinctum indelibilem, aut aliquo tali nomine ut quod est celum primum in affectivis potentiis, et ita proportionaliter ad ea quae de potentia cognitiva dicta sunt » (consid. 14, éd. A. Combes, Lugano, 1958, p. 34-35).

Plus loin, sans explicitement mentionner la *synderesis*, Gerson situe à ce niveau la « théologie mystique », du moins selon une de ses définitions : « Theologia mystica est sapientia, id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affective potentie rationalis per amorem coniungitur et unitur » (consid. 28, p. 72). C'est aussi « per affectionis scintillam » que se produit le *rapt*, appelé aussi « amor extaticus vel excessus mentis » (consid. 39, p. 101 ; cf. consid. 43, p. 117).

Gerson fait aussi intervenir la syndérèse dans le sermon *Jacob autem*, prononcé au concile de Constance le 8 septembre 1416, en la fête de la Nativité de Marie. Il s'agit cette fois de faire comprendre, autant qu'il est possible, le mystère de la conception virginale du Christ, plus directement « la virginité de l'âme *verbigène* de Marie, mère et fille de Dieu » :

« On considère dans l'âme raisonnable invisible, et cela de manière substantielle, une petite partie (*portiuncula quaedam*) virginale et non sujette à la violation. Les docteurs l'appellent tantôt syndérèse, tantôt pointe de l'esprit, tantôt étincelle de la raison, tantôt instinct naturel vers le bien ». Les démons eux-mêmes ne peuvent la corrompre en enfer, et le malheur de l'âme damnée tient à la tension incessante que celle-ci subit entre « la syndérèse qui la pousse à l'amour de Dieu et sa volonté réprouvée qui la fait résister sous l'impulsion d'une haine totale ». Il en est tout autrement de Marie : « Lorsque l'Esprit la visite, la remplit de grâce et la féconde, elle devient mère du Verbe (*verbigena*), c'est-à-dire qu'elle enfante le Verbe et cela sans corruption, car cet enfantement n'est pas l'effet de la volonté charnelle ou du libre arbitre, mais tout entier de Dieu. Cependant le consentement de la syndérèse et de la raison n'est pas exclu, mais lorsque la grâce annonciatrice lui suggère la venue du Verbe en son âme (*in mentem*), la syndérèse répond dans une humble soumission (*humili genuflexione*) : ' Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole ' » (S. 232 ; éd. P. Glorieux, *Œuvres complètes*, t. 5, Paris-Tournai, 1963, p. 359-60).

Gerson recueille les diverses acceptions de la *synderesis* dans la double tradition de la morale scolastique et de la théologie mystique ; son originalité est d'en faire la synthèse. Au plan de la mystique, il se range dans la ligne de Thomas Gallus et de Bonaventure en situant la syndérèse dans l'affectivité ; il tient toutefois à sauvegarder l'aspect cognitif en soulignant le parallélisme entre *synderesis* et *apex mentis* ou *intelligentia simplex*.

A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, Rome-Paris, 1963-1965, t. 1, p. 105-08 ; t. 2, p. 237-38. – St. E. Ozment, *Homo spiritualis*, p. 62-63, 72-78.

Nous arrêtons ici notre enquête. Avec Gerson en effet s'achève, semble-t-il, ce qu'on pourrait appeler la période constructive de l'idée de syndérèse. Après lui, le terme disparaît peu à peu du vocabulaire de la mystique. Jean de la Croix ne l'emploie jamais. Il subsiste cependant chez les théoriciens de la mystique, par exemple Maximilien Sandaeus qui cherche à déterminer si la *synderesis* relève de l'intelligence ou de l'affectivité (*Theologia mystica*, Exercitatio VII-IX, Mayence, 1627, p. 30-39 ; *Pro theologia mystica clavis*, Mayence, 1640, réimpr. Heverlee-Louvain, 1963, p. 344-45). Mais, à y regarder de plus près, la question n'a plus qu'un intérêt historique : il s'agit de concilier les positions des auteurs antérieurs, sans que soient ouvertes de nouvelles perspectives.

Chez les moralistes par contre, le terme continuera d'être employé par fidélité à leur tradition propre. Les auteurs scolastiques du moyen âge distinguaient en effet *synderesis* et *conscientia* : ils concevaient la première comme l'*habitus* permanent dont relève le jugement moral en général, et la seconde comme l'exercice de cet *habitus* à propos d'un acte particulier. Mais ici encore le développement du traité de la conscience finira par absorber en celle-ci la notion de syndérèse.

Néanmoins, chez les moralistes anciens comme chez les mystiques, le terme véhiculait une idée très profonde qui ne se retrouve plus dans la notion de conscience. La syndérèse exprimait en effet, au-delà de l'*habitus* du jugement moral, le dynamisme inamissible de l'attrait pour le bien et de la résistance au mal. Elle pouvait ainsi être située soit au sommet des facultés de l'âme comme chez Thomas Gallus, Bonaventure et Gerson, soit au-delà des facultés dans l'essence même de l'âme comme chez Eckhart. Dans les deux cas, la notion de syndérèse se prêtait à signifier non seulement la relation vivante de l'âme à Dieu, mais aussi le terme idéal de cette relation, c'est-à-dire l'union mystique. Si le terme disparaît, il sera remplacé par des formules équivalentes comme « fine pointe de l'âme », « centre de l'âme », qui deviennent classiques avec Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

J. Stenzelberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffs* (Abhandlungen zur Moraltheologie 5), Paderborn, 1963. – St. E. Ozment, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther* (1509-16)..., Leyde, 1969 (index au mot *synderesis*).

DS, art. *Âme*, t. 1, col. 433-60 (col. 457-58 : textes de Denys le Chartreux et Henri Herp) ; *Extase*, t. 4, col. 2113-51 ; *Fond de l'âme*, t. 5, col. 650-66 ; *Noûs et Mens*, t. 11, col. 465-69.

Aimé Solignac.

SYNERGIE. – I. *En Orient chrétien.* – II. *Chez les réformateurs.*

I. En Orient chrétien

1. *La conception de la nature humaine.* – 2. *La « Synergeia » chez trois auteurs principaux.* – 3. *Au plan de la spiritualité concrète.*

Le terme *synergeia* (ou *synergia*) n'est pas scripturaire. On peut cependant trouver le verbe et un substantif de même famille en *Marc* 16,20 : « (les apôtres) prêchèrent en tout

lieu, le Seigneur coopérant (*synergoûntos*) et confirmant leur parole », et en 1 *Cor.* 3,9 : « nous sommes les *coopérateurs* (*synergoi*) de Dieu ». Dans le premier texte il s'agit de la coopération du Christ à l'action des hommes, dans le second de la coopération des hommes à l'œuvre de Dieu.

1. La conception de la nature humaine chez les Orientaux. – Bien que le terme *synergeia* soit grec, l'importance donnée au problème du « synergisme » semble être typiquement occidentale. Contre le Pélagianisme, qui proclamait à l'excès « la force et la qualité de la nature humaine » et la valeur du libre arbitre (cf. DS, t. 12, col. 2926), l'Église d'Occident dut affirmer la nécessité et la priorité de la grâce et, en conséquence, poser le problème de la conciliation entre grâce et libre arbitre (cf. art. *Pélage et Pélagianisme,* DS, t. 12, col. 2889-2942). Les Pères d'Orient avaient à combattre le *Messalianisme* (DS, t. 10, col. 1074-83), hérésie diamétralement opposée, qui exagérait soit la puissance de la malice, soit l'action invincible de l'Esprit dans l'homme. Il leur fallait donc insister sur la bonté et la force de la nature humaine créée par Dieu.

Par suite, beaucoup de prédicateurs et moralistes d'Orient ont si fortement souligné le rôle du vouloir humain que le grief de « pélagianisme » leur a été imputé par les Occidentaux. Ainsi Prosper d'Aquitaine († après 455) attaqua Jean Cassien († 432/33) dans son *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* (cf. DS, t. 12, col. 2449-50 ; art. *Semipélagiens, supra,* col. 557-58). Certaines expressions des Orientaux peuvent en effet paraître scandaleuses.

Par exemple celle de Jean Chrysostome † 407 : « Ni Dieu, en effet, ni la grâce de l'Esprit ne préviennent notre propos (*proairèsin*). Mais Dieu appelle et il attend en sorte que, de bon gré et le voulant, nous avancions de nous-mêmes. Ensuite, lorsque nous sommes avancés, il fournit alors toute l'aide (*symmachian*) qui vient de lui » (*De verbis Apostoli Habentes eumdem Spiritum* I, PG 51, 276c).

Ou encore celle de Joseph de Volokolamsk † 1515 (DS, t. 8, col. 1408-11), pour qui l'observance des commandements est au pouvoir de tous : « Il faut seulement que nous commencions, que nous posions l'acte initial, et Dieu ne nous abandonnera pas, il nous donnera sa grâce » (« Règle monastique », en russe, éd. Makarij, dans *Velikija Minei Četii,* tome de Septembre, St-Pétersbourg, 1868, col. 806).

Cependant, il est évident que le reproche de pélagianisme fait aux Orientaux est injuste ; en effet, leur conception de la nature humaine est différente de celle qui finit par s'imposer en Occident (cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien,* OCA 206, 1978, p. 61-65). Pour l'Orient ce qui définit l'homme « par nature » c'est qu'il est créé à l'image de Dieu et déjà pénétré par la grâce de l'Esprit (cf. art. Église *Grecque*, DS, t. 6, col. 812-22). Résumant la tradition orientale, P. Evdokimov écrit : « L'homme est créé participant de la nature de Dieu... Le charismatisme est inhérent à la nature humaine » (*La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 68). Dans ce contexte, on a moins senti le besoin de parler d'une « coopération » de l'homme avec Dieu, mais on a insisté plutôt sur sa *divinisation* (DS, t. 3, col. 1376-89), sur le « doux échange » entre le Verbe incarné et l'âme humaine (DS, t. 6, col. 822-41), sur la sanctification et l'illumination par l'Esprit Saint (DS, t. 4, col. 1264-72).

Cette conception de la nature influe sur la formulation des *principes de la morale.* Tandis qu'Augustin parle de la nature humaine radicalement « viciée », de la souffrance des innocents, de la dispensation restreinte de la grâce, de la limitation du vouloir divin de sauver tous les hommes (cf. DS, t. 12, col. 2935), Jean Chrysostome écrit son fameux opuscule *Que personne ne peut subir de tort sinon de son propre fait* (PG 52, 459-80 ; SC 103, 1964 ; cf. DS, t. 8, col. 348-49), où il exprime la ferme conviction que l'unique mal est le péché, que le péché dépend uniquement de notre libre choix.

Il en est de même quand il s'agit de *la vertu.* Le grand discours d'Antoine proclame une conviction opposée à celle des sages anciens pour qui le chemin de la vertu est difficile : « La vertu n'a besoin que de notre vouloir ; en effet elle est en nous, elle se constitue à partir de nous. Car lorsque l'âme suit sa partie intelligente selon la nature, la vertu se constitue » (*Vita Antonii* 20, PG 26, 873a).

Une autre conséquence concerne *le discernement des esprits* (cf. DS, t. 3, col. 1247-54 ; t. 9, col. 955-58). La règle fondamentale, diamétralement opposée à la thèse des Messaliens, est basée sur la distinction entre la malice qui vient du dehors et le bien qui est suggéré par le cœur humain. L'Esprit Saint nous est si bien donné qu'il devient notre véritable moi, « l'âme de notre âme humaine » (Théophane le Reclus, « Qu'est-ce que la vie spirituelle », en russe, Moscou, 1897, p. 49 ; cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 30-35).

2. La « synergeia » chez trois auteurs principaux. – Le problème de la « coopération » entre l'élément humain et l'élément divin, au dedans de notre nature divinisée, devait pourtant se présenter aussi comme tel en Orient. Les termes *synergeia, synergeô, synergos*, sont assez fréquemment employés chez les Pères grecs pour désigner la coopération entre l'homme et Dieu ou entre Dieu et l'homme (cf. les références données dans G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, p. 1323-24). Nous nous limitons à trois auteurs.

1) La *Grande Lettre* du Pseudo-Macaire (vers 380) parle à plusieurs reprises de la *synergeia* entre l'homme et Dieu. Cet écrit, connu seulement à une date récente, semble viser d'ailleurs à fournir une présentation atténuée des tendances messaliennes. Il suffira de citer un passage caractéristique :

« Dans la mesure donc (*Kath' hoson oûn*) où l'homme croit, dans la mesure où il lutte, dans la mesure où il aime et où il se livre lui-même au combat corporel et spirituel, dans cette mesure même (*tosoûton*) il obtient la présence active (*metousian*) du Saint Esprit pour la croissance du renouvellement de son esprit. Il a acquis d'une part le salut par la grâce et le don divin ; par la foi, par la charité, et le combat de sa libre décision, il a obtenu d'autre part le progrès et la croissance vers la mesure parfaite de sa taille spirituelle. Ainsi, à la fois par la grâce et par la justice, il deviendra l'héritier de la vie éternelle. Pour tout dire, ce n'est ni par la puissance et la grâce divine sans la coopération (*aneu synergias*) et l'effort humain qu'il a reçu l'accroissement du progrès, ni par sa propre puissance, son effort et sa force sans la coopération (*aneu synergias*) et l'aide de l'Esprit Saint qu'il a pu s'avancer dans l'accomplissement de la volonté divine parfaite et atteindre la pleine mesure de la liberté (*eleutherias*) et de la pureté. ' Si le Seigneur ne bâtit la maison et ne garde la ville, c'est en vain que veillent le gardien, le travailleur et le bâtisseur ' (*Ps.* 126,1). Et encore : ' Ce n'est point par l'épée qu'ils ont conquis la terre, ni leur bras qui les a sauvés ' – bien qu'ils aient combattu avec les

épées et les bras – ' mais ta droite et ton bras et la lumière de ta face ' (*Ps.* 43,4) : ce qui montre la puissance de Dieu coopérant (*synergoûsan*) à leur propre combat » (3,1 ; éd. Staats, p. 94-96 ; cf. encore 7,1.11, p. 124 et 142 ; 9,3-4, p. 148 ; 11,11, p. 172).

2) Le *De instituto christiano* de Grégoire de Nysse est une libre transposition de la *Grande Lettre*, ce dont on ne peut guère douter en lisant l'éd. critique de R. Staats qui met en regard les deux écrits (*Makarios-Symeon Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa « De instituto christiano »*. Göttingen, 1984). Citons le passage du *De instituto* correspondant à celui du Pseudo-Macaire.

« La grâce ayant convergé (*synelthousa*) avec cette œuvre de la justice (=l'œuvre de l'homme), elles ont rempli de vie bienheureuse l'âme en qui elles ont convergé l'une avec l'autre ; mais, séparées l'une de l'autre, elles ne procurent à l'âme aucun gain. Car la grâce de Dieu n'a pas pour nature d'habiter les âmes qui fuient le salut, et la force de la vertu humaine ne suffit point par elle-même à faire monter vers la forme de la vie les âmes qui n'ont point part à la grâce ». Grégoire cite les mêmes textes bibliques et conclut : « Qu'est-ce que cela veut dire ? A la fois que Dieu combat d'en haut avec ceux qui travaillent, et qu'ils ne doivent point se fier aux efforts humains ceux qui pensent que la couronne dépend de leurs luttes personnelles, mais bien reporter à la volonté divine leurs espoirs au sujet du but final » (éd. Staats, p. 96-97 ; éd. W. Jaeger, *Gr. Nyss. Opera*, t. 8/1, Leyde, 1952, p. 46-47).

Dans son introduction à l'éd. de la *Grande Lettre* (*Two Rediscovered Works of... Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954, p. 94-96), W. Jaeger a rassemblé les passages du *De instituto* qui évoquent la coopération (*synergia, symmachia*) du Christ ou de l'Esprit avec l'homme. Retenons les plus explicites :

« Ce n'est pas de manière simple ni automatique (*ou gar haplôs oude automatôs*) que l'amour de Dieu vient en nous, mais par de multiples labeurs et de grands soucis et par la coopération (*dia... synergias*) du Christ » (p. 133 Staats, 72 Jaeger). « De même que vous devez monter vers la plus haute vertu et vers la gloire par la coopération (*synergias*) de l'Esprit Saint, ainsi vous accomplirez tout labeur et combat avec joie pour vous élever à être dignes de l'habitation de l'Esprit en vous et de l'héritage avec le Christ » (p. 161 Staats, 87 Jaeger). Cf. E. Mühlenberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft...*, t. 68, 1977, p. 93-122 (l'article compare à l'occasion la pensée de Grégoire avec celle d'Augustin, et surtout celle de Pélage dont elle est proche).

3) Plus tard, au 8e siècle, la polémique contre les monothélites devait donner à Jean Damascène († vers 750) l'occasion de développer sa doctrine sur la liberté humaine (cf. DS, t. 8, col. 457-58). Dans l'*Exposition de la foi orthodoxe*, il affirme clairement que l'homme a reçu la capacité de *choisir* librement le bien ; mais, pour *le réaliser* effectivement, la *synergeia* divine lui est absolument nécessaire (§ 43-44 = II, 29-30 ; PG 94, 968a, 972-73 ; éd. B. Kotter, *Die Schriften des J. v. D.*, t. 2, Berlin, 1973, p. 102-4).

3. Au plan de la spiritualité concrète, la nécessité de cultiver *l'humilité* empêche le juste de s'attribuer le mérite de ses bonnes œuvres, ce qui exige une autre formulation que celle qui se lit dans le titre de l'opuscule chrysostomien cité plus haut. On ne veut en aucune manière diminuer le prix de l'exhortation qu'elle contient, c'est-à-dire l'appel au développement de toutes les forces humaines dans un esprit d'optimisme chrétien (cf. les explications données en DS, t. 8, col. 348-51). Il faut faire « tout ce qui est en notre pouvoir », comme dit le Pseudo-Macaire (coll. II, *Hom.* 4,27, PG 34, 493b ; éd. crit. H. Dörries, *Die 50 geistlichen Homilien...*, Berlin, 1964, p. 45). Mais, d'autre part, la connaissance de nos propres limites et de la nécessité du secours divin est prêchée à plusieurs reprises par Jean Chrysostome (cf. *In Matth.*, hom. 19, PG 57, 280a : « La vertu ne dépend pas seulement de nous-mêmes mais aussi de la grâce d'en haut » ; et les textes cités par É. Boularand, *La venue de l'homme à la foi d'après S.J. Chr.*, coll. Analecta Gregoriana 18, Rome, 1939, p. 139-46, spécialement *In II Tim.*, hom. 8, PG 62, 647c : « Toutes les choses bonnes arrivent par notre volonté et par l'impulsion de Dieu »).

D'où le conseil pratique de Théophane le Reclus † 1894 : « Travaillez de toutes vos forces, mais transférez au Seigneur le souci de réussir » (« Lettres sur la vie spirituelle », en russe, Moscou, 1903, p. 170). En soi le principe est antinomique ; Théophane le reconnaît et il note que les théoriciens « s'occupent beaucoup de la relation entre la grâce et la liberté » (il fait allusion sans doute aux discussions scolastiques). Puis il ajoute : « Pour celui qui porte la grâce en lui le problème est déjà résolu. Celui qui porte la grâce en lui s'offre et s'abandonne à sa toute-puissance, et la grâce est toute-puissante en lui. Cette vérité est plus évidente que toute vérité mathématique et toute expérience extérieure » (*ibid.*). Augustin aurait pu contresigner une telle affirmation.

La coopération de la grâce est aussi vivement sentie dans l'exercice de *la prière*. Le chrétien prie « en Esprit », conduit par l'Esprit (Origène, *Contra Celsum* VII, 44, SC 150, 1969, p. 118-20) ; c'est seulement cette prière formulée en nous par l'Esprit qui parvient à Dieu (cf. Origène, *De oratione* 2, PG 11, 421). Or cette action de l'Esprit dans la prière admet des degrés, soit dans son intensité, soit dans le sentiment qu'elle opère en nous. Dans les degrés les plus sublimes, dans l'*extase* (cf. DS, t. 4, col. 2045-2189), il se produit une suspension des facultés humaines et l'on sent que l'Esprit seul prie en l'homme. Ce n'est pas contre la nature, explique Théophane : il serait contre nature qu'une partie inférieure, le corps, prévale tandis que les parties supérieures se taisent ; l'inverse par contre est normal : l'activité intense de l'âme fait oublier le corps, analogiquement l'opération de l'Esprit met en suspens le corps et l'âme. Mais cela se vérifie en des moments privilégiés, hors de l'ordinaire ; la prière normale, dit Théophane, se fait « dans une harmonieuse collaboration de toutes les parties qui constituent l'homme : le corps, l'âme et l'Esprit » (« Lettres sur la vie spirituelle », p. 251).

Ce dernier texte est caractéristique de la position des Orientaux : ils ont clairement conscience que la vie spirituelle se réalise dans une *synergeia* entre l'humain et le divin, non pas cependant comme si les deux étaient séparés, mais précisément parce que les *deux* ne font qu'*un* dans l'unité de la nature divinisée. Mais ce grand mystère de la vie chrétienne (qui est une participation à l'Unité et à la Trinité divine) reste antinomique. Les relations de l'esprit humain avec l'Esprit de Dieu connaissent des phases variées dans la conscience de l'homme. Par moments, les deux semblent si unis qu'ils paraissent se fondre ; à d'autres moments, une distance infinie les sépare : l'âme se voit dans un abîme de faiblesse et d'ignorance, pour se sentir tout à coup forte, illu-

minée, possédant en elle-même la source de toute sanctification, la lumière intelligible de l'Esprit. Mais « une séparation complète de l'Esprit » équivaudrait selon Basile de Césarée, à être « coupé en deux », ce qui est l'état des damnés, de l'âme « séparée de l'Esprit pour toujours » (*Sur le Saint Esprit* 16, PG 32, 141c ; SC 17 bis, 1968, p. 388-90).

L'Occident n'a pas ignoré, évidemment, la coopération entre Dieu et l'homme (voir, pour Augustin, les textes cités dans l'art. Église *Latine*, t. 9, col. 358-59). D'un côté et de l'autre cependant, on l'a dit, les perspectives sont différentes. Les Orientaux commencent par affirmer fortement la priorité et la gratuité de l'action divine dans la création de l'homme comme image et ressemblance, orienté vers Dieu par sa nature même, puis dans l'économie des moyens de salut et de sanctification offerts par le Verbe Incarné et l'Esprit Saint. Dès lors, quand il s'agit de morale et d'ascèse, ils envisagent plutôt le problème *du côté de l'homme* et soulignent la nécessité de son libre effort pour que la grâce puisse porter ses fruits. Les Occidentaux par contre, plus sensibles à la faiblesse de la nature humaine, surtout depuis Augustin, ne séparent jamais les deux aspects : ils envisagent le salut et la sanctification *à la fois du côté de Dieu et du côté de l'homme* ; ils affirment en conséquence la priorité de l'action de Dieu au cœur même de l'activité de l'homme et sont ainsi amenés à réfléchir de manière explicite – avec plus ou moins de justesse – sur la conciliation entre grâce et liberté. Mais, à voir les choses en profondeur, les deux perspectives ne sont pas opposées, elles sont plutôt complémentaires.

Voir les art. *Divinisation* ; *Esprit-Saint* ; *Grâce* (t. 6, col. 705-6) ; *Église Grecque* ; *Église Latine* ; *Liberté-Libération* ; *Nature* ; *Spiritualité Orthodoxe* (t. 11, 44-59 ; 994-1001). Nous signalons seulement quelques études récentes.

Myrrha Lot-Borodine, *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale*, dans *Œcumenica*, t. 7, 1939, p. 15-27, 114-26, 211-29 (repris dans *La déification de l'homme*, coll. Bibliothèque œcuménique 9, Paris, 1970, p. 185-235). – E. Mühlenberg, cité *supra*. – *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche* (colloque de Bethel, janv. 1979), éd. F. von Lilienfeld et E. Mühlenberg, Erlangen, 1980. – TRE, art. *Gnade* IV, t. 13, 1984, p. 476-85 (W.-D. Hauschild).

Tomáš Špidlík.

II. Controverse luthérienne

Des disputes doctrinales éclatèrent parmi les luthériens après la mort de Luther (1546) et l'Intérim imposé par Charles Quint en 1548. On vit apparaître dans les écrits de Philippe Melanchton l'affirmation prudente que la volonté libre de l'homme a un rôle de coopération dans la foi. Puis les disciples de Melanchton furent attaqués sur cette question par Mathias Flacius Illyricus et ses alliés « gnésioluthériens ». A la suite de quoi la « Formule de concorde » de 1577 rejeta toute coopération de la volonté humaine dans la conversion et la foi qui sauve.

1. Très tôt dans sa carrière, Luther avait attaqué comme étant pélagien l'enseignement scolastique selon lequel le « liberum arbitrium » joue un rôle pour disposer l'âme à recevoir la grâce et le salut. Selon lui, une telle action était impensable à cause du péché originel : « ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit » (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517 ; éd. de Weimar, citée WA, 1883 svv, t.1, p. 225, ligne 29). Le libre arbitre après la chute « est captum et servum peccato » (p. 359,35). L'homme ne peut pas être libéré par son propre choix, mais seulement par la grâce de Dieu ; c'est elle qui produit tout acte bon : « est enim totus et totaliter a Deo, quia voluntas gratia non nisi rapitur, trahitur, movetur » (*Resolutiones lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519 ; WA, t. 2, p. 421,9). Là, l'homme ne peut être que passif, comme un instrument sous la main de Dieu ; il n'est pas un libre coopérateur dans l'avènement de la foi, mais il est maîtrisé intérieurement par le *motus, raptus, ductus* de la parole et de la grâce de Dieu (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521 ; WA, t. 5, p. 176,1-177,11). Justifié, l'homme devient un serviteur empressé des projets divins, mais sa conversion est entièrement l'œuvre de Dieu.

Luther a élaboré sa pensée sur les effets du péché et le pouvoir de la grâce dans *Assertio omnium articulorum*, n. 36 (1521) et dans *De servo arbitrio* (1525) ; il y ajouta d'autres considérations sur la prescience et le décret du Créateur qui ne laissent pas plus de place pour la liberté humaine : « omnia... de necessitate absoluta eveniunt » (*Assertio omnium articulorum M. Lutheri*, WA, t. 7, p. 146,7).

2. Melanchton a retrouvé certains aspects de l'enseignement de Luther dans ses commentaires sur les épîtres pauliniennes aux Colossiens (1527) et aux Romains (1532). Le chapitre 9 de *Rom.*, selon lui, ne doit pas conduire à des interrogations angoissées sur le fait de savoir si je suis prédestiné ou non, ou sur les causes de l'élection par Dieu. L'Évangile promet la miséricorde pour tous : « Respiciamus ad evangelium et promissionem, quae et universalis est et gratis offert salutem omnibus, modo ut credant promissioni » (*Melanchthons Werke in Auswahl*, Gütersloh, 1951 svv, t. 5, p. 252). De plus, les créatures rationnelles ont un certain « dilectum et libertatem » qui introduisent une contingence dans notre monde et écartent toute nécessité absolue et universelle (p. 256 svv).

Melanchton en 1535 révisa ses *Loci communes* publiés dès 1521 afin d'y incorporer un nouveau traitement de la volonté humaine (non de la volonté de Dieu) comme cause du péché et pour affirmer que la volonté n'est nullement contrainte par Dieu (*Ph. Melanchtonis opera*, coll. Corpus Reformatorum, cité CR, t. 21, p. 371-73). Après la chute, l'homme peut contrôler librement sa propre conduite en matière de « justitia civilis », mais il ne peut pas produire les véritables attitudes intérieures devant Dieu, comme la crainte, la confiance, l'amour et la soumission obéissante (p. 373-77). En effet, Dieu seul peut intervenir pour sauver par sa parole et par un don intérieur, « et Spiritus Sanctus ibi efficax est per verbum » (p. 376). Cependant l'efficace n'est pas automatique et Melanchton souligne l'effort nécessaire de la part de l'homme. « In hac lucta hortandus est animus, ut omni conatu retineat verbum ». La Parole, l'Esprit Saint et la volonté humaine sont ainsi trois causes de la foi, la volonté étant capable de résister à l'entraînement vers le bas qui naît de sa faiblesse et de son manque de confiance (*diffidentia* ; p. 376 svv).

Dans plusieurs de ses écrits, Melanchton répète cet enseignement sur le consentement actif que la volonté met en œuvre lorsque l'on est appelé par la promesse divine à travers laquelle l'Esprit travaille : « Hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus Sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens... non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adiuvante etiam Spiritu Sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa » (*Loci communes*, éd. de 1543 ; CR, t. 21, p. 658). Voir d'autres affirmations de la même doctrine : t. 12, p. 480 svv ; t. 13, p. 425-27 ; t. 5, p. 109 ; t. 14, p. 952 ; t. 24, p. 43 ; t. 25, p. 58-60 ; t. 7, p. 51 ; t. 21, p. 1078 ; t. 23, p. 435-37 ; t. 9, p. 766-69.

Plus tard Melanchton prétendit qu'il tirait ces conclusions doctrinales de la manière même qu'avait Luther d'exhorter les âmes troublées (CR, t. 9, p. 769). Il n'en reste pas moins que ses arguments sur le rôle actif de la volonté humaine se trouvent surtout dans un passage inséré dans les *Loci* après la mort de Luther (éd. de 1559) où il va jusqu'à définir le libre arbitre à la manière érasmienne comme « facultatem... applicandi se ad gratiam » (CR, t. 21, p. 659). Une vue manichéenne de la corruption humaine ne conduit-elle pas à un découragement spirituel tout à fait étranger à l'Écriture qui nous décrit les pécheurs aussi bien que les croyants comme « volentes et liberi » ? Dieu nous ordonne d'entendre et d'obéir activement ; le ministère existe précisément pour nous aider à accepter la parole de Dieu. Celui qui prend à cœur cette parole dans la contrition ou dans la foi est déjà mû et aidé par l'Esprit. « Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati luctamur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae nostrae et aliis vitiosis affectibus » (*ibid.*).

3. Controverse. – Ces vues ont été attaquées seulement après que Johann Pfeffinger, disciple de Melanchton, les eût formulées dans une thèse de 1555. Pfeffinger y parle d'une « aliqua Synergia voluntatis » par laquelle l'homme ne s'oppose pas à l'influence salvatrice de l'Esprit ; cette synergie est semblable à ce qui arrive quand quelqu'un fixe la lumière afin de pouvoir marcher à sa clarté. Les attaques vinrent de Magdebourg, d'abord de la part de Nicolas Amsdorff : pour lui, Pfeffinger corrompait l'héritage de Luther en niant la corruption de l'homme déchu et en postulant une capacité naturelle de revenir à Dieu. Amsdorff insistait en soulignant que la miséricorde de Dieu est la seule cause de l'assentiment de la volonté humaine au bien, ouvrage dans lequel le divin potier travaille l'argile humaine (*Rom.* 9,21).

Toujours de Magdebourg, Nicolas Gallus écrivit à Melanchton : il rejetait son point de vue de la volonté cause efficiente en même temps que l'Esprit Saint, – ce qui affaiblit aussi bien l'étendue du dommage causé par le péché au pouvoir de l'homme que la grandeur du bienfait du salut de l'humanité perdue apporté par le Christ. Un tel enseignement sur la capacité du libre arbitre de l'homme était « contra Scripturam et doctrinam Lutheri in nostris ecclesiis » (CR, t. 8, p. 897 svv).

Lorsque Mathias Flacius Illyricus fut appelé de Magdebourg à Iéna en 1557, l'université de cette ville devint le centre de l'opposition à Melanchton. Contre Pfeffinger, Flacius rédigea une *Refutatio* (1558) montrant que, pour ce qui est de l'Esprit Saint, l'homme déchu est bien pire qu'une bûche ou une pierre ; il continue à résister à Dieu jusqu'à ce qu'il soit miséricordieusement converti et rené. Puis dans *Bericht von etlichen Artickeln des christlichen Glaubens* (1559), Flacius, se basant sur le *De servo arbitrio* de Luther, affirme que la conversion est un « immediatum opus Dei », une vraie re-création dans laquelle l'homme est passif. Enfin, Flacius eut une influence décisive dans la formulation du « Livre de la réfutation de Weimar » (*Confutationsbuch*, 1559) qui condamnait un certain nombre de doctrines, y compris l'attribution d'un rôle quelconque au libre arbitre dans la conversation et la foi.

V. Strigel avait enseigné à Iéna avant l'arrivée de Flacius ; il fut à la tête de l'opposition à l'étroite orthodoxie exprimée par la « Réfutation de Weimar » ; ce qui lui valut de subir de fortes pressions et de passer plus de cinq mois dans la prison ducale. En août 1560 lui et Flacius soutinrent une dispute de six jours. Strigel écarta toute initiative de l'homme déchu en vue de son salut parce que sa volonté est entièrement « qualifiée » par le péché. Mais, dans la conversion, il chercha à exclure toute « co-action » divine, insistant sur le fait que la grâce anime le *modus agendi* de l'homme qui veut le bien et y consent personnellement. Pour expliquer l'opération de l'homme, Strigel utilisait les catégories aristotéliciennes et s'efforçait de montrer que la justification survient dans l'homme et non seulement à l'homme. Quoi qu'il en soit, comme Melanchton, il ne pouvait recourir aux principes métaphysiques pour éclairer la relation inclusive entre la Cause première et les causes secondes (les créatures). Quand Strigel parlait de la volonté cessant toute rebellion et consentant à Dieu de son propre mouvement, il ne pouvait pas démontrer qu'elle était alors sous l'influence de Dieu produisant en elle son consentement, *in Spiritu Sancto*.

Quant à Flacius, il ne se contenta pas d'insister sur la totale et pure passivité de l'homme dans la conversion ; il s'aventura sur le terrain aristotélicien à la suite de Strigel : pour lui, le péché originel n'est pas un simple accident affaiblissant les facultés humaines (comme le prétendait Strigel), il est en fait la substance même de l'homme déchu puisque la perte de la justice qualifie totalement l'homme comme une contre-image de Dieu, comme un rebelle contre son Créateur.

Cette *disputatio* de Weimar en 1560 amena une certaine réhabilitation de Strigel et surtout, lorsque Flacius continua à enseigner que le péché originel est la substance de l'homme déchu, la dissolution de l'unité du groupe des « gnésioluthériens » lorsque les premiers alliés de Flacius se détournèrent de sa théorie pour rechercher une anthropologie théologique plus adéquate.

4. Vers la fin de années 1560, les souverains luthériens commencèrent à demander qu'on développe un enseignement unifié qui pourrait servir à régler les disputes divisant les théologiens luthériens. Les régions de l'Empire germanique passées à la Réforme avaient besoin d'une identité clairement définie et d'une base cohérente pour réglementer catéchèse, prédication et discipline. Des formulations préliminaires furent rédigées par Jacob Andreae et d'autres ; elles furent intégrées dans la longue confession de foi que constitue la *Formula concordiae* de 1577. Ce document fut accepté par 48 états territoriaux et 35 cités impériales. Ainsi prirent fin trente ans de contro-

verse et la confessionnalisation des territoires luthériens put se faire dans une paix relative.

Dans son article I, la *Formula concordiae* écarta l'identification faite par Flacius de la substance ou nature de l'homme déchu avec le péché originel. Le péché, au contraire, est l'inclination corrompue des puissances spirituelles de l'homme, ou l'excroissance déviante de leurs racines, situation qui place justement l'homme sous la condamnation de Dieu (I, 6). Aucune faculté, aptitude ou capacité ne demeure par laquelle l'homme pourrait entreprendre une activité spirituelle ou même coopérer avec Dieu comme partenaire (I, 23). L'être substantiel de l'homme demeure cependant l'œuvre et la création de Dieu (I, 38-42), même si le dommage causé par le péché l'aliène profondément, l'éloigne de Dieu et le rend rebelle et impuissant à opérer un changement en lui-même.

L'article II est d'accord avec Flacius pour rejeter tout synergisme de la volonté humaine dans sa conversion, ce qui enlève à l'homme déchu tout pouvoir de faire le bien par lui-même (II, 7.24.45.77). Aucun *modus agendi* dans les choses de Dieu et de l'Évangile ne demeure dans l'homme déchu (II, 61-62). La possibilité de s'appliquer à la grâce vient non d'un don naturel à l'homme, mais de l'opération du Saint Esprit (II, 78). Bien plus, la doctrine de Melanchton sur les trois causes concurrentes dans la conversion est rejetée comme perturbant les étudiants et déviant de la vraie doctrine. La conversion est ce qui est opéré dans la volonté de l'homme par la seule action efficiente de l'Esprit Saint et par l'instrumentalité de la parole (II, 90).

Se fondant sur l'Écriture et les premières confessions de foi luthérienne, la *Formula* enseigne que l'Esprit Saint est le don actif de Dieu qui illumine et amène une personne à la foi sans aucune contribution de sa volonté (II, 42.54). Dieu ne force pas à la conversion, mais il amène la volonté à l'acceptation et à l'obéissance de la grâce (II, 60.63). Certains méprisent la parole de Dieu ; ils sont alors mystérieusement abandonnés à leur nuit (II, 57-58.83). Mais en ceux qui sont rendus consentants et dociles, la conversion opère une ouverture telle que la coopération avec Dieu dans une obéissance neuve devient possible par la seule puissance et les seuls dons de l'Esprit Saint (II, 65.88).

Le refus luthérien du synergisme tend à amener le croyant à une profonde reconnaissance envers Dieu qui remédie à sa condition de pécheur corrompu et perdu. L'appel efficace de Dieu qui fait sortir l'homme de la nuit et de la servitude du péché conduit alors à une prière incessante afin qu'il préserve et fortifie la présence et l'action de son Esprit.

Voir dans TRE les art. *Amsdorff, Andreae, Gallus, Flacius, Interim* et *Gnesiolutheraner*. – W. Preger, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 vol., Erlangen, 1859-1861. – O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, t. 2/1, Leipzig, 1912, p. 227-51, 284-90, 421-54. – J. Baur, *Flacius : Radikale Theologie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 72, 1975, p. 365-80. – E. Mühlenberg, *Synergia and Justification by Faith*, dans *Discord, Dialogue and Concord*, éd. par L.W. Spitz et W. Lohff, Philadelphie, 1977, p. 15-37. – F. Hübner, *Ueber den freien Willen*, dans *Widerspruch, Dialog und Einigung*, éd. par W. Lohff et L.W. Spitz, Stuttgart, 1977, p. 137-70. – T.R. Jungkuntz, *Formulators of the Formula of Concord. Four Architects of Lutheran Unity*, Saint Louis, 1977. – L.C. Green, *The Formula of Concord : A historical and bibliographical guide*, Saint Louis, 1977.

R. Kolb, *Nikolas von Amsdorff. Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy*, Nieuwkoop, 1978. – B. Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther zum Konkordienbuch*, dans *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, éd. par C. Andresen, t. 2, Göttingen, 1980, p. 1-164.

Jared WICKS.

SYNÉSIUS DE CYRÈNE, évêque de Ptolémaïs, † après 413. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Spiritualité*.

1. **Vie**. – Si les grandes lignes de la vie de Synésius sont connues, leur chronologie, comme celle de ses œuvres, est encore l'objet de discussions. On indiquera ici les principales divergences entre spécialistes, mais sans engager une discussion de fond.

1° ORIGINE ET FORMATION. – Synésius est né à Cyrène, dans la province de Libye supérieure (Cyrénaïque), vers 370. Il est originaire d'une importante famille de la cité, qui se targue de descendre des colons doriens qui l'ont fondée au 7e siècle avant J.C. Cela lui assure une solide fortune et une position sociale de premier plan. Rien ne permet de dire qu'il soit né païen : même si, comme la plupart de ses contemporains, il reçoit une formation « hors de l'Église » (*Ep.* 66, p. 121,5 Garzya), c'est-à-dire la formation profane classique de l'école des rhéteurs, il est probable que sa famille était chrétienne. Cette éducation, marquée par le culte de la tradition classique, fait de Synésius un fervent lecteur et imitateur de ses écrivains. Elle est couronnée par quelques années à Alexandrie durant lesquelles il s'initie à la philosophie sous la direction d'Hypatie. Celle-ci lui fait découvrir le néoplatonisme, un néoplatonisme qui s'inspire surtout des écrits de Porphyre, en particulier de son exégèse des *Oracles Chaldaïques*. C'est aussi à travers Porphyre que Synésius connaît Plotin. Il restera toute sa vie fidèle à ce choix d'une philosophie, et c'est dans son langage qu'il exprimera, de plus en plus ouvertement, sa foi chrétienne (cf. *infra*). L'instrument de cette philosophie sera la rhétorique, dans la ligne de Dion Chrysostome et de Thémistios, mais aussi la poésie, « qui habite dans le même temple » (*Ep.* 1, p. 3,2-3).

2° VOYAGES ET MISSION À LA COUR. – Rentré d'Alexandrie après 395 (en 398 selon Roques), Synésius va passer dans sa patrie plusieurs années sur lesquelles on est peu renseigné. A-t-il dès ce moment-là contribué à la défense de sa province contre les raids des Ausuriens, nomades pillards qui harcelaient les villes de Cyrénaïque ? Il semble, comme le montre Roques, que ces raids n'aient pas encore commencé à cette date. En tout cas, ses premiers essais littéraires datent probablement de cette période. C'est alors qu'il fait un voyage en Attique, où il est déçu de constater que « la philosophie a quitté ces lieux » (*Ep.* 136, p. 236,7). Il est probable, comme le pense Roques, que ce voyage en Attique a été accompli au moment où Synésius se rendit à Constantinople.

En 399 en effet (selon la majorité des spécialistes depuis Seeck), ou peut-être déjà fin 397 (comme le propose à nouveau Barnes), Synésius est chargé par le conseil de la province de Cyrénaïque d'une mission à la cour impériale, celle de remettre à l'empereur l'*aurum coronarium* de la province, celle aussi d'obtenir une remise d'arriérés d'impôts au bénéfice de celle-ci. Il se rend donc à Constantinople où il réside trois ans : la faveur demandée, en un premier temps, est obtenue grâce à Aurélien, alors préfet du prétoire, mais révoquée, lors de la destitution de celui-ci, par Caesarius,

nouveau préfet du prétoire (selon d'autres par Eutychianus). Il semble toutefois que des allégements fiscaux aient été accordés par la suite à la province. Synésius rentre à Cyrène, via Alexandrie, au printemps 402 (ou à l'automne 400).

3° Du mariage à l'épiscopat. – De retour dans sa patrie, Synésius est baptisé et se marie (il dit avoir reçu son épouse de la main même de Théophile, évêque d'Alexandrie) ; Roques date baptême et mariage de 404, et les situe tous deux à Alexandrie. Il aura trois fils. Il partage alors son existence entre la prière, la lecture et la chasse, ainsi que la composition d'ouvrages. Cette paisible existence, parfois coupée par un raid défensif contre les pillards nomades venus du sud, prend fin avec son élection comme évêque de Ptolémaïs, qui est alors la métropole de la Cyrénaïque. La date en est discutée : Seeck l'assignait à 406 (hypothèse récemment reprise par Barnes), Hermelin et Lacombrade à 410 (ce qui semble mieux fondé) ; Roques propose le mois de février 411, avec ordination le 1er janvier 412. En un premier temps, Synésius se récuse, ou du moins essaie de poser des conditions : il refuse de se séparer de son épouse (ce qui est devenu la règle pour les évêques), il souhaite garder ses convictions platoniciennes en ce qui regarde l'interprétation de certaines doctrines chrétiennes – la naissance de l'âme, la fin du monde, la résurrection des corps. Mais, après au moins sept mois d'hésitation (*Ep.* 96, p. 164,2), il accepte, « vaincu par Dieu » (*Ep.* 41, p. 58,17), sans que l'on sache vraiment dans quelle mesure l'évêque d'Alexandrie a pris en considération ses demandes ; le plus probable est que Synésius s'est soumis à la règle commune.

4° L'épiscopat. – Le nouvel évêque prend sa fonction très au sérieux, comme le montrent les lettres que l'on peut assigner à cette époque. Ses devoirs de *defensor civitatis* le conduisent à lutter avec vigueur contre les exactions du gouverneur Andronicos (*Ep.* 57 et 58), à contribuer par ses lettres et ses exhortations à la défense de sa province contre les raids des Ausuriens. Il lutte contre la résurgence de l'hérésie d'Eunome (*Ep.* 4, p. 8,5), met en œuvre une politique de pacification ecclésiastique ; on le voit remplir au mieux les obligations administratives et religieuses de sa charge (*Ep.* 66 ; 67 ; 76). Aux soucis de celle-ci s'ajoutent des épreuves domestiques : il perd successivement ses trois fils. Ses dernières lettres datent de 413 : il a dû mourir peu après (Liebeschütz a récemment soutenu qu'il était encore vivant en décembre 414 ; cf. *infra*).

2. **Œuvres.** – 1) *Éloge de la Calvitie* : sans doute premier essai littéraire de Synésius, pour réfuter l'*Éloge de la chevelure* de Dion Chrysostome. Il s'agit d'un exercice d'école, témoignant de la maîtrise par son auteur de tous les procédés de l'art sophistique, ce qui lui a valu l'admiration des lettrés de Byzance. On n'y trouve pas la moindre trace de christianisme. – 2) *A Paeonius, sur le don.* Ce petit ouvrage accompagnait l'envoi d'un astrolabe à Paeonius, personnage de la cour qui pouvait le recommander auprès de l'empereur ; il date donc du début du séjour de Synésius à Constantinople, en 398 ou 399.

3) *Sur la royauté.* Cet ouvrage se présente comme un discours que Synésius aurait prononcé devant l'empereur Arcadius lors de son ambassade, en remettant l'*aurum coronarium* de sa province ; Seeck le date donc, à ce titre, de 399. Barnes y voit plutôt un manifeste en faveur d'Aurélien écrit avant la préfecture de celui-ci contre le parti goth représenté par l'eunuque Eutrope, et le date de la fin de 398 ou du début de 399. Le discours brosse le portrait idéal de l'empereur, qui doit être l'imitateur de Dieu, et fait une critique virulente de la politique d'Arcadius, qui favorise trop le parti goth.

4) *Récits égyptiens* ou *Sur la Providence.* En deux livres, ces récits rapportent une histoire prétendûment égyptienne : les règnes successifs des deux fils de Tauros, roi d'Égypte, Osiris et Typhon. En fait, il s'agit d'une allégorie d'événements contemporains de l'ambassade à Constantinople, la royauté désignant la préfecture du prétoire et Osiris et Typhon Aurélien et Caesarius. En même temps, c'est un manifeste politique contre la place prise par les Goths (Stilichon, Gaïnas) dans la défense de l'empire. C'est enfin un texte qui développe une philosophie de l'histoire, selon laquelle le monde est régi par une Providence qui adopte des modes d'action divers. L'ouvrage date donc du séjour à Constantinople ; Liebeschütz situe toutefois le livre II après décembre 414, date à laquelle Aurélien obtint sa seconde préfecture du prétoire.

5) *Dion* ou *Du mode de vie conforme à ce modèle.* Consacré au rhéteur de Pruse, l'ouvrage exprime en réalité l'idéal philosophique de Synésius lui-même. Aux yeux de ses adversaires, dont certains philosophes païens et les moines chrétiens, le vrai philosophe devrait mépriser les belles-lettres et se consacrer aux seules choses divines. Synésius souligne au contraire le lien nécessaire qui doit unir la philosophie et la culture (c'est-à-dire la rhétorique), et il invoque Dion comme modèle. L'ouvrage date de la période postérieure à l'ambassade, mais antérieure à l'épiscopat, peu après le mariage de Synésius. – 6) *Traité des songes.* Écrit en une nuit, la même année que le *Dion* (*Ep.* 154), ce traité entend d'abord éclairer la signification des rêves ; il montre aussi que leur interprétation est d'autant plus facile que l'âme est davantage purifiée et unie à Dieu ; il étudie enfin l'âme humaine et sa survie individuelle.

7) *Hymnes.* Synésius est l'auteur de neuf hymnes de longueur inégale (734, 299, 68, 37, 91, 42, 53, 71, 134 vers), prières privées pour la plupart, mais dont quelques-uns ont pu être utilisés dans la liturgie (hymnes 6 à 8). Ces hymnes datent tous de la période antérieure à l'épiscopat. On s'accorde à reconnaître que l'hymne 9 est le plus ancien, antérieur à l'ambassade ; les hymnes 4 et 5 sont d'une période postérieure, peut-être celle de l'ambassade ; l'hymne 3 en est chronologiquement proche. L'hymne 1, le plus long, a dû être composé en plusieurs fois : Lacombrade en fait remonter les premiers éléments à 395, les derniers à l'épiscopat ; Vollenweider admet une composition assez étendue dans le temps, mais le tient pour contemporain des hymnes 3 à 5. L'hymne 2 le suit de près. Les hymnes 6, 7 et 8 sont les derniers, composés entre le mariage et l'élection épiscopale. – 8) Nous sont parvenus seulement deux fragments d'*homélies,* prononcées lors de la fête de Pâques (sans doute 412).

9) *Catastases.* Ces deux discours datent de la période de l'épiscopat, mais concernent des problèmes politiques. Le premier célèbre, à l'intention de la stratégie d'Égypte, les mérites du *dux* Anysios, qui a su préserver la Pentapole de tout danger d'invasion. Le second, adressé à la chancellerie impériale, est un appel à l'aide de l'évêque bloqué dans sa

ville, en même temps qu'un pathétique tableau des malheurs provoqués par un nouveau raid.

10) *Lettres.* La collection, rassemblée après la mort de Synésius, regroupe 156 lettres, qui sont notre source la plus importante sur sa vie et ses activités. Elles proviennent de toutes les périodes de sa vie active, même si la datation de beaucoup reste discutée (D. Roques en propose une nouvelle chronologie). Cette correspondance est très variée : lettres familiales ou amicales, lettres de recommandation, lettres qui concernent la situation politique ou ecclésiastique de la province de Cyrénaïque. Leur style et leur composition en font des modèles du genre ; elles ont été très prisées des Byzantins.

Avant son ambassade, Synésius avait composé des *Cynégétiques,* ouvrage consacré à l'art de la chasse qui n'a pas été conservé.

3. **Spiritualité.** – Plus que toute autre, la doctrine de Synésius mérite d'être appelée une spiritualité. Pour lui en effet, « la fin de l'homme, c'est la vie selon l'esprit » (*Ep.* 137, p. 240,7). Cette doctrine, qu'il ne cesse de prôner à travers tous ses ouvrages, en particulier ses *Lettres* et ses *Hymnes,* est exprimée dans un langage néoplatonicien, dans des schémas de pensée empruntés au néoplatonisme porphyrien qu'il a appris auprès d'Hypatie, mais elle laisse apparaître un esprit chrétien dont les signes deviennent de plus en plus manifestes, à mesure que le temps avance. Pour Synésius, il n'y a pas d'opposition entre philosophie et christianisme. On ne peut même pas dire que la première soit pour lui une étape, un premier temps qu'il faudrait dépasser ou relativiser. A l'inverse d'autres écrivains chrétiens de l'époque qui, éduqués eux aussi dans la culture philosophique païenne, en soulignent les limites (cf. par exemple Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* II, 11-12, 37-41), Synésius ne parle jamais que de la philosophie, celle-là même qu'il a reçue de son initiatrice Hypatie. Alors même qu'il est évêque, dans une lettre qui est peut-être la dernière de sa correspondance (*Ep.* 16), il se considère toujours comme son disciple fidèle, un membre de son groupe. Peut-on dire pour autant qu'il n'a fait qu'adapter sa philosophie au christianisme, juste dans la mesure où celui-ci pouvait maintenir les valeurs et l'idéal de l'hellénisme, et qu'il n'a accepté dans le dogme chrétien que ce qui était compatible avec la philosophie ? C'est une thèse qui a été fréquemment défendue (récemment encore par J. Bregman). D'autres ont supposé de sa part une évolution du néoplatonisme au christianisme (ainsi Lacombrade dans sa thèse). Rien n'interdit pourtant de penser que Synésius, né dans un milieu chrétien, mais transformé par son séjour alexandrin auprès d'Hypatie en un philosophe néoplatonicien, a simplement, peu à peu, réinterprété et exprimé son christianisme dans les termes mêmes de sa philosophie. Il n'est pas le seul, à cette époque, en qui coexistent néoplatonisme et christianisme. Il reste qu'il est peut-être le seul (le seul du moins dont on ait gardé le témoignage) qui ne semble pas considérer que le christianisme apporte à la philosophie un complément indispensable. A ses yeux, celle-ci, vécue ou non dans le christianisme, apparaît comme la voie vers Dieu.

1° La remontée de l'âme. – Vollenweider a récemment souligné que toute la conception de l'être chez Synésius correspond au schéma néoplatonicien de la descente et de la remontée. Le mouvement de Dieu vers le monde est descente, celui du monde vers Dieu est remontée. Le destin de l'âme est à comprendre dans ce contexte : l'âme est descendue, elle est tombée dans le monde de la matière ; tout son effort devra donc consister à remonter vers Dieu. L'âme vient de Dieu (« C'est de son sein que naissent la lumière, l'intelligence et l'âme » ; *Hymne* 3,29-30), elle est fille de Dieu, elle est une étincelle d'esprit (*H.* 1,561), une goutte céleste jaillie du sein de Dieu et répandue sur la terre (*ibid.* 711-717), elle est « l'œil enseveli en nous » (*Ep.* 137, p. 239,9-10 : reprise d'une formule de Platon, *République* VII, 533d, qu'on trouve aussi chez Plotin, *Ennéade* I, 6.9.25). Pour remonter vers Dieu, elle doit vivre « selon l'esprit », et c'est la philosophie qui lui en montre le chemin, qui la « conduit vers le divin » (*Ep.* 142,15, p. 248). « Adonne-toi à la philosophie, ramène ce qui en toi-même est divin au divin premier-né (*prôtogenon* ; *Ep.* 139, p. 243,15-16, inspiré d'une phrase attribuée à Plotin mourant ; cf. Porphyre, *Vita Plotini* 2).

2° La purification. – Cette remontée suppose une purification de l'âme. Pour accéder à la vie de l'esprit, elle doit « apaiser l'essaim des désirs nés de la matière » (*Hymne* 1,24), la matière qui l'a « enchaînée par ses artifices magiques » (1,575-576), la matière ténébreuse (1,264,369,550-551), qui pour Synésius s'identifie avec le mal ou le démon (1,541 ; 2,258). Ces désirs sont les passions, ou plus généralement tout ce qui trouble l'esprit, les soucis de la vie terrestre, « les sanglots, les colères, les querelles » (1, 65). Il faut viser l'*apatheia,* l'absence totale de passion.

Mais qu'en est-il concrètement de cette recherche de l'apatheia ? Synésius prône-t-il pour tout homme une abstinence totale, une fuite hors du monde qui permettrait d'atteindre cet état idéal ? En aucune façon. S'il admire les moines qui se réfugient dans la solitude et y adoptent des règles de vie et de prière qui sont autant de voies d'accès vers le divin, s'il les loue de lutter contre la nature et assure qu'ils méritent d'atteindre la vie parfaite qu'ils recherchent, il constate qu'ils ne peuvent avoir constamment l'esprit tendu vers la contemplation, qu'ils doivent de temps à autre se distraire de celle-ci par quelque activité matérielle (*Dion* 7, p. 250-52 Terzaghi). Seuls quelques-uns parviennent à ce but, des âmes d'élite – parmi eux il cite Antoine et Amoun, à côté d'ailleurs de sages païens comme Hermès Trismégiste et Zoroastre (*ibid.* 10, p. 259). Pour le commun des mortels, il n'est pas possible d'en arriver là. Il faut un juste milieu entre celui qui est totalement insensible aux plaisirs et celui qui en est l'esclave. Et Synésius ici de prôner l'étude, celle des lettres en particulier, qui aide à s'élever peu à peu vers les choses divines (8, p. 253), et de relativiser la seule abstinence, car à ses yeux ceux qui croient aux vertus de la seule tempérance (les moines) oublient la prudence, et ils oublient surtout que si les vertus purifient l'âme, celle-ci n'est pas le Bien. L'essentiel est que l'âme purifiée se tende vers le Bien, et elle ne le fera qu'avec l'aide de la raison (9-10, p. 256-58), la raison qui nous conduira, par degrés, vers le but à atteindre. Une seule chose est sûre : c'est par la seule intelligence, naturelle ou acquise, que l'on approche Dieu, qui n'a pas en nous d'autre temple (9, p. 256,14-19). Au fond, ce que reproche essentiellement Synésius à beaucoup de moines, c'est leur ignorance (10, p. 260,11-12).

Pour lui-même, pour la grande majorité des hommes, Synésius invite donc à la modération des passions (*metriopathès* : *Ep.* 140, p. 246). Concrètement, cela signifie pour lui une vie équilibrée –

celle-là même qu'il a menée pendant de longues années, celle dont il demande dans ses prières qu'elle puisse continuer. Une vie sans « chagrins qui rongent le cœur », sans maladie, sans inquiétude, avec une fortune suffisante, mais pas excessive, « pour que je reste disponible pour les choses de Dieu » (*Hymnes* 1,385,512s. ; 4,25-32,7,6). Même réserve vis-à-vis de l'abstinence sexuelle, qui de toute façon n'est qu'un moyen, non une fin (*Dion* 9, p. 257,11-13), et n'a de sens que si elle est raisonnable : il y a une chasteté dépourvue de raison (*alogos*), qui n'est qu'une vertu physique, d'où la réflexion est absente (Synésius cite l'exemple de la chasteté de la corneille, classique chez les Anciens : *Ep.* 137, p. 239-40). Et l'on sait que Synésius non seulement était marié, mais refusait d'envisager de se séparer de sa femme en devenant évêque (cf. *supra*). Cet état d'équilibre était pour lui la condition pour « vivre selon l'intelligence ». Notons pourtant qu'en acceptant l'épiscopat, un état dont le titulaire, à ses yeux, doit être « inaccessible à toute faiblesse », doit avoir une âme et un caractère vraiment supérieurs (*Ep.* 105, p. 185-86), Synésius acceptera, non sans souffrance, un changement de son état de vie, sans renoncer pourtant à être philosophe (*Ep.* 96, p. 164 : « si cet état est compatible avec la philosophie, je l'accepterai »), et il adoptera vis-à-vis du monachisme une attitude plus positive. On le voit construire un monastère (*Ep.* 126, p. 216,2) et féliciter un ami d'avoir pris le manteau noir des moines – tout en relevant que le manteau blanc des philosophes est lui aussi à louer (*Ep.* 147, p. 259,7-12).

3° La contemplation. – L'âme qui se libère des passions peut « s'élancer sur les voies montantes de l'intelligence » (*Hymne* 1,590) pour accéder à la contemplation, contemplation de la beauté intelligible, de la lumière intellectuelle. « Heureux celui qui, après les destins, les travaux et les inquiétudes amères... foulant les routes de l'intelligence, a découvert l'abîme des divines clartés » (*H.* 9, 108-110). Les *Hymnes* en particulier, mais aussi plusieurs *Lettres,* le *Dion* et même le *Traité des songes* développent ce thème, qui n'est évidemment pas propre à Synésius, mais se rencontre chez nombre de ses contemporains, tant païens que chrétiens.

4° L'action. – Mais la contemplation ne doit pas détourner le philosophe de l'action en faveur des hommes : l'idéal philosophique de Synésius comporte des exigences sociales. Si l'on se rapproche de Dieu, il faut savoir en imiter la bonté. Le thème est déjà présent dans le discours *Sur la royauté* : l'empereur, imitateur de Dieu, se doit en particulier d'imiter sa bonté parfaite (9, p. 19 Terzaghi) ; Synésius le reprend à l'occasion dans des lettres adressées à des personnages importants (*Ep.* 31). Certes, il est plus sage de rester à l'écart des affaires humaines, mais si la nécessité, si Dieu l'exige, il faut se souvenir que la philosophie est à la fois contemplation et action (*Ep.* 103, p. 178,6). Le problème s'est posé concrètement à Synésius lorsqu'il a été élu évêque. Il a longuement résisté : comment se mêler aux choses humaines, comment se charger des soucis et des affaires de tous sans se laisser détourner des choses de Dieu (*Ep.* 105, p. 185-86) ? S'il a finalement accepté, vaincu par la volonté de Dieu, c'est en espérant que le sacerdoce ne serait pas pour lui descente, abandon (*apobasis*) de la philosophie, mais progression (*epanabasis*) dans la philosophie (*Ep.* 96, p. 163,9-10 : même formule dans l'*Ep.* 11, p. 32,9-10). En tout cas, l'évêque-philosophe (*Ep.* 41, p. 59,8 et 66,13) a le sens de ses responsabilités : il veut être utile à ceux qui l'entourent, faire du bien, autant qu'il le peut, à chacun en particulier et à la cité tout entière (*Ep.* 91, p. 153-54).

5° Un idéal chrétien. – On l'a dit, l'idéal dont nous venons de tracer les grands traits n'est certes pas très différent de celui que proposent, à la même époque, tous ceux qui utilisent une *Koinè* philosophique qui s'inspire du néoplatonisme, et les dernières lettres de Synésius à Hypatie (*Ep.* 10 et 16) montrent qu'il se considère toujours comme son disciple fidèle. On y décèle aussi des thèmes et un vocabulaire de provenance gnostique. Mais si l'évêque de Ptolémaïs pense et parle en termes platoniciens ou gnostiques, c'est bien le Dieu chrétien qui est au terme de sa visée. Ce n'est pas le lieu de montrer ici comment sa conception de la Trinité et du Christ est élaborée à partir de concepts néoplatoniciens : on pourra voir sur ce point l'étude de Vollenweider, qui montre comment il utilise le modèle néoplatonicien en le marquant de tendances chrétiennes. Retenons ici que c'est la Trinité qui inspire ses hymnes, que c'est à elle qu'il adresse sa prière (cf. en particulier l'*Hymne* 2) : au Père, « source du Fils » (*H.* 3,60), créateur de l'univers (1,22), « père des ineffables mondes de l'intelligence » (2,72-73) ; au Fils, « image du Père » (3,61), qui « a infusé dans les corps les formes issues de l'intelligence » (4,15), qui, « glorieux enfant d'une vierge » (6,3 ; 7,5), « est venu dispenser aux mortels la lumière issue de la source » (3,8-9) et « resplendit dans les âmes saintes » (3,15), qui est descendu pour délivrer les âmes dans les tourments (8,24-25 : allusion à la descente aux enfers) et est remonté auprès du Père ; à l'Esprit-Saint, « centre du Père et du Fils » (2,99-100 ; 3,65), « lumière unifiante » (5,31) dont il attend la venue (3,66-68). Et dans le même mouvement, il demande que se déploient les ailes de son intelligence et que son âme porte le sceau du Père (1,620), le baptême, qui doit lui rappeler son origine et sa vocation divines.

1. **Vie et doctrine.** – O. Seeck, *Studien zu Synesios,* dans *Philologus,* t. 52, 1894, p. 442-83. – W.S. Craxford, *Synesius the Hellene,* Londres, 1901. – G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums,* Leipzig, 1913. – I. Hermelin, *Zu den Briefen des Bischofs Synesios,* Uppsala, 1934. – J.C. Pando, *The Life and Times of Synesius of Cyrene as Revealed in His Works,* Washington, 1940. – C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* thèse, Paris, 1951. – H.I. Marrou, *La conversion de Synésius,* dans *Revue des Études Grecques* = REG, t. 65, 1952, p. 474-84 (recension de Lacombrade) ; *Synesius of Cyrene and Alexandrian Platonism,* dans A. Momigliano, éd., *Paganism and Christianity in the Fourth Century,* Oxford, 1963 (reproduit dans *Patristique et Humanisme. Mélanges,* Paris, 1976, p. 295-319). – A. Piñero-Sáenz, *La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura. Un estudio sobre el Diôn de Sinesio de Cirene y sus fuentes,* dans *Cuadernos de Filologia Clásica,* t. 9, 1975, p. 133-200. – J. Bregman, *Synesius of Cyrene, Philosopher-Bishop,* Berkeley, 1982. – D. Roques, *Synésios, évêque et philosophe,* REG, t. 95, 1982, p. 461-67 (recension de Bregman). – J. Vogt, *Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge,* Darmstadt, 1985. – S. Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene,* Göttingen, 1985. – W.G. Liebeschütz, *The date of Synesius' De Providentia,* dans *Actes du VII^e Congrès de la FIEC,* t. 2, Budapest, 1984, p. 39-46 ; *Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the 5th Century AD,*

dans *Byzantion*, t. 55, 1985, p. 146-64 ; *Why did Synesius become Bishop of Ptolemais ?, ibid.*, t. 56, 1986, p. 180-95. – T.D. Barnes, *Synesius in Constantinople*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies*, t. 27, 1986, p. 93-112 ; *When did Synesius become Bishop of Ptolemais ?, ibid.*, p. 325-29. – D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris, 1987 ; *Études de chronologie sur la correspondance de Synésios* (à paraître).

2. **Œuvres.** – *Éditions* : D. Petau, *Synesii episcopi Cyrenes quae extant omnia*, Paris, 1612 (reproduite en PG 66). – N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Hymni*, Rome, 1939, 2e éd., 1949 ; *Opuscula*, Rome, 1944. – A. Dell'Era, *Sinesio di Cirene. Inni*, Rome, 1968 (avec trad. ital.). – C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène I : Hymnes*, Paris, 1978 (avec trad. franç.). – A. Garzya, *Synesii Cyrenensis Epistolae*, Rome, 1979.

Traductions : H. Druon, *Œuvres de Synésius... traduites pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire*, Paris, 1878. – A. Fitzgerald, *The Letters of Synesius of Cyrene translated into English, with Introduction and Notes*, Londres, 1926 ; *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene...*, 2 vol., Londres, 1930. – W. Lang, *Das Traumbuch des Synesius von Cyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*, Tübingen, 1926. – C. Lacombrade, *Le discours sur la Royauté de Synésius de Cyrène*, Paris, 1951. – K. Treu, *Synesios von Cyrene, Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*, texte et trad. all., Berlin, 1959.

DS, t. 2, col. 386-87 ; t. 3, col. 250 ; t. 4, col. 831-32, 1345, 2103 ; t. 5, col. 296 ; t. 7, col. 2111 ; t. 10, col. 330, 654 ; t. 14, col. 1065.

Pierre Maraval.

SYRIAQUE (SPIRITUALITÉ). – I. *Les premiers siècles.* – II. *Depuis la conquête arabe.*

Par spiritualité syriaque on entend ici l'enseignement spirituel, ascétique et mystique, qui s'est exprimé en langue syriaque, un dialecte araméen localisé d'abord dans la région septentrionale de la Mésopotamie et devenu, après la conversion au christianisme du roi d'Édesse Abgar IX, au début du 3e siècle, la langue commune des chrétiens partagés entre le royaume de Perse, à l'Est, et l'empire byzantin, à l'Ouest. Elle s'imposa à toute la Syrie, évinçant la langue grecque, quand cette région fut, à partir du 5e siècle, gagnée au monophysisme. Après la venue de l'Islam (622) elle fut, peu à peu, supplantée dans l'usage courant par l'arabe, mais demeura langue littéraire des chrétiens jusqu'à la fin du 13e siècle. Les schismes consécutifs aux conciles du 5e siècle (Éphèse 431, Chalcédoine 451), tout en séparant ces chrétiens de l'Église grecque, provoquèrent parmi eux une scission et leur répartition en deux Églises distinctes, monophysites à l'occident, nestoriens à l'orient, mais cette séparation ne brisa pas l'unité culturelle du monde syriaque. Aussi n'y a-t-il pas lieu de distinguer entre une spiritualité propre aux auteurs monophysites et une spiritualité propre aux auteurs nestoriens. Les uns et les autres dépendent d'une source commune, qui est la tradition de l'Église syriaque des premiers siècles.

J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904. – R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, t. 2 : *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907. – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. – J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934. – I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 2e éd., Rome, 1965. – J.B. Segal, *Edessa, "The Blessed City"*, Oxford, 1970. – W.S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico Ca., 1982.

I. LES PREMIERS SIÈCLES

1. La spiritualité syriaque ancienne. – A vrai dire, nous connaissons mal cette Église des premiers siècles, vraisemblablement judéo-chrétienne à l'origine. A travers les quelques œuvres qui nous sont parvenues, on la devine traversée de courants fort divers, jugés par la suite hétérodoxes, quand s'établit une orthodoxie au 4e siècle, au temps de saint Éphrem (DS, t. 4, col. 788-822) : on explique ainsi la quasi disparition de cette production littéraire ancienne, qui semble avoir été assez abondante. Certains de ces courants peuvent être caractérisés. Il y a d'abord une part à attribuer aux influences venues de la pensée gnostique (DS, t. 6, col. 523-41), qui connut un développement très brillant aux 2e et 3e siècles et exerça une grande influence, à la fois par attraction et par réaction, sur la pensée chrétienne, alors en élaboration, dans tout l'univers chrétien. Le christianisme syriaque n'échappe pas à cette action ; parmi les manuscrits gnostiques coptes découverts à Nag Hammadi, en 1945-46, on a pu avec quelque vraisemblance attribuer une origine syriaque à certains d'entre eux, notamment, en se fondant sur des critères littéraires et linguistiques, au plus insigne, l'*Évangile selon Thomas*.

Le premier des grands écrivains syriaques, Bardesane † 222, aurait été, selon Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* IV, 30), un disciple de Valentin, le chef d'une des principales écoles gnostiques. Malheureusement il est impossible de préciser la nature de sa pensée, son œuvre ayant disparu, à l'exception du *Livre des lois des régions* (éd. F. Nau, *Patrologie syriaque*, t. 2, col. 490-611), rédigé en réalité par un disciple, où on ne trouve guère trace de gnosticisme.

Auteur de très nombreuses hymnes, il exerça une influence considérable sur la poésie syriaque ultérieure ; saint Éphrem, bien qu'il l'ait combattu, lui doit beaucoup pour la composition de ses propres hymnes. On a parfois attribué à Bardesane, mais sans véritables preuves, un poème qui est probablement de son temps, l'*Hymne de la perle* (ou *de l'âme*, éd. A.A. Bevan, Cambridge, 1897) ; ce beau poème, probablement le chef-d'œuvre de la poésie syriaque, est, en raison de son langage symbolique, difficile à interpréter et plusieurs explications en ont été proposées ; la plus probable paraît être l'interprétation gnostique, selon laquelle l'hymne décrit les épreuves que connaît en ce monde, en lequel il est un étranger, un être spirituel issu du Plérôme, et son retour dans sa patrie céleste.

On a cru discerner aussi des traces de gnosticisme dans un autre chef-d'œuvre de l'ancienne poésie syriaque, les *Odes de Salomon* (DS, t. 11, col. 602-08) ; de fait, plusieurs citations en sont faites dans l'ouvrage gnostique copte *Pistis Sophia* et des rapprochements, en vérité assez peu probants, ont été proposés naguère avec certains des écrits de Nag Hammadi. Mais on ne peut se faire une idée un peu précise de la doctrine sous-jacente à ces odes où s'exprime, en langage lyrique et souvent symbolique, un intense mysticisme.

Un autre courant, plus aisément discernable, dans la spiritualité syriaque primitive est l'encratisme (DS, t. 4, col. 628-42) ; dépréciant le mariage et la chair, il donnait une valeur exclusive à la continence sexuelle. Cette doctrine, venue du judéo-christianisme des origines et peut-être influencée par le marcionisme (DS, t. 10, col. 311-21), qui se répandit beaucoup en Mésopotamie, apparaît déjà, à la fin du 2e siècle, chez

Tatien, originaire de Basse Mésopotamie : on en relève des traces dans le *Diatessaron*, la première traduction syriaque des Évangiles, mis sous la forme d'un récit unique. L'encratisme, mêlé à des thèmes gnostiques, apparaît clairement dans les *Actes de Thomas*, composés à Édesse vers le milieu du 3e siècle et parvenus dans une recension syriaque (éd. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, 1871) et une recension grecque (éd. M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903).

Cet apocryphe raconte, de façon romanesque, le voyage d'évangélisation de l'apôtre Thomas en Inde ; on y voit celui-ci convertir plusieurs nobles femmes, notamment Mygdonia, l'épouse d'un parent du roi, puis Tatia, l'épouse même du roi, qui, après avoir reçu le baptême, se refusent désormais à leurs maris ; la colère de ces derniers est la cause du martyre de Thomas, dont le récit clôt le livre. Au début de cet écrit une autre scène est révélatrice de l'encratisme de l'ouvrage : Jésus lui-même, sous les traits de Thomas (qui est son « jumeau »), apparaît à deux jeunes gens, au soir de leurs noces, et les dissuade de consommer leur mariage, en leur exposant les inconvénients du mariage et les mérites de la continence. Ces épisodes illustrent ce que les auteurs syriaques de ce temps appellent *b'tuluta*, « virginité » ou renoncement à s'engager dans le mariage, et *qaddišuta*, « sainteté », par quoi il faut entendre le renoncement, pour ceux qui sont mariés, à l'usage du mariage.

Il est difficile de savoir si les *Actes de Thomas* émanent d'un christianisme marginal ou s'ils reflètent la pratique de l'Église de Mésopotamie à cette époque. A la suite de Burkitt et, plus récemment, de Vööbus, plusieurs savants pensent que dans cette Église, au moins dans les premiers temps, le baptême n'était conféré qu'à ceux qui, au préalable, renonçaient au mariage ou à l'usage du mariage. Cette thèse s'appuie principalement sur le témoignage d'Aphraate (DS, t. 1, col. 746-52) dans sa VIIe « Démonstration » : avant de conférer le baptême, les prêtres invitent à se retirer ceux qui n'ont pas décidé de renoncer à tout, en particulier à prendre femme. Il est évident que cela ne vaut pas pour l'époque même d'Aphraate, soit le milieu du 4e siècle, celui-ci s'exprimant ailleurs de façon positive sur le mariage ; Vööbus pense qu'Aphraate reprend ici un texte antérieur correspondant à un état de fait révolu.

Une telle pratique a eu pour conséquence l'apparition, dans cette Église, de deux classes de fidèles, comme on distinguait dans le manichéisme (né dans la Mésopotamie du 3e siècle) entre les « auditeurs » et les « élus », ou, dans les sectes gnostiques, entre les « pneumatiques » et les « psychiques ». Une telle distinction apparaît nettement dans le *Livre des degrés* (DS, t. 9, col. 749-54), un écrit anonyme de la fin du 4e siècle : l'auteur distingue, parmi les fidèles, les « justes », qui mènent la vie commune, se marient, possèdent des biens, travaillent, et, d'autre part, les « parfaits » qui renoncent à tout, y compris le mariage, pour se consacrer uniquement au service de Dieu et à la prédication. Les justes peuvent être sauvés, s'ils observent les commandements de la justice, mais seuls les parfaits atteignent la perfection. Or la perfection est liée à la présence de l'Esprit en l'homme : les parfaits reçoivent en eux la plénitude de l'Esprit, le Paraclet ; les justes ont seulement, à des degrés divers, les « arrhes de l'Esprit ». On a donc affaire à ce qu'on peut appeler proprement une « mystique pneumatique ».

C'est là un trait caractéristique et permanent de la spiritualité syriaque qui, manifeste dès les *Odes de Salomon*, se maintiendra tout au long de son histoire, malgré l'emprise de la mystique intellectualiste grecque. Cette mystique est au cœur de la spiritualité d'Aphraate, le premier auteur d'un ouvrage uniquement consacré à l'enseignement de la vie spirituelle. Il en est de même chez Éphrem, qui, en réaction contre les tendances anarchiques des siècles précédents (il polémique contre Mani, Marcion et Bardesane), met au point une spiritualité équilibrée, mais restant fidèle à la mystique pneumatique traditionnelle ; le premier parmi les auteurs syriaques, il adopte une anthropologie qui jouera un rôle essentiel dans la mystique syriaque des siècles suivants et qui repose sur la distinction faite en l'homme entre le corps, l'âme et l'esprit ; la nature de ce troisième élément est ambiguë, car cet esprit est de Dieu : c'est le divin qui est en nous, bien qu'il fasse partie, d'une certaine manière, de notre nature (cf. *Commentaire du Diatessaron* 19,15, trad. Leloir, SC 121, p. 339-40) ; aussi Éphrem tend-il à le scinder, soit en faisant intervenir un quatrième élément, l'Esprit de Dieu ou Paraclet (cf. *Hom. sur le jeûne*, suppl. n. 2, 9-11, éd. Beck, CSCO 246, p. 36, et 247, p. 28), soit en dissociant l'intellect ou esprit humain et le Paraclet, Esprit divin (cf. *Hom. sur le paradis* IX, 20-21, CSCO 174, p. 40). Le progrès spirituel tend à l'assomption du corps par l'âme, de l'âme par l'esprit et de celui-ci par l'Esprit divin ; mais, pour Éphrem comme pour Aphraate, le terme de ce processus ne sera atteint qu'après la résurrection. Cette croissance de l'Esprit en nous, divinisation progressive de l'homme, est assurée par le jeûne et les autres pratiques ascétiques, mais aussi, à partir du baptême, par la vie sacramentelle, notamment l'eucharistie. La mystique pneumatique d'Éphrem reste donc foncièrement sacramentelle et ecclésiastique.

Cependant cette mystique, en affirmant ainsi le primat de l'Esprit, était de nature à développer chez les « spirituels » une tendance à former un mouvement autonome, en conflit plus ou moins ouvert avec la hiérarchie ecclésiastique. Cela est déjà sensible dans le *Livre des degrés* : plusieurs passages font allusion à des tensions, voire à des conflits, entre les pontifes de l'Église et les « parfaits » qui, sans dépendre d'une juridiction locale, exercent un ministère spirituel et estiment que la perfection, c'est-à-dire la réception plénière de l'Esprit, est incompatible avec l'exercice des charges dans l'Église ; l'auteur a cependant à cœur d'éviter toute rupture et ne cesse d'affirmer la nécessité de passer par l'Église visible et ses sacrements pour accéder à l'Église « d'en haut », celle des parfaits.

Mais avec le messalianisme (DS, t. 10, col. 1074-83), le prototype des mouvements de « spirituels » que l'Église a connus à différents moments de son histoire, la mystique pneumatique donne naissance à un mouvement marginal, d'aspect sectaire ; la réception de l'Esprit qui, se manifestant de façon sensible, libère seule l'homme du péché et des passions, le libère aussi des prescriptions et de la discipline de l'Église, de sa liturgie et de ses sacrements, déclarés inefficaces. Né en Mésopotamie à la fin du 4e siècle, le mouvement s'est beaucoup répandu en Syrie ; il a été partout condamné ; le genre de vie et les activités des messaliens sont régulièrement dénoncés par les synodes de l'Église de Perse jusqu'à la fin du 6e siècle.

Le soupçon de « messalianisme » ne cesse de peser sur les plus grands des mystiques, dont certains seront frappés d'anathème à la fin du 8e siècle, sous le catholicos Timothée.

J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902. – F.-C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, Londres, 1904. – A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm, 1951. – H.J.W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen, 1966. – S.P. Brock, *Early Syriac Asceticism*, dans *Numen*, t. 20, 1973, p. 1-19. – R. Murray, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*, dans *New Testament Studies*, t. 21, 1974-1975, p. 59-80 ; *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975. – A. Guillaumont, *Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement*, dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Mélanges G. Quispel), Leyde, 1981, p. 190-204. – P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve, 1981. – R. Murray, *The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity*, dans N.G. Garsoïan, Th.F. Mathews, R.W. Thomson (éd.), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the formative Period*, Washington, 1982.

2. Le monachisme. – Les synodes contraignent les messaliens à renoncer à leur vie vagabonde et à vivre dans des monastères. A cette époque, en effet, la vie monastique est déjà organisée dans les Églises de langue syriaque. Les communautés de Mésopotamie, dans les premiers siècles, ont connu, comme celles des autres régions, des ascètes, hommes et femmes, qui consacraient toute leur vie au Seigneur et, pour cette raison, renonçaient au mariage ; on les appelait en syriaque *iḥidāyē*, mot usuel, plus tard, pour désigner les moines ; c'est l'équivalent du grec *monachoi*, le mot désignant d'abord des « solitaires », ainsi appelés, non pas parce qu'ils se retirent dans la solitude, mais simplement parce qu'ils vivent seuls, c'est-à-dire sans être mariés ; ils continuent à vivre au sein de la communauté des fidèles, où leur ascétisme leur vaut un certain prestige. On les appelle alors, notamment Aphraate, qui leur consacre sa vie « démonstration », *bᵉnai, bᵉnāt qᵉyāmā*, « fils » et « filles du pacte » (telle est la traduction qui reste la plus probable de cette expression dont le sens a été beaucoup discuté). Ils sont liés par un engagement, un « pacte », à vivre dans la continence et constituent une sorte de congrégation qui porte elle-même le nom de *gᵉyāmā* ; ils doivent vivre, hommes et femmes, séparément : Aphraate dénonce sévèrement l'habitude qu'ont prise certains « fils du pacte » d'avoir auprès d'eux des « filles du pacte ». On ne voit pas très nettement leur situation et leur rôle dans la communauté ecclésiastique. Il est fait mention d'eux longtemps encore après l'institution du monachisme, tout au long de l'histoire de l'Église syriaque. Leur état est alors nettement distingué de celui des moines ; ils paraissent plus proches des clercs, avec lesquels ils sont parfois confondus. Ils ont cependant leur législation propre ; des règles furent spécialement rédigées pour eux, comme pour les prêtres, par l'évêque d'Édesse Rabboula, au 5e siècle (cf. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, p. 36-50) ; on y voit que les fils du pacte devaient être assidus, avec les prêtres et les diacres, à l'office célébré dans l'église, aux heures canoniques, nuit et jour ; ils étaient donc étroitement associés aux clercs, mais n'avaient pas accès à l'autel lui-même.

Les « fils » et « filles du pacte », qui sont des *iḥidāyē*, des *monachoi*, selon le premier sens de ces termes, relèvent de ce que l'on peut appeler le prémonachisme. Le monachisme lui-même commence le jour où l'ascète se sépare du monde pour aller vivre dans la solitude du désert ou des montagnes : il se définit par l'« anachorèse ». Les premiers témoignages que l'on a sur la présence d'anachorètes en Mésopotamie se trouvent dans certains écrits d'Éphrem qui datent, dans la mesure où ils sont authentiques, des dernières années de sa vie passées à Édesse, 363-373 : il s'agit de la « Lettre aux montagnards », du moins de la première partie, que Vööbus tient pour seule authentique, et de deux *mēmrē* sur les solitaires et sur la solitude des solitaires ; Éphrem y décrit, de façon assez pittoresque, l'existence de ces ascètes qui vivent, en compagnie des animaux, dans les cavités des montagnes désertes, en plein air, couchant à même le sol et se nourrissant uniquement des plantes sauvages.

Peut-on nommer certains de ces premiers anachorètes ? Dans son *Histoire philothée*, composée vers 444, Théodoret, racontant les débuts du monachisme en Syrie, consacre son premier chapitre à Jacques de Nisibe (DS, t. 8, col. 50), lequel, avant de devenir, vers 300, évêque de cette ville, aurait mené pendant de nombreuses années la vie anachorétique dans la montagne de la région. Vööbus pense que le témoignage de Théodoret, appuyé sur des sources que nous ne connaissons pas, est valable ; mais Beck rejette, avec raison, semble-t-il, ce témoignage, car Éphrem, qui, dans ses *Carmina Nisibena*, fait l'éloge de Jacques qu'il a bien connu, louant spécialement son ascétisme, ne fait aucune mention du fait. Théodoret consacre son second chapitre à Julien Sabas, qui aurait, lui aussi, mais un peu plus tard, mené la vie anachorétique dans la même région de l'Osrhoène ; mais rien de tel n'est dit dans les Hymnes sur Julien Sabas attribués à Éphrem. Éphrem lui-même aurait-il pratiqué l'anachorétisme ? Pallade l'affirme dans le court chapitre (ch. 40) qu'il lui consacre dans son *Histoire lausiaque* : selon lui, Éphrem aurait vécu en solitaire pendant la plus grande partie de sa vie. Comme l'a montré Beck (*Ascétisme et monachisme...*), une telle affirmation est invraisemblable et en pleine contradiction avec ce que nous savons par ailleurs de la vie d'Éphrem, soit à Nisibe, soit à Édesse. Il faut donc se résigner à laisser dans l'anonymat les premiers anachorètes de Mésopotamie. Mais que dans cette région l'anachorétisme ait été pratiqué dès le 4e siècle est un fait bien établi.

Il est confirmé par le témoignage de la pèlerine Éthérie (DS, t. 4, col. 1448-53) qui, visitant la Haute Mésopotamie en 384, atteste avoir vu à Charres, la biblique Harran, rassemblés à l'occasion d'une fête, des moines qui habituellement vivaient en anachorètes « dans des lieux écartés », dans des ermitages situés loin de la ville. L'existence d'anachorètes en Mésopotamie à la fin du 4e siècle est confirmée aussi par Rufin (*Hist. Eccl.* II, 8), qui séjourna à Édesse vers 387, et, un peu plus tard, par l'historien Sozomène (*Hist. Eccl.* VI, 33 et 34).

Ni Rufin ni Sozomène, qui traitent du monachisme syrien après celui d'Égypte, ne mettent un rapport, sinon de simultanéité, entre les deux. En effet, contrairement à ce que l'on a cru longtemps et que l'on affirme encore parfois, il est maintenant bien établi que le monachisme, sous sa forme anachorétique, est né spontanément en Mésopotamie, comme aussi en Syrie et en Palestine, et non par imitation de l'anachorétisme égyptien. La cause en est probablement à chercher dans les motivations, partout

identiques, de l'idéal ascétique ; des circonstances extérieures ont pu aussi jouer un rôle : on sait par les *Actes des Martyrs* qu'en Mésopotamie, pendant la longue persécution de Shapur (340-379), des chrétiens se réfugièrent dans les parties montagneuses du pays : certains, ayant ainsi fait l'expérience de la solitude, ont pu embrasser volontairement un genre de vie que la nécessité leur avait d'abord imposé, comme saint Jérôme le dit de Paul de Thèbes, qui aurait été le premier ermite égyptien.

Cependant l'influence du monachisme égyptien ne tarda pas à s'exercer, et cela d'une façon décisive ; celui-ci en effet acquit rapidement un immense prestige, en Mésopotamie comme dans tout le monde chrétien, parce que dès le début s'y distinguèrent des personnalités exceptionnelles, tels Antoine, Macaire, Pacôme et autres ; de plus, il fut servi par une abondante littérature qui, très tôt, le fit connaître universellement : *Vie d'Antoine* par Athanase (DS, t. 1, col. 702-8), *Histoire lausiaque* de Pallade (DS, t. 12, col. 113-26), *Historia Monachorum in Aegypto* (DS, t. 13, col. 1111), recueils divers d'*Apophtegmes des Pères* (DS, t. 1, col. 765-70) ; de ces ouvrages, les traductions syriaques, jointes à celle des *Asketica* de Pacôme (DS, t. 12, col. 7-16), furent recueillies, au 7e siècle, dans une vaste compilation appelée *Le Paradis des Pères*, œuvre d'Enanisho. Le monachisme égyptien, surtout celui de Basse Égypte, prit ainsi une valeur normative ; il devint la référence privilégiée, à tel point que l'on chercha à conférer de prestigieuses origines égyptiennes au monachisme syriaque.

Une Vie syriaque de saint Éphrem, connue seulement par des recensions tardives et de peu de valeur historique, relate un voyage qu'aurait fait Éphrem chez les moines d'Égypte, parmi lesquels il aurait séjourné pendant huit ans, avant de devenir lui-même moine quand il revint dans son pays. Le document essentiel concernant la tradition sur l'origine égyptienne du monachisme mésopotamien est la légende de Mar Augîn, qui circula surtout dans les milieux nestoriens ; selon ce récit, Augîn (Eugène) était un égyptien qui fut d'abord moine dans un monastère de Pacôme, puis en Basse Égypte ; de là, accompagné de quelques disciples, il partit pour la Perse et instaura le monachisme dans la région de Nisibe, au temps où Jacques était évêque de cette ville ; de nombreux monastères auraient été fondés par lui, puis par ses disciples, dans toute la Mésopotamie. J. Labourt (*Le christianisme...*, p. 302-15), suivi par Vööbus (*History*, t. 1, p. 217-20), a démontré que cette légende tardive n'avait aucun fondement.

En revanche, il est bien attesté que de nombreux moines de Mésopotamie, notamment parmi eux les fondateurs de monastères, firent un pèlerinage chez les moines d'Égypte, comme le firent, dans le monde grec, saint Basile et d'autres. Enanisho, l'auteur du *Paradis*, avait, avec son frère, visité l'Égypte et fait un séjour au désert de Scété avant de s'établir au grand monastère du mont Izla, où il composa son ouvrage. Au siècle précédent (milieu du 6e s.), le fondateur de ce célèbre couvent, situé dans la montagne au Nord de Nisibe, Abraham de Kashkar (DS, t. 1, col. 110), avait lui aussi, dans sa jeunesse, fait un séjour parmi les moines de Scété, qui le formèrent à la vie ascétique ; rentré dans son pays, il vécut d'abord en ermite dans une grotte du mont Izla et, de nombreux disciples s'étant rassemblés autour de lui, il fonda le monastère qui porte son nom et qui fut un des plus importants de Mésopotamie. Il eut comme successeur, à la tête du monastère, son premier disciple, Mar Dadisho, lequel eut pour successeur le célèbre théologien nestorien Babai le Grand † 628, qui fut, pendant une longue vacance du catholicosat, le véritable chef de l'Église de Perse. Un autre disciple d'Abraham, Mar Jacques, après avoir quitté le couvent du mont Izla pour mener la vie érémitique, fonda, au-delà du Tigre, celui de Beit Abé, qui fut aussi un des grands monastères de cette région. Nous sommes informés sur Abraham de Kashkar et ses successeurs, et sur l'histoire des monastères du mont Izla et de Beit Abé par Thomas de Marga (9e siècle), moine de ce dernier monastère, dans son *Livre des supérieurs*, édité par Budge ; également par une autre chronique monastique composée vers le même temps, le *Livre de la chasteté* d'Ishodenah de Basra (éd. Chabot, notices 14, 34, 38 et 39), qui contient de nombreuses notices sur des moines et fondateurs de monastères, depuis les origines ou prétendues telles (légende de Mar Augîn) jusqu'à la fin du 8e siècle. Parmi ces notices, l'une est consacrée à un autre Abraham, contemporain du précédent ; Abraham de Natpar (DS, t. 1, col. 110-11), qui, après avoir visité lui aussi l'Égypte, vécut en ermite dans le pays d'Adiabène et laissa son nom à un autre monastère qui fut construit, après sa mort, sur sa grotte et fut rattaché aux fondations d'Abraham de Kashkar ; il écrivit plusieurs livres sur la vie monastique, qui sont encore insuffisamment édités.

Les règles monastiques édictées par Abraham de Kashkar, puis par son successeur Dadisho (éditées par Chabot et par Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, p. 150-75), eurent une diffusion considérable et furent l'instrument d'une véritable réforme de l'institution monastique en Mésopotamie. Ces monastères étaient des lieux d'ascèse, mais aussi de travail et de culture ; peuplés de moines nombreux, ils offraient, comme les monastères de Basse Égypte, un remarquable équilibre entre la vie commune et la vie solitaire.

Dadisho Qatraya (DS, t. 3, col. 2-3) qui, à la fin du 7e siècle, fut moine dans un couvent du Beit Houzayê, en Susiane, montre dans son traité intitulé *La retraite des semaines* (éd. Mingana, p. 70-143 et 201-47) certains moines restant reclus dans la solitude de leur cellule pendant les périodes de sept semaines de jeûne de l'année liturgique nestorienne ; dans ce même livre, il distingue six sortes de moines, selon le degré de leur solitude : les cénobites qui mènent en permanence la vie commune dans les monastères ; ceux qui, passant la semaine dans leur cellule, se réunissent, comme le faisaient les moines de Scété et des Kellia en Égypte, en fin de semaine, pour la liturgie dominicale ; puis ceux qui pratiquent la solitude des sept semaines ; il ajoute trois autres catégories : ceux qui vivent constamment en ermites, puis ceux qui mènent une vie itinérante ; cette forme d'ascétisme fut fort répandue dans la Syrie monophysite : Jean d'Éphèse, dans ses *Vies des saints orientaux* (éd. Brooks, PO 17-19) en donne plusieurs exemples, où l'on voit que la vie itinérante s'accompagne souvent du travestissement, l'ascète cherchant à passer pour ce qu'il n'est pas afin de cacher ce qu'il est réellement ; en dernier lieu, ou plus exactement au faîte, Dadisho place les anachorètes, qui vivent tout à fait retirés et inconnus du monde. Il ne fait pas mention des stylites, qui pratiquent une sorte d'anachorèse verticale ; apparu dans la région d'Antioche avec saint Syméon, le stylitisme

se répandit surtout en Syrie et en Asie Mineure, mais aussi jusqu'en Haute Mésopotamie, du moins dans les milieux monophysites, car les nestoriens se montrèrent, semble-t-il, peu favorables à cette forme d'anachorèse (cf. *supra*, art. *Stylites*).

L'apparition et le développement du monachisme eurent un effet profond sur l'évolution de la spiritualité syriaque : l'accent n'est plus mis sur le célibat et la continence, ceux-ci étant considérés comme allant de soi pour le solitaire, mais sur la solitude elle-même, la séparation du monde, jugées indispensables pour qui veut s'engager dans la vie spirituelle et tendre à la perfection : tel est l'avis déjà, à la fin du 5e siècle, du Philoxène de Mabboug (DS, t. 12, col. 1392-97), dans ses *Homélies* ou *Mēmrē parénétiques*, qui décrivent les étapes d'un « chemin de la perfection » ; tous les auteurs spirituels venus ensuite ont posé cela en principe : ne peut s'approcher de Dieu que celui qui s'est éloigné du monde.

P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris et Leipzig, 1890-1897, t. 3, p. 376-479 (légende de Mar Augîn). – E.A.W. Budge, *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A.D. 840*, 2 vol., Londres, 1893. – J.-B. Chabot, *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Rome, 1896 ; *Regulae monasticae saec. VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in Monte Izla conditae*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, V, 7, 1898, p. 39-59 et 73-102. – E.A.W. Budge, *The Book of Paradise being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius and others*. The Syriac Texts according to the Recension of ' Anân-Îshô ' of Bêth 'Âbhê edited with an English Translation, 2 vol., Londres, 1904. – P. Peeters, *La légende de S. Jacques de Nisibe*, AB, t. 38, 1920, p. 285-373. – A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. 7 : *Early Christian Mystics*, Cambridge, 1934. – E. Beck, *Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem*, dans *L'Orient Syrien*, t. 3, 1958, p. 273-98. – A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 1 : *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia* ; t. 2, : *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 184 et 197, Louvain, 1958 et 1960 ; *Les reflets du monachisme primitif dans les écrits de saint Éphrem le Syrien*, dans *L'Orient Syrien*, t. 4, 1959, p. 299-306 ; *Syriac and Arabic Documents Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960. – J.M. Fiey, *Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien*, AB, t. 80, 1962, p. 52-81 ; *Assyrie chrétienne*, t. 1-2 : *Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq* ; t. 3 : *Bēṯ Garmaï, Bēṯ Aramayé et Maišān nestoriens*, Beyrouth, 1965 et 1968 ; *Coptes et Syriaques. Contacts et échanges*, dans *Studia Orientalia Christiana, Collectanea*, n. 15, 1972-1973, p. 295-366 (Le Caire). – G. Nedungatt, *The Covennanters of the Early Syriac Speaking Church*, OCP 39, 1973, p. 191-215. – J.M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale, et ses suffragants, des origines à nos jours*, CSCO 388, Louvain, 1977. – R. Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*, CSCO 389-390 et 398-399, Louvain, 1978 ; *La vie primitive de S. Antoine*, CSCO 417-418, Louvain, 1980. – A. Vööbus, *Siro* (monachesimo), DIP, t. 8, 1988, col. 1542-53.

3. Les traductions d'auteurs grecs. – La littérature grecque fait une entrée massive dans le monde syriaque, aux 5e et 6e siècles, à la faveur de nombreuses traductions, exécutées principalement à Édesse : traductions d'œuvres philosophiques, surtout d'Aristote, mais aussi des auteurs chrétiens ; parmi ces derniers ne sont retenus ici que ceux dont l'œuvre intéresse directement la spiritualité et dont l'influence marque profondément la spiritualité syriaque, ce que signalent les nombreuses citations et les commentaires qui en furent faits.

Parmi les traités concernant principalement l'ascèse, il convient de citer, outre les Vies des moines d'Égypte déjà mentionnées (*Vie d'Antoine, Histoire lausiaque*, etc.), les deux traités de Marc le Moine (DS, t. 10, col. 274-83), cités par Isaac de Ninive et, maintes fois, par Dadisho Qatraya, commentés par Babai le Grand, puis par Abraham bar Dashandad (ces commentaires sont, sauf peut-être quelques fragments, perdus) ; l'*Ascéticon* de l'abbé Isaïe (DS, t. 7, col. 2083-95), dont on a conservé un commentaire rédigé par le même Dadisho et les fragments d'un commentaire anonyme (éd. Draguet).

Parmi les œuvres qui exercèrent une influence plus spécialement sur la mystique syriaque, il faut mentionner : celles de Grégoire de Nysse (DS, t. 6, col. 971-1011), principalement son *Commentaire sur le Cantique des cantiques* ; le corpus des écrits mis frauduleusement sous le nom du moine égyptien Macaire (DS, t. 10, col. 20-43) et qui, bien que rédigés en grec, sont d'origine syrienne ou mésopotamienne ; plusieurs savants, à la suite de Dörries, pensent même que l'auteur en serait un des premiers chefs messaliens nommé Syméon. Si tel est le cas, ce qui reste, malgré les arguments invoqués, de l'ordre de l'hypothèse, le souvenir d'une telle origine a complètement disparu dans la tradition syriaque qui a transmis une part appréciable de ces écrits, mais non la totalité de ce qui est connu en grec. Les auteurs syriaques les ont beaucoup lus, au point que parfois, sous leur texte, se laisse deviner celui de Macaire, simplement paraphrasé ; la spiritualité du pseudo-Macaire, spiritualité du cœur et essentiellement pneumatique, était, de par ses origines, moins étrangère et plus assimilable pour les auteurs syriaques que la spiritualité à tendance intellectualiste des autres œuvres traduites du grec.

Les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite (DS, t. 3, col. 244-318), qui, bien que rédigées en grec, sont vraisemblablement d'origine syrienne, ont été traduites en syriaque très peu de temps après leur apparition (première attestation 510), puisqu'une première traduction en fut faite par Serge de Reshaina † 536 ; une seconde est due à Phocas (7e-8e s.) et fut, semble-t-il, la plus répandue. Les auteurs syriaques ont lu Denys, l'ont cité, parfois commenté, comme le fit, au 9e siècle, Jean de Dara (DS, t. 8, col. 467-68), mais son influence chez les syriens ne semble pas avoir eu l'ampleur et la profondeur qu'elle a connues dans l'Occident grec et surtout latin.

Bien plus importante fut l'influence des œuvres d'Évagre le Pontique (DS, t. 4, col. 1731-44), qui furent traduites dès le 5e siècle, donc moins d'un an après sa mort (399) ; cette première version fut suivie, au siècle suivant, d'une seconde, parfois même, pour certains livres, d'une troisième. Comprenant toute l'œuvre d'Évagre, à l'exception des commentaires scripturaires, ces versions ont conservé certains ouvrages dont le texte grec a disparu après la condamnation des thèses origénistes d'Évagre au ve concile œcuménique (553). Tel est le cas du principal d'entre eux, les *Képhalaia gnostica*, pour lequel existent deux traductions : la première est l'œuvre d'un auteur qui a systématiquement cherché à éliminer du texte grec les thèses origénistes, relatives principalement à la cosmologie et à l'eschatologie ; un second traducteur, qui est, semble-t-il, Serge de Reshaina, a voulu rétablir le

texte d'Évagre dans son authentique teneur ; mais cette seconde version, considérée parfois comme une falsification, ne réussit pas à s'imposer. C'est dans la première version, dite « commune », que les auteurs syriaques ont lu – malgré leur hostilité à l'origénisme – l'œuvre d'Évagre, l'ont citée maintes fois, parfois commentée.

Le premier commentaire des *Képhalaia gnostica*, fort copieux bien qu'il soit présenté comme l'abrégé d'un commentaire plus important, fut composé par Babai le Grand (éd. Frankenberg, p. 8-471) ; il fut commenté de nouveau, également chez les nestoriens, au siècle suivant, par Joseph Hazzaya (DS, t. 8, col. 1341-49) ; ce commentaire est perdu, sauf pour quelques chapitres, semble-t-il, anonymement transmis. Chez les monophysites, il le fut, plus tard et d'une façon assez succincte, au 12e siècle par Denys bar Salibi (DS, t. 8, col. 29-30) dont le commentaire nous est parvenu, mais est encore inédit.

Ces commentateurs, principalement Babai, dont le commentaire est le plus personnel, ont une tendance, déjà sensible chez le premier traducteur, à transposer sur le plan mystique les conceptions origénistes d'Évagre : ainsi les mutations successives de l'intellect à travers des états, des corps et des mondes divers sont interprétées comme l'évolution spirituelle de l'âme en cette vie (cf. Guillaumont, les *Képhalaia*..., p. 254-55 et 276-80). De la sorte le « grand gnostique Évagre » en vient à être considéré comme le maître par excellence de l'ascèse et de la mystique. Son influence est sensible chez à peu près tous les auteurs syriaques postérieurs au 5e siècle, qu'ils soient monophysites ou nestoriens. Chez les premiers, elle apparaît très tôt, chez Philoxène de Mabboug † 523 (DS, t. 12, col. 1392-97), particulièrement dans sa *Lettre à Patrice d'Édesse*, qui expose un programme de vie ascétique largement inspiré du *Traité pratique*, encore que Philoxène ait su prendre, par la suite, ses distances vis-à-vis des thèses aventureuses de cet auteur (cf. Hausherr, *Contemplation et sainteté*). Chez les seconds, elle se manifeste un siècle plus tard : chez Babai, dont le commentaire des *Képhalaia gnostica* a été mentionné, et chez un de ses contemporains, Grégoire de Chypre (DS, t. 6, col. 920-22), qui fut lui aussi moine au couvent du mont Izla.

Par les traductions qui furent faites de ses écrits, Évagre contribua beaucoup à enrichir le vocabulaire syriaque de l'ascèse, notamment en termes techniques (cf. Guillaumont, *Les versions syriaques*...) ; il a fourni aux auteurs syriaques traitant de spiritualité des notions fondamentales, devenues chez eux usuelles, comme la division de la vie spirituelle en vie pratique et vie gnostique, l'impassibilité, les différentes sortes de contemplations : contemplation naturelle des corps, contemplation des incorporels, contemplation de la providence et du jugement ; voire des thèmes mystiques essentiels, telle la vision lumineuse que l'intellect a de lui-même, dégagé de toute représentation et de toute forme, à la lumière de la Trinité, au moment de la « prière pure », thème qui se retrouve chez plusieurs grands mystiques nestoriens.

Quant à la métaphysique évagrienne authentique, avec ses thèses fondamentales, apocatastase et retour de tous les intellects à l'unité, elle a eu en milieu syrien occidental, mais puisée aux textes originaux en dehors de l'action filtrante de la version syriaque commune, une postérité singulière, à la fois unique et curieuse : elle a abouti à une mystique quasi panthéiste dans le *Livre de Hiérothée* ; mais ce livre, où à l'influence d'Évagre se mêle celle du pseudo-Denys et qui a probablement pour auteur Étienne bar Soudaili (DS, t. 4, col. 1481-88), n'a guère eu de diffusion ni d'influence, malgré le patronage fallacieux du maître de Denys et les commentaires qu'en firent deux grands prélats monophysites, Théodose, patriarche d'Antioche au 9e siècle, et, plus tard, Barhébraeus, primat de l'Orient.

W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912. – I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique, leur valeur, leur relation, leur utilisation*, OC 22/2, n. 69, Rome, 1931 ; *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523)*, RAM, t. 14, 1933, p. 171-95. – J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Louvain, 1952. – P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo Denys*, dans *Sacris Erudiri*, t. 4, 1954, p. 174-84. – A. Guillaumont, *Les Six Centuries des « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, PO, t. 28/1, Paris, 1958 ; *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962. – E. Beck, *Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem*, dans *L'Orient Syrien*, t. 3, 1958, p. 273-98. – R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon d'Abba Isaïe*, CSCO 289-290 et 293-294, Louvain, 1968. – O. Hesse, *Markus Eremita in der syrischen Literatur*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 1, Wiesbaden, 1969. – J.-M. Hornus, *Le corpus dionysien en syriaque*, dans *Parole de l'Orient*, t. 1, 1970, p. 69-93. – W. Strothmann, *Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur*, dans *Oriens Christianus*, t. 54, 1970, p. 96-105. – R. Draguet, *Commentaire du livre d'Abba Isaïe par Dadišo Qatraya*, CSCO 326-327, Louvain, 1972 ; *Commentaire anonyme du livre d'Abba Isaïe (fragments)*, CSCO 336-337, Louvain, 1973. – W. Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios*, 2 vol., Wiesbaden, 1981. – A. Guillaumont, *Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque*, OCA 221, Rome, 1983, p. 35-41.

4. La mystique. – Cependant, quelle que soit son importance, l'influence des auteurs grecs, principalement celle d'Évagre, dont les auteurs syriaques ont repris, non sans en user assez librement, le vocabulaire, les grandes notions et les thèmes, ne saurait rendre compte à elle seule de la nature de la spiritualité syriaque telle qu'elle s'est développée après le 5e siècle. Celle-ci a recueilli aussi l'héritage de la spiritualité syriaque des premiers siècles et est restée essentiellement une mystique pneumatique. Parmi les auteurs traduits du grec, l'un d'eux, le pseudo-Macaire, tenant d'une mystique du cœur, l'aidait à résister à l'emprise totale d'une spiritualité de caractère intellectualiste.

Cette mystique repose sur une anthropologie d'origine sémitique et biblique que l'on a vue déjà chez Éphrem, distinguant le corps, l'âme et l'esprit ; selon cette anthropologie, la vie spirituelle est décrite comme se développant en trois étapes, suivant trois ordres ou degrés : corporel, psychique et pneumatique.

Ce schéma, explicitement formulé, pour la première fois, semble-t-il, par Jean d'Apamée (ou le Solitaire, DS, t. 8, 764-72), au 5e siècle, se retrouve chez la plupart des auteurs spirituels nestoriens du 6e au 8e siècle, chez Dadisho Qatraya, 6e s. (DS, t. 3, col. 2-3), Isaac de Ninive, 7e s. (DS, t. 7, col. 2041-54), Joseph Hazzaya, 8e s. (DS, t. 8, col.

1341-49), qui le développe longuement dans sa *Lettre sur les trois degrés*. Sahdona (Martyrios ; DS, t. 10, col. 737-42), auteur, au 7e siècle, d'un gros traité ascétique intitulé *Livre de la perfection* (éd. de Halleux, CSCO 200-201, 214-215, 252-255), et Jean de Dalyatha, 8e s. (DS, t. 8, col. 449-52) le connaissent, mais, moins soucieux de structurer leur doctrine, n'en font pas un usage aussi systématique. Ce schéma coexiste chez certains, par exemple chez Simon de Taibouteh, 7e s. (éd. Mingana, p. 1-69 et 281-320) avec le schéma évagrien qui répartit la vie spirituelle en pratique, contemplation naturelle, science de Dieu ou théologie. Joseph Hazzaya met directement les trois degrés en correspondance avec le schéma des contemplations évagriennes (cf. Beulay, *La lumière sans forme*, p. 109). La définition de ces trois degrés est à peu près la même, sauf variantes de détail, chez ces différents auteurs.

Le premier correspond à l'entrée dans la vie monastique et la pratique de l'ascèse (sauf chez Jean d'Apamée, pour qui ce degré est celui des chrétiens ordinaires qui ne pratiquent pas encore l'ascèse, celle-ci commençant seulement au degré suivant) et il comporte les exercices de l'ascèse corporelle, jeûnes, veilles, prières vocales, etc., grâce auxquels sont vaincues les passions du corps et l'on parvient à ce qui est appelé *dakyūtā*. « la pureté », laquelle donne accès au degré psychique ; parvenu à celui-ci, le solitaire se livre désormais à une ascèse intérieure, contre les passions de l'âme, les pensées qui l'assaillent, chaque victoire le faisant approcher progressivement d'une forme supérieure de pureté, qui est nommée *šafyūtā*, « la limpidité » ; celle-ci, quand elle est à son comble, fait accéder au troisième degré, le degré pneumatique ou spirituel, où l'intellect, libre de toute passion, peut contempler les mystères divins dans la vision de la « lumière sans forme » dont parlait Évagre. Dans cet état de perfection, le spirituel, comme celui que décrit le pseudo-Macaire et comme déjà le « parfait » de l'anonyme *Livre des degrés*, éprouve un sentiment à la fois d'humilité qui le fait s'estimer inférieur à tous et de dilection qui le porte à aimer toutes les créatures.

A ce schéma de la vie spirituelle est associée, commune elle aussi, mais avec des variantes, une doctrine des larmes (DS, t. 9, col. 287-303), lesquelles, selon leur nature, caractérisent chacun des degrés : larmes de repentir et de componction aux deux premiers degrés, larmes de joie qui inondent le visage du contemplatif parvenu au degré spirituel ; sur ce point également, les mystiques des 6e-8e siècles s'insèrent dans la tradition de l'ancienne spiritualité syriaque : l'auteur du *Livre des degrés* (hom. 18) distinguait déjà entre les larmes de tristesse ou de componction, inspirées par la crainte du jugement, et les larmes de joie que verse le parfait, pareil à celui qui rencontre un ami depuis longtemps désiré. Fidèles aussi à cette tradition, ils pensent que le progrès de la vie spirituelle est lié à la croissance de la présence de l'Esprit en l'homme ; Joseph Hazzaya a noté les signes par lesquels se reconnaît l'opération de l'Esprit. Celui-ci est l'agent qui opère l'unification des trois éléments du composé humain, unification qui est le terme de la vie spirituelle.

Il ne saurait être question de faire état dans cet article de tous les auteurs syriaques qui ont traité de spiritualité. Beaucoup d'œuvres sont perdues, beaucoup aussi sont encore mal connues, insuffisamment éditées, sinon totalement inédites. Il convient du moins de mentionner, pour finir, l'œuvre d'un auteur qui fut, au 13e siècle, en même temps qu'une des personnalités les plus éminentes de l'Église monophysite, l'un des derniers écrivains de la littérature syriaque et probablement le plus fécond, Grégoire Abou'l Faradj, dit Barhébraeus. Parmi les nombreux ouvrages qu'il a laissés, touchant à tous les domaines du savoir, deux concernent directement la spiritualité, son *Ethicon* et le *Livre de la colombe* (éd. Bedjan, Paris, 1898 ; trad. Wensinck, Leyde, 1919). Comme en tout domaine, Barhébraeus a fait ici œuvre de synthèse ; il recueille toute la tradition, aussi bien l'héritage grec, notamment Évagre, qu'il appelle « le père des gnostiques » et qu'il cite souvent, que les auteurs syriaques, qu'ils soient monophysites ou nestoriens : parmi ces derniers, on relève les noms d'Isaac de Ninive et de Jean de Dalyatha ; il accueille même l'hétérodoxe *Livre de Hiérothée*, dont il chercha, dans le commentaire qu'il en fit, à établir une nouvelle édition en corrigeant ou même supprimant ce qui lui paraissait par trop étrange. Il a raconté lui-même, au livre IV du *Livre de la colombe*, le secours qu'il avait trouvé jadis dans la lecture de ces auteurs spirituels, alors que son esprit était en plein désarroi, esquissant ainsi un genre nouveau dans la littérature syriaque, celui de l'autobiographie spirituelle, à l'exemple vraisemblablement du grand théologien arabe al-Ghazâli (11e-12e s.), dont l'influence est sensible, comme l'a montré Wensinck, sur son *Ethicon*.

Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon, trad. A.J. Wensinck, Leyde, 1919. – J.-M. Vosté, *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle*, dans *Angelicum*, t. 6, 1929, p. 143-206. – A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. 7 : *Early Christian Mystiks*, Cambridge, 1934. – A. Rücker, *Aus dem mystischen Schriftum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts*, dans *Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, fasc. 28, Leipzig, 1936, p. 38-54. – A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, dans *L'Orient Syrien*, t. 3, 1958, p. 3-24. – G. Blum, *Nestorianismus und Mystik*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 93, 1982, p. 273-94. – R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987. – S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo, 1987.

Antoine GUILLAUMONT.

II. DEPUIS LA CONQUÊTE ARABE

1. LA LITURGIE, LIEU VITAL DE LA SPIRITUALITÉ DES ÉGLISES D'ORIGINE SYRIAQUE. – La fulgurante conquête du Proche et Moyen Orient par les Arabes islamisés, la constitution des empires califaux des Ommayades de Damas (650-750) et Abbassides de Bagdad (750-1258) créent pour les diverses Églises d'expression syriaque une situation politique et culturelle nouvelle qui ne tardera pas à avoir des retentissements profonds pour leur vie spirituelle. L'un des plus importants sera l'abandon progressif de la langue syriaque – à l'exception de la liturgie – au profit de l'arabe. L'œuvre considérable, tant originale que par la traduction ou l'adaptation de textes grecs, va être relayée par des traductions ou des compositions en arabe. L'inventaire de la masse des manuscrits arabes chrétiens est commencé, y compris pour ce qui est des textes spirituels dont se sont nourris, depuis plus d'un millénaire, les chrétiens – et au premier chef les moines désormais arabisés : choix des textes syriaques ou autres, anthologies, extraits ou résumés, compositions originales. De ces dernières il en est peu – pour

ce qui est de la spiritualité au sens technique de ce mot – qui aient jusqu'ici paru mériter attention. On peut espérer que les investigations révéleront des textes dignes d'intérêt. Mais il semble bien que, dans la situation de « dhimmis » (= protégés) qui leur était faite, les chrétiens se soient avant tout préoccupés de sauvegarder l'héritage du passé pour continuer à s'en nourrir, de justifier les points de leur croyance les plus difficilement agréés des musulmans et d'entretenir par des chroniques, des écrits hagiographiques et de pieuses histoires, la mémoire de ceux d'entre eux qui, par leur vie et par leurs œuvres, avaient porté le témoignage de leur foi. Cette littérature, elle aussi, attend encore son inventaire et – plus encore – qu'en soient dégagées les constantes et les dominantes.

En fait, dans l'état actuel de nos connaissances – c'est principalement au travers de la liturgie que nous pouvons discerner les thèmes spirituels majeurs qui ont entretenu et vivifié la foi des chrétiens.

Bien que le champ culturel et linguistique leur soit commun et que, malgré les oppositions doctrinales – ou considérées comme telles – entretenues par les structures des diverses communautés, les échanges n'aient cessé d'être nombreux, on s'en tiendra ici aux seules Églises non-chalcédoniennes, couramment dénommées « Nestorienne » et « Jacobite » ou « Monophysite », laissant en dehors de notre considération les Églises « Melkite » qui conforme sa liturgie sur celle de l'Empire byzantin, et aussi « Maronite » dont il a été traité par ailleurs (DS, t. 10, col. 631-44). On ne traitera pas explicitement des Églises « Syro-Malabar » et « Syro-Malankar », en Inde, elles aussi de tradition syriaque.

C'est précisément à partir de l'époque califale que les structures et les textes liturgiques acquièrent les formes sous lesquelles ils se sont maintenus jusqu'à nous. Il est d'ailleurs difficile de connaître ce qu'ils ont pu être antérieurement, tant pour les communautés d'expression syriaque qui avaient affirmé leur autonomie au cours du 6e siècle dans le domaine du patriarcat d'Antioche, à l'instigation de Jacques Baradée, et qui, au cours du siècle suivant, vont étendre leur rayonnement à travers la Mésopotamie (Chaldée) autour du siège de Takrit, que pour celles qui s'étaient organisées depuis les premières décennies du 5e siècle (410-424) au sein de l'empire perse sassanide. Comme on le sait, celles-ci se réclamaient de plus en plus décidément d'une rigoureuse fidélité à la doctrine des maîtres antiochiens, et avant tout de Théodore de Mopsueste, transmise à Édesse puis à Nisibe par l'enseignement de l'École des Perses. Mais surtout, elles demeuraient profondément enracinées dans une tradition en continuité directe avec celle des communautés juives de Babylonie. Et ce n'est sans doute pas sans relation avec cette attitude qu'une partie des chrétientés de mouvance antiochienne en étaient venues à donner leur préférence aux options christologiques qui se réclamaient de l'enseignement de Cyrille d'Alexandrie et s'étaient largement ouvertes à une spiritualité johannique dans la tradition alexandrine, comme aussi aux spéculations issues du néoplatonisme et à l'influence des Pères Cappadociens, notamment Grégoire de Nazianze (le « Théologien »), Grégoire de Nysse et – plus encore peut-être – Évagre le Pontique. Influences qui se laissent percevoir dans les compositions euchologiques et hymnographiques de la liturgie jacobite. Une part importante nous en est parvenue dans des manuscrits antérieurs au 11e siècle. Il n'en va malheureusement pas de même pour la liturgie nestorienne ; rares sont les manuscrits remontant au-delà du 14e siècle, mais heureusement des commentaires du 9e siècle, et même du 7e (Gabriel Katraya, Bar Lipah) montrent que les règles posées par la réorganisation opérée par le Catholicos Isho'yab III dans les années qui suivirent la conquête arabe se sont fidèlement maintenues et que les adjonctions postérieures n'en ont pas altéré les traits les plus caractéristiques. On peut considérer que cette liturgie et la spiritualité qui l'imprègne sont en continuité plus directe que nulle part ailleurs avec le fonds originel des communautés chrétiennes syriaques.

2. L'ANCIEN FONDS SYRIAQUE. – De celui-ci on retiendra avant tout les compositions éphrémiennes, c'est-à-dire non seulement les œuvres authentiques d'Éphrem, mais le vaste ensemble transmis sous son patronage par les livres liturgiques, tant nestoriens que jacobites ou maronites. C'est lui qui constitue l'humus qui n'a cessé de nourrir la spiritualité de toutes les chrétientés syriaques. Spiritualité éminemment pascale, dans une perspective eschatologique. Le Christ y est célébré comme l'initiateur d'une création nouvelle. Ces traits se laissent déjà reconnaître dans la très ancienne acclamation que la liturgie syro-chaldéenne a conservée au début de la liturgie eucharistique, le *Laku Mara* : « A Toi, Seigneur de l'univers, nos louanges ; à Toi, Jésus-Christ, nos bénédictions. C'est Toi qui ressuscites nos corps, c'est Toi qui vivifie nos âmes ». Cette vie nouvelle, cette première résurrection baptismale – qui a pu, très tôt être considérée comme engageant une ascèse rigoureuse, voire rigoriste –, est l'œuvre de l'Esprit que le Ressuscité communique comme gage et comme arrhes de la résurrection définitive, attendue dans la vigilance de la foi. D'où cette atmosphère « vigiliale », si caractéristique des spiritualités syriaques.

Comme le dit une prière de la liturgie chaldéenne introduisant l'hymne de la lumière (*Nuhra*) transmise sous le nom d'Éphrem : « Dans la lumière glorieuse de ta Manifestation, dans la joyeuse épiphanie de ta venue que désirent, attendent et espèrent toutes les créatures, rends-nous dignes par ta bonté et ta miséricorde de nous réjouir et d'exulter avec les vrais enfants de tes mystères dans la Jérusalem d'en haut, Seigneur de l'univers ». La contrepartie sera un sens profond de la misère humaine, un sentiment de componction qu'entretiendra la tradition monastique et qui s'exprime, selon le génie des diverses liturgies, dans des prières de supplication qui revêtent souvent une forme litanique.

Si le Christ ouvre ainsi par son Esprit l'accès à la création nouvelle et définitive, perspective sur laquelle l'accent est mis avec prédilection dans la liturgie syro-chaldéenne – marquée sans doute par l'enseignement de Théodore de Mopsueste sur les deux catastases, tel notamment qu'il a été interprété par les maîtres de l'École des Perses –, il est aussi considéré comme Celui en qui les annonces des prophètes et les figures de l'Ancien Testament trouvent leur accomplissement. Les hymnes éphrémiennes ne cessent de jouer du contraste entre l'ancien et le nouveau, comme des correspondances entre les images glanées tout au travers des Écritures et leur réalisation dans les actes, les attitudes et les paroles du Christ. Ainsi se trouve mise en relief une histoire du salut que la liturgie fait revivre notamment par le

déroulement du cycle annuel et à laquelle elle ne cesse de se référer. Ainsi, de multiples manières, s'accomplit un mystère pascal : passage de l'ancien au nouveau, de la mort à la vie, des figures à une réalité qui, telle que nous la vivons présentement, est elle-même figure d'un accomplissement qui demeure encore voilé comme aux toutes premières lueurs d'une aube qu'on a hâte de voir se lever.

Ce fonds commun et ces thèmes fondamentaux vont être développés, orchestrés, nuancés, selon les options dominantes, culturelles et doctrinales des Églises qui se sont différenciées et souvent opposées à partir du 5e siècle, notamment en matière de christologie.

3. La liturgie syro-orientale ou « nestorienne ». – Ainsi qu'on l'a signalé plus haut, les communautés chrétiennes de l'empire perse sassanide qui s'organisent en Église au cours de la première moitié du 5e siècle sont celles où les caractères originaux du plus ancien fonds syriaque se sont le mieux conservés. Cela tient sans doute pour une grande part au fait que l'influence de l'hellénisme s'y est beaucoup moins exercée que dans les communautés vivant dans le cadre de l'empire romain. Et d'autre part la continuité y est beaucoup plus manifeste avec les traditions et les modes d'expression reçues des communautés juives. D'un mot, l'imprégnation culturelle sémitique s'est maintenue exceptionnellement forte et féconde. C'est ainsi, par exemple, que cette liturgie demeure comme fascinée par le mystère ineffable du *Nom* Divin.

C'est sans doute assez tardivement qu'une explicitation développera la confession inaugurale de l'anaphore eucharistique dite « des Apôtres » – ou d'*Addaï et Mari* considérés comme les premiers évangélisateurs de la Mésopotamie : « Il est digne d'être glorifié par toutes les bouches, confessé par toutes les langues, adoré et exalté par toutes les créatures, le Nom adorable et glorieux (de la Trinité glorieuse du Père, du Fils et du Saint Esprit) qui a créé le monde par sa grâce et ses habitants par sa clémence, qui a sauvé les hommes par sa miséricorde et nous a fait une grande grâce à nous mortels ». Toute cette prière eucharistique, d'ailleurs, reste très proche des *Berakoth* juives et notamment des « Prières de table ».

La confession de foi christique, telle qu'elle s'exprime dans le *Laku Mara,* demeurera l'explicitation privilégiée et suffisante du mystère enfin dévoilé d'un Dieu dont la puissance vivificatrice et salvatrice se manifeste et s'exerce en ce témoignage de fidélité et de miséricorde (*emet ve-hesed*) que constitue la personne, vivante et agissante en son Église, de Jésus établi Christ et Seigneur par la puissance de l'Esprit. L'élaboration précise de la formulation trinitaire de cette foi sera lente à se préciser. Que l'on compare les deux recensions, grecque et syriaque (sans doute plus tardive), de l'épiclèse eucharistique citée dans les *Actes de Thomas.* Alors que la version syriaque, vraisemblablement retouchée, transcrit : « Nous invoquons sur toi le Nom du Père, nous invoquons sur toi le Nom du Fils, nous invoquons sur toi le Nom de l'Esprit, Nom sublime qui pour nous tous est caché », le texte grec, témoin d'une recension plus archaïque, dit : « Nous appelons sur toi le Nom de la Mère, de l'ineffable mystère des Puissances et des Forces cachées, nous invoquons sur toi le Nom de Jésus ». Or, comme l'a montré R. Murray (*Symbols of Church and Kingdom,* 1975, p. 312-20), la tradition syriaque, prenant appui sur le féminin *Ruha,* aime à désigner l'Esprit Saint comme Mère. Mais ce sera toujours avec la plus grande réserve qu'à la suite d'Éphrem on approchera le mystère trinitaire.

Le grand Docteur n'avait-il pas chanté : « Gloire soit au Père, scellé en son Être propre, gloire soit au Fils scellé en sa génération par le sceau du silence. Rendons grâce au Père qui ne peut être circonscrit, rendons grâce au Fils qui ne peut être scruté, non plus que l'Esprit Saint. Fais croître en moi, Seigneur, et le silence et le don du discours pour que je sois sauvé par eux, tandis que je repousse toute scrutation à ton égard et que je publie ta louange » (*Hymnes sur la foi* 67). Ainsi, dans l'office dominical du matin (*Sapra*), la liturgie syro-chaldéenne interpole le début de l'hymne antique « *Gloire à Dieu dans les hauteurs... nous t'adorons, nous te glorifions, nous t'exaltons,* Être depuis l'éternité, nature transcendante et incompréhensible, Père, Fils et Saint Esprit, Roi des rois et Seigneur des seigneurs qui habites la lumière de la joie, celui qu'aucun homme n'a jamais vu ni ne peut voir, le seul saint, le seul fort, le seul immortel. Nous te rendons grâce par le Médiateur de nos biens, Jésus Christ, Sauveur du monde et Fils du Très-Haut ».

De telles expressions manifestent combien les chrétientés de culture syriaque sont mal à l'aise pour expliciter leur foi au mystère trinitaire. Spontanément leur contemplation et leur louange se portent avec prédilection sur la condescendance salvifique qui révèle l'ineffable dans les paroles et dans les œuvres de Celui qui a assumé notre humble et fragile humanité pour nous faire participer de la plénitude de vie. Ayant fermement adhéré, lors du premier synode de Séleucie-Ctésiphon (410), à la confession nicéenne de la foi orthodoxe, elles répugneront aux précisions apportées par les conciles postérieurs d'Éphèse et de Chalcédoine, suspectes à leurs yeux de « scruter » le mystère de la nature divine en sa manifestation dans l'humanité du Christ. En se remémorant et en se redisant dans les *mimré* et les *madroché* ce qu'il a plu à ce Dieu très saint de nous révéler de son intention sur l'homme, sur sa destinée et sur la vocation qui lui est adressée, la communauté chrétienne vit intensément la distension de la condition humaine, marquée par une finitude qu'accroît la lourdeur du péché où nous ne cessons de nous engluer. Ce qui domine c'est, bien sûr, la componction d'un cœur « brisé et broyé », pour reprendre les expressions du psalmiste ; mais c'est, inséparablement, l'attente à la fois anxieuse et confiante dans l'avènement d'une autre situation (*catastase*) dont la résurrection du Christ est l'annonce et le gage. Cette thématique de la résurrection, inaugurée par celle du Christ, est véritablement le cœur de la spiritualité syro-chaldéenne et de son expression liturgique.

Comme le dit l'*anaphore des Apôtres* : « Conformément à ton commandement, nous, tes serviteurs petits, faibles et misérables, nous nous sommes rassemblés, Seigneur notre Dieu, car tu nous a fait le don le plus précieux : revêtant notre humanité tu l'as unie à ta Divinité, exaltant notre humiliation et nous relevant de la chute ; tu as ressuscité notre nature mortelle, tu as pardonné nos péchés, justifié notre nature coupable, éclairé notre intelligence et tu as vaincu nos ennemis. Tu as annobli notre pauvre et misérable nature par les immenses miséricordes de ta bonté ».

Au matin de Pâques, au cours du long office *Célébration de la Paix de la Résurrection,* précédant la liturgie eucharistique, les fidèles échangent le baiser de paix en se disant les uns aux autres : « Résurrection, vie et renouveau soient avec vous ». Mais déjà une *madracha,* vraisemblablement très ancienne, qui se chante au temps de l'Épiphanie, proclame :

« La splendeur sans commencement de la Lumière éternelle s'est rendue semblable à un soleil et s'est levée sur le monde. Il était caché en son Père avant les siècles et les âges, mais sa gloire s'est étendue sur nous pour vivifier notre mortalité. Une image de son être invisible, il la forma dans une fille d'homme et il apparut enfant à la race des mortels ».

Une hymne de l'office nocturne (*onita d-lelya*), à la fête de l'Ascension, chante : « Le sanctuaire véritable, voici que Dieu l'a établi dans la Jérusalem d'en haut. Là a été élevé notre Sauveur afin qu'il soit exalté à la droite et qu'il s'offre comme un sacrifice au Père adorable, pour nous tous, afin de libérer la race des mortels ».

Quelques semaines plus tard, au 3e dimanche du temps des Apôtres, une autre hymne développe : « Béni soit le (Dieu) de bonté qui au commencement fit Adam à son image et ressemblance ; aux derniers temps il a eu pitié de celui qui était déchu de sa gloire et il est venu du ciel pour nous sauver. Il a pris de notre race mortelle une nature humaine qu'il a unie à sa Personne (*Parsopa'*) et il est devenu Guide, Chef et Seigneur sur tout ce qui existe au ciel et sur la terre. Il a renouvelé par elle toute la nature qui se corrompait d'une mort lente qui régnait sur elle par le péché ».

Si la liturgie syro-chaldéenne reste sobre dans l'expression de sa vénération pour Marie, de qui le Fils de Dieu a reçu sa nature humaine, elle se plaît à voir en elle le type accompli de l'Église épouse, thème qu'elle développe abondamment. D'une manière plus générale, la sobriété gardée dans le culte des saints sauvegarde le primat de la considération du mystère du Christ, Dieu et Homme, et du recentrement en Lui d'une histoire du salut qui attend de lui son ultime accomplissement.

4. La liturgie syro-antiochienne « jacobite ». – Parmi les facteurs, complexes et difficiles à discerner, qui conduisirent une partie des communautés chrétiennes du patriarcat d'Antioche à se constituer au cours de la première moitié du 6e siècle en Église autonome, organisée principalement à l'instigation de Jacques Baradée – d'où la dénomination courante d'Église jacobite –, la revendication d'une tradition d'expression syriaque constitue un signe caractérisé. Il ne saurait faire négliger que la Syrie antérieure cis-euphratéenne était, depuis de longs siècles, profondément hellénisée, du moins dans les secteurs urbanisés, que les foyers culturels – non seulement Antioche, mais aussi Émèse, Apamée ou Béryte – rayonnaient la culture grecque. En adoptant progressivement au cours du 7e siècle le dialecte « syriaque » du nord de la Mésopotamie comme langue officielle et liturgique, c'est du grec que cette Église traduisit une large part de la liturgie qu'elle se constitua, empruntant sans doute largement à la tradition de Jérusalem, elle aussi de culture dominante grecque.

C'est notamment le cas de l'*Anaphore de Jacques le Frère du Seigneur* qui deviendra la prière eucharistique type de l'Église jacobite, au détriment de l'anaphore propre de la tradition antiochienne dite *Anaphore des Douze Apôtres*, à laquelle se rattache l'anaphore byzantine de *Saint Jean Chrysostome*. D'autres prières eucharistiques dont l'original grec n'a pas été conservé semblent bien avoir été traduites ou adaptées à partir du 7e siècle et avoir servi de modèle à des compositions syriaques plus récentes.

Des quelque soixante-dix anaphores parvenues jusqu'à nous, une petite partie seulement s'est maintenue dans l'usage liturgique, elles n'en constituent pas moins dans leur ensemble un témoignage particulièrement important de la foi et de la prière de cette Église. Il y faudrait joindre d'autres textes liturgiques d'une grande richesse doctrinale et spirituelle, notamment pour la bénédiction de l'eau baptismale et la consécration des eaux en la fête de l'Épiphanie, ainsi que les prières pour la consécration du saint chrême (*Myron*).

Adaptés d'un original grec, ces textes, abondamment commentés par les auteurs jacobites, constituent une expression privilégiée des dominantes de sa spiritualité. On peut en dire autant du plus ancien recueil d'hymnes liturgiques antiochiennes, transmis sous le nom d'*Octoéchos de Sévère d'Antioche*, traduit en syriaque, d'abord littéralement par Paul d'Édesse, puis pour l'usage liturgique par Jacques d'Édesse (633-708 ; DS, t. 8, col. 33-35). Le fait que l'organisation de ce recueil soit attribuée au patriarche Sévère (512-518), considéré comme la référence la plus autorisée de l'Église jacobite, invite à lui reconnaître une autorité à laquelle on n'a sans doute pas accordé l'attention qu'elle mérite. Il est vrai qu'il n'en est resté que peu de trace dans les livres liturgiques en usage depuis des siècles.

C'est qu'en effet, tant pour l'euchologie que pour l'hymnographie, l'Église syro-antiochienne s'est constituée son propre répertoire d'expression syriaque, puisant dans le fonds commun de l'héritage éphrémien et l'enrichissant de compositions nouvelles en continuité directe avec lui. Le principal représentant de ce courant est Jacques de Sarug (451-521 ; DS, t. 8, col. 56-60), qualifié comme le vieux maître de « cithare du Saint Esprit ». Ses homélies métriques (*mimré*) ont été largement accueillies dans la liturgie, ainsi que les cantiques (*soughioto*) qui lui ont été attribués. Il n'est sans doute pas exagéré de dire qu'il contribue jusqu'à nos jours à nourrir plus que tout autre la vie spirituelle dans les Églises de tradition syro-antiochienne. Formé à l'École d'Édesse, il a su recueillir le meilleur de l'enseignement des maîtres antiochiens, mais sans accepter le rigorisme christologique dans lequel cette École allait se laisser enfermer. Bien au contraire, mettant largement en œuvre la typologie scripturaire, il en dégage une christologie en laquelle les tenants de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie et de son interprétation dans la ligne de Sévère d'Antioche († 538 ; DS, t. 14, col. 748-51) pourront reconnaître les lignes fondamentales auxquelles ils entendent se conformer. C'est ainsi qu'à la différence de ce qu'il en est chez les Syriens Orientaux, il a largement contribué à sauvegarder dans l'Église syro-jacobite un sens affiné du mystère du Christ d'imprégnation johannique. D'où l'attention portée sur l'Incarnation, alors qu'en la Vierge l'Esprit Saint suscite l'humanité du Verbe de Dieu.

La perspective eschatologique, qui est au cœur de la tradition spirituelle syriaque depuis ses plus anciennes expressions, n'est assurément pas moins vive, mais elle tend à se situer dans la ligne qu'on a pu dénommer « eschatologie réalisée », en ce sens que, par l'entrée du Verbe dans la condition humaine, l'ultime accomplissement de la visée créatrice est déjà radicalement advenu. D'où la prédilection des anaphores syro-antiochiennes à présenter le mystère de la présence eucharistique en relation étroite avec l'Incarnation et à souligner, dans l'un et l'autre cas, l'intervention de l'Esprit survenant pour que l'invisible devienne visible, que le transcendant ineffable entre dans le champ de notre expérience. Lorsque l'Église célèbre la liturgie eucharistique, elle vit cette situation eschatologique ; c'est pourquoi, après les paroles

d'institution et pour préparer l'assemblée à ce qui se réalise par l'épiclèse, le diacre proclame : « Que cette heure est terrible et qu'il est redoutable ce moment où l'Esprit Saint vient des hauteurs célestes, descend sur cette oblation et la consacre. Debout, priez en silence avec crainte ».

En conséquence, c'est toute l'ecclésiologie qui est vécue sous ce signe de la rénovation mystérieuse sous l'action vivifiante de l'Esprit par qui est mené à sa plénitude ce qui s'est inauguré avec l'Incarnation du Verbe (cf. E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971). En témoigne la place importante tenue dans la spiritualité syro-antiochienne par la vénération des saints en qui s'est manifestée cette vie selon l'Esprit. Très tôt, cette vénération s'est exprimée par la puissance de guérison reconnue à leurs reliques avec lesquelles on aime à mettre en contact une huile employée comme médication.

Mais c'est sans doute dans une forme de prière liturgique propre à la tradition syro-antiochienne que se laissent le mieux percevoir les lignes maîtresses de la spiritualité traditionnelle de cette Église. Il semble bien qu'à l'origine le *Sedro* se soit constitué pour accompagner l'offrande de l'encens dans les offices du soir et du matin. Rite symbolique par lequel s'exprime, sous forme de purification pénitentielle (*hussoyo*), ce sentiment profond de componction, ce sens de l'humaine misère, si caractéristique des traditions spirituelles araméennes. Mais, par la suite, le *Sedro* est devenu un élément intégré dans les offices liturgiques les plus divers. Après le *Proemion* ou invitation doxologique il est essentiellement constitué par un développement catéchétique ou homilétique – dénommé proprement *sedro*, c'est-à-dire discours bien ordonné – exposant les caractéristiques de la fête ou du service pour en dégager la signification doctrinale et les valeurs spirituelles. A ce titre il devrait constituer une pièce maîtresse de la formation des fidèles. Énonçant des séries d'attributs divins ou de demandes, énumérant les besoins humains, les vices ou les vertus, développant un commentaire sur les mystères de l'économie du salut, le *Sedro* – dont la tradition attribue l'organisation au patriarche Jean † 649, souvent appelé Jean des Sedre – garde presque toujours quelque trace de son origine première, soit que s'y insère une brève allusion à l'offrande de l'encens et à son caractère propitiatoire, ou qu'il soit suivi de quelque verset psalmique ou d'une strophe incitant à la componction (*etro* et *qolo*).

Ainsi, dans la diversité de leurs expressions et de l'accent dominant qu'elles doivent à leur insertion culturelle et à leurs préférences doctrinales, les diverses Églises de langue syriaque n'ont cessé de témoigner d'une spiritualité fermement enracinée dans la méditation des Écritures qui forme la trame de leurs traditions liturgiques et de se garder vigilantes dans l'attente de l'Avènement glorieux du Christ. Cette attitude foncière qu'on a pu qualifier de « purgatoriale » (M. Hayek) est sans doute le trait le plus caractérisé de cette spiritualité.

A. Maclean, *East Syrian Christian Daily Office*, Londres, 1894. – R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes*, t. 2 : *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907. – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922 ; 2e éd. 1968 ; *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1939 ; 3e éd. 1953. – W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, OCA 125, Rome, 1940 ; *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, OCA 133, Rome, 1947. – J. Mateos, *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome, 1959. – J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, 3 vol., Beyrouth, 1965-1968. – I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Rome, 1969. – E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971. – I.-H. Dalmais, *L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes*, dans *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Rome, 1977, p. 55-64. – J.-M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale, et ses suffragants, des origines à nos jours*, CSCO 388, Louvain, 1977 ; *Chrétiens syriaques sous les Abbasides surtout à Bagdad (749-1258)*, CSCO 420, Louvain, 1980. – V. Pathikulangara, *Resurrection, Life and Renewal*, Bangalore, Kottayam, 1982. – F. Acharya, *Prayer with the Harp*, 4 vol., Vagamon, Kerala, 1980-1986. – J. Moolan, *The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar*, Vadavathoor, Kottayam, 1985. – R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, s d (1987). – É. Cappellini, *Un venticinquennio di studi siriaci (1960-1985)*, dans *Studi Medievali*, t. 28, 1987, p. 457-79.

Irénée-H. Dalmais.

« SYSTEM DER DEUTSCHEN MYSTIK ». – Ce « Système de la mystique allemande » est un traité mystique de la fin du 14e siècle qui a été transmis par 7 mss complets et un fragmentaire ; à quoi s'ajoutent des extraits cités en d'autres mss. Presque tous les mss de l'œuvre proviennent de couvents de femmes de l'ordre de saint Dominique en Alémanie. Selon toute apparence, il y a lieu de distinguer une rédaction plus ancienne et mal ordonnée, et une plus récente plus clairement construite.

Éd. par R. Cadigan, *The Compilatio Mystica (Greith's Traktat) in the original: An edition of MS C 108b Zürich with reference to four other parallel mss*, Dissert., Chapel Hill, 1973. – Trad. en nouvel-haut-allemand par C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, Fribourg/Br., 1861 (reprod. Amsterdam, 1965), p. 96-202.

Le *System* est composé de trois parties. La première propose une théorie de la connaissance et traite de l'âme et de ses puissances comme image et ressemblance de la Trinité. La deuxième, mystique, parle du Dieu trinitaire et de la vie divine dans l'âme humaine. La troisième, d'orientation plus ascétique, décrit le chemin de l'homme vers Dieu et l'union avec lui.

Le texte est en grande partie une compilation d'extraits de mystiques. On a démontré (cf. Seitz, p. 54-70) que les deux tiers du texte sont des emprunts ; il s'agit en particulier de Maître Eckhart, de Tauler, beaucoup moins de Suso, de Johann von Sterngassen, du carme Hane, de Johannes Franco de Cologne (peut-être), du *Buch geistlicher Armut* ; d'autres textes cités sont anonymes. Seuls sont nommés Eckhart et Johannes von Sterngassen. S'y ajoutent d'abondantes citations d'auteurs grecs et latins, surtout Augustin, le Pseudo-Denys, Bernard de Clairvaux, Grégoire le Grand (cf. Seitz, p. 27-34).

Le *System*, dans son ensemble, se rattache à la mystique d'Eckhart et de son cercle. Dans sa spéculation très abstraite, il renonce presque complètement aux images, aux comparaisons, aux instructions pratiques. Seule la troisième partie, qui dans l'ensemble est composée d'une manière plus lâche, met en garde contre les visions illusoires et la surestimation des exercices extérieurs de piété.

Le compilateur est inconnu. Sa contribution personnelle est difficile à apprécier. Il est remarquablement au courant de la mystique dominicaine allemande du 14e siècle et des traditions du moyen âge. Outre le plan d'ensemble et la mise en ordre des textes utilisés, des passages assez étendus des 1re et 3e parties sont sans doute de sa main (éd. Cadigan, f. 1r-19r, 25r-35v, 47r-50r, 175v-178r, 182v-192r, 194v-197r). Quelques-uns de ces passages semblent renvoyer à des modèles latins.

Dans les mss qui ont été conservés, le *System* n'a pas trouvé sa forme définitive et harmonieuse. Souvent les extraits cités ne sont que sommairement reliés les uns aux autres ; on a renoncé à retravailler et unifier le style. Certaines parties sont traitées sous forme de dialogue entre le maître et son disciple ; d'autres sont manifestement empruntées à des sermons.

Le *System* doit être compris comme une tentative très significative pour donner à des religieuses appelées à une vie essentiellement spirituelle une vue systématique de la mystique d'Eckhart et de son cercle ; cela, environ deux générations après le Maître, atteste que son influence n'était nullement entamée, malgré sa radicale différence d'avec la *Frauenmystik*, et qu'à la fin du 14e siècle la vie mystique reste riche et variée.

W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, Frauenfeld-Leipzig, 1935, p. 354 svv, 439 svv. – J. Seitz, *Der Traktat des « Unbekannten deutschen Mystikers » bei Greith*, Dissert., Zurich, 1936. – V. Honemann, art. *Lehrsystem der deutschen Mystik*, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 5, 1985, col. 676-78.

Volker Honemann.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.

AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv ; Grottaferrata (Rome), 1971, svv.

AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, 1926 svv.

AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv ; Venise, 1734-1770 ; Paris, 1863-1875.

AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908 ; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.

ANTONIO I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol. ; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.

BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923 ; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932.

BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957 ; Auctarium, 1969. – BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901 ; Supplementum, 2e éd., 1911. – BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.

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, 1953 svv ; CCM = Continuatio mediaevalis ; CCG = Series graeca.

CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.

CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951 ; 2e éd., 1961. – CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.

CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.

COSME DE VILLIERS = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752 ; Rome, 1927, 2 vol.

CROSS-LIVINGSTONE = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.

DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854 ; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.

DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol. ; Supplément, Paris, 1928 svv.

DES = E. Ancilli, Dizionario 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, 7 vol., Rome, 1974 svv.

DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Suppléments.

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.

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, TWNT = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.

KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.

LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol. ; 2e éd., 1957-1965.

MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759 ; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MEDIOEVO LATINO = Medioevo latino. Bollettino bibliografico, Spolète, 1980 svv.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

MORERI = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967 ; Suppléments.

NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.

OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934 ; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.

OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.

OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.

PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.

PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv ; PL = Patrologie latine, Migne ; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.

PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.

QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol. ; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv ; continué par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972-1977.

RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.

RE = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.

RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain – Paris, 1907 svv.

RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.

RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.

SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.

SOMMERVOGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol. ; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.

TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

VERFASSERLEXIKON = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955 ; 2e éd., par K. Ruh, etc., Berlin-New York, 1978 svv.

VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv ; Supplément.

VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962 ; 2e éd., 1970.

WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. – WADDING-CHIAPPINI = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

LISTE DES COLLABORATEURS DU QUATORZIÈME VOLUME

MM. PP.

ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
ADNÈS (P.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
ALBANO (A.), S.M., Archiviste, Rome.
ALBRECHT (B.), Dr., Belm, Allemagne Fédérale.
ALETTI (J.-N.), S.J., Prof., *Istituto Biblico,* Rome.
ANDIA (I. de), Institut catholique, Paris.
ANDREU (Fr.), Théatin, Rome.
ANDRIESSEN (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
APARICIO LÓPEZ (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
ARDURA (B.), Prémontré, Archiviste, Rome.
ARENS (A.), Dr., Trier, Allemagne Fédérale.
ARNALDEZ (R.), Prof., Paris.
ASFOUR (A.), Soc. de Jésus Christ, Chantilly.

BECKER (C.), S.J., Koblenz, Allemagne Fédérale.
BEJAS (A.), O.P., Cologne, Allemagne Fédérale.
BELLINI (P.), O.S.A., Rome.
BÉNÉ (C.), Prof., Meylan.
BESUTTI (G.M.), Servite, *Marianum,* Rome.
BOAGA (E.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BORD (A.), Dr., La Brède.
BOUCHAUD (J.), Sœur de Saint-Charles, Angers.
BORNTRAGER (C.M.), Servite, Chicago, U.S.A.
BROUWERS (L.), S.J., Mechelen, Belgique.
BUNGERT (A.), Paderborn, Allemagne Fédérale.
BURNS (M.-P.), V.S.M., Archiviste, Annecy.

CALUFETTI (A.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
CALVEZ (J.-Y.), S.J., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
CANÉVET (M.), Prof., Université de Strasbourg.
CARDONA (D.M.), Chartreux, Montalegre, Espagne.
CARREZ (M.), Prof., Institut catholique, Paris.
CARRIVE (L.), Prof., Université de Paris III.
CASALINI (E.M.), Servite, *Marianum,* Rome.
CATALAN (J.-Fr.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
CAZEAUX (J.), C.N.R.S., Lyon.
CHÉDOZEAU (B.), Inspecteur d'Académie, Paris.
COLOSIO (I.), O.P., San Domenico di Fiesole, Italie.
COLPO (M.), S.J., *Institutum historicum,* Rome.
CONGOURDEAU (M.-H.), Collège de France, Paris.
COSTE (R.), P.S.S., Prof., Institut catholique, Toulouse.

DALMAIS (I.-H.), O.P., Paris.
DALMAU (B.), O.S.B., Montserrat, Espagne.
DARRICAU (R.), Prof., Université de Bordeaux.
DEBOUTTE (A.), C.SS.R., Brugge, Belgique.
DEPRUN (J.), Prof., Université de Paris I.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DESBONNETS (Th.), O.F.M., Paris.
DE SMET (S.), S.J., Prof., Heverlé-Leuven, Belgique.
DESPREZ (V.), O.S.B., Abbaye de Ligugé.
DE TROEYER (B.), O.F.M., Sint-Truiden, Belgique.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DHAVAMONY (M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
DIEZ (M.A.), O.C.D., Burgos, Espagne.
DORDONI (A.), Prof., Université catholique, Milan.
DUCLOS (P.), S.J., Chantilly.
DUFRASNE (D.), O.S.B., Monastère d'Ottignies, Belgique.
DULAEY (M.), Prof., Université d'Amiens.
DUPUY (M.), P.S.S., Paris.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir,* Paris.

EDWARDS (Fr.), S.J., Archiviste, Rome.
ERBA (A.M.), Barnabite, évêque de Velletri-Segni, Italie.
ERDMANN-PANDŽIĆ (E. von), Dr., Université de Bamberg, Allemagne Fédérale.

FONTAINE (J.), Institut de France, Paris.
FROST (Fr.), Prof., Institut catholique, Lille.

GAIN (B.), Dr., Chantilly.
GARRIDO (P.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
GEFFRÉ (Cl.), O.P., Prof., Institut catholique, Paris.
GENSAC (H. de), S.J., Archiviste, Toulouse.
GILBERT (M.), S.J., Prof., *Istituto Biblico,* Rome.
GIORGINI (F.), C.P., Rome.
GRAFFIN (Fr.), S.J., Prof., Institut catholique, Paris.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Fabriano, Italie.
GUILLAUMONT (A.), Prof., Collège de France, Paris.
GUILLET (J.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
GUTIÉRREZ (D.), O.S.A., Rome.

HALL (B.), Dr., Newton St. Cyres, Angleterre.
HASENOHR (G.), C.N.R.S., Paris.
HOFMEIER (J.), Prof., Université de Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
HOGG (J.), Prof., Université de Salzburg, Autriche.
HONEMANN (V.), Prof., Université de Göttingen, Allemagne Fédérale.
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicum,* Rome.

IGNACIO DE MADRID, O.S.H., Santa Maria del Parral, Espagne.
ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.

JOIN-LAMBERT (M.), Oratorien, Archiviste, Paris.

KADLEC (J.), Prof., Horní Cerekev, Tchécoslovaquie.
KOEHLER (Th.), S.M., Prof., Université de Dayton, U.S.A.

LAFONT (G.), O.S.B., Abbaye de la Pierre-qui-vire.
LAGARRIGUE (G.), Prof., Université de Strasbourg.
LA MARTINIÈRE (Cl. de), S.C.J., Archiviste, Poitiers.
LATHAM (J.E.), S.J., American College, Paris.
LÉGASSE (S.), O.F.M. Cap., Prof., Institut catholique, Toulouse.
LÉNA (M.), S.F.X., Paris.
LOESER (W.), S.J., Prof., Sankt Georgen, Frankfurt/Main, Allemagne Fédérale.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté de théologie du Nord, Burgos, Espagne.
LOSCHIAVO (L.M.), C.R.L., Naples, Italie.
LOUIS-MARIE, O.C.D., Lille.

MAISONNEUVE (J.-P.), S.J., Chantilly.
MAJAULT (J.), Paris.
MARAVAL (P.), Prof., Université de Strasbourg.
MARCHASSON (Y.), Mgr., Paris.
MARGOLIN (J.-Cl.), Prof., Université de Tours.
MARTY (Fr.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
MAS (B.), Théatin, Rome.
MC DERMOTT (J.M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
MECH (P.), S.J., Archiviste, Paris.
MELLINATO (G.), S.J., *La Civiltà Cattolica,* Rome.
MICHIELS (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
MILCENT (P.), Eudiste, Paris.
MINZ (K.H.), Dr., Düsseldorf, Allemagne Fédérale.
MIQUEL (P.), O.S.B., Abbaye de Ligugé.
MONNERJAHN (E.), Koblenz, Allemagne Fédérale.
MÜLLER (G.L.), Prof., Université de Munich, Allemagne Fédérale.

NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.

O'CARROLL (M.), C.SS.R., Blackrock, Irlande.
ORLANDI (T.), Prof., Université de Rome.

PANELLA (E.), O.P., Rome.
PÉANO (P.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
PEYROUS (B.), Prêtre, Bordeaux.

PICARD (J.-Ch.), Prof., Université de Metz.
PICASSO (G.), O.S.B., Abbaye San Benedetto, Seregno, Italie.
PIEPER (M.), Dr., Mayence, Allemagne Fédérale.
PIETSCH (R.), Dr., Stuttgart, Allemagne Fédérale.
PORTEMAN (K.), Prof., Université de Leuven, Belgique.
PUJANA (J.), O.SS.T., Rome.

REGINA (Fr.), S.J., Naples, Italie.
REY-MERMET (Th.), C.SS.R., Annemasse.
RINGLER (S.), Dr., Essen, Allemagne Fédérale.
ROBLES SIERRA (A.), O.P., Valencia, Espagne.
RODRIGUEZ (F.), S.J., Burgos, Espagne.
ROULEAU (Fr.), S.J., Meudon.
RUIZ JURADO (M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.

SAGOT (P.), Congrégation Notre-Dame, Paris.
SANLÉS (R.), Mercédaire, Poyo, Espagne.
SCHMITT (C.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
SCHÖNBORN (Chr.), O.P., Prof., Université de Fribourg, Suisse.
SCHULTZE (B.), S.J., *Istituto Orientale,* Rome.
SCHULZ (F.), Dr., Heidelberg, Allemagne Fédérale.
SEMPÉ (P.), S.J., Paris.
SESBOÜÉ (B.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
SIEBEN (H.J.), S.J., Prof., Sankt Georgen, Frankfurt/Main, Allemagne Fédérale.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
SOMIGLI (C.), Camaldule, Naples, Italie.
SPANNEUT (M.), Prof., Institut catholique, Lille.
ŠPIDLÍK (T.), S.J., Prof., *Istituto Orientale,* Rome.
SPITZLEI (S.B.), Prof., Université de Fribourg, Suisse.
STANDAERT (M.), O.C.R., Abbaye de Scourmont, Belgique.
SWITEK (G.), S.J., Prof., Sankt Georgen, Frankfurt/Main, Allemagne Fédérale.

THÉVENOT (X.), S.D.B., Prof., Institut catholique, Paris.
TILLARD (J.-M.-R.), O.P., Prof., Collège de théologie, Ottawa, Canada.
TOWNSEND (R.), Dr., Eton College, Windsor, Angleterre.

VALABEK (R.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VAUCHEZ (A.), Prof., Université de Paris X.
VERDE (A.F.), O.P., Pistoia, Italie.
VIARD (P.), Prêtre, Langres.
VINATIER (J.), Prêtre, Allones.
VINATY (B.), O.P., Prof., *Angelicum,* Rome.
VIZZARI (D.), Pii Operai, Montalto Uffugo, Italie.
VOICU (S.J.), Prof., Université de Rome.
VON DREHLE (M.A.), D.C., Bladensburg, Maryland, U.S.A.
VORREUX (D.), O.F.M., Paris.

WEISS (J.-P.), Prof., Université de Nice.
WEISS (O.), Dr., Munich, Allemagne Fédérale.
WHITE (B.), Dr., Oxford, Angleterre.
WICKS (J.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.

YÁÑEZ (D.), O.C.R., Abbaye d'Oscra, Espagne.

ZOVATTO (P.), Prof., Université de Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Würzburg, Allemagne Fédérale.

TABLE DES ARTICLES DU QUATORZIÈME VOLUME

Sabbatini (LOUIS), c. 1. – Domenico VIZZARI.
Sacerdoce. – I. L'accomplissement du sacerdoce dans le Christ Jésus, c. 2. – II. L'expansion du « sacerdotal » dans la Tradition vivante, c. 11. – III. Tertullien, La Réforme, Vatican II, c. 26. – Jean-Marie-R. TILLARD.
Sacré, c. 37. – Gerhard Ludwig MÜLLER.
Sacrements, c. 45. – Irénée-Henri DALMAIS.
Sacrifice. – I. Le sacrifice, la Croix et l'Eucharistie, c. 51. – Paul LAMARCHE. – II. Le sacrifice dans la vie chrétienne, c. 56. – André DERVILLE.
« Sagesse de Salomon ». – I. Le livre, c. 57. – II. La relecture à travers les siècles, c. 66. – Maurice GILBERT.
Sagesse (des hommes et de Dieu). – I. Ancien Testament, c. 72. – Maurice GILBERT. – II. Philon d'Alexandrie, c. 81. – Jacques CAZEAUX. – III. Nouveau Testament, c. 91. – Jean-Noël ALETTI. – IV. Sagesse antique et sagesse chrétienne, c. 96. – Aimé SOLIGNAC. – V. 16e siècle, c. 114. – Charles BÈNE. – VI. Sophiologie, c. 122. – Bernhard SCHULTZE. – VII. Sagesse et philosophie dans les temps modernes, c. 126. – François MARTY.
Sailer (JEAN-MICHEL), c. 132. – Johann HOFMEIER.
Sailer (SÉBASTIEN), c. 137. – Bernard ARDURA.
Sailly (THOMAS), c. 138. – Louis BROUWERS.
Saint-Cyran (JEAN DUVERGIER de HAURANNE, abbé de), c. 140. – Bernard CHÉDOZEAU.
Saint-Geniès (PIERRE-LOUIS de), c. 150. – Raymond DARRICAU.
Saint-Jérôme (PAULINE ETHMANN), c. 151. – Paule SAGOT.
Saint-Jure (JEAN-BAPTISTE), c. 154. – André BOLAND.
Saint-Mamert-Beaussieu, c. 163. – RAYMOND DARRICAU.
Saint-Martin (GUILLAUME de), c. 163. – Raymond DARRICAU.
Saint-Martinien (SŒUR), c. 164. – Jeanne BOUCHAUD.
Saint-Maurice (P. de), c. 165. – Raymond DARRICAU.
Saint-Omer (ÉDOUARD), c. 165. – Alfred DEBOUTTE.
Saint-Pard (PIERRE-N.), c. 167. – Paul DUCLOS.
Saint-Pé (FRANÇOIS de), c. 168. – André DERVILLE.
Saint-Sulpice (COMPAGNIE DES PRÊTRES de), c. 170. – Irénée NOYE.
Sainte-Marthe (CLAUDE de), c. 181. – Raymond DARRICAU.
Sainte-Thérèse de Jésus (CLARISSE), c. 183. – Henri de GENSAC.
Sainteté de Dieu, c. 184. – Jacques GUILLET.
Sainteté-Sanctification de l'homme, c. 192. – Aimé SOLIGNAC.
Saintourens (PIERRE), c. 194. – André DUVAL.
Saintrain (HENRI), c. 195. – Alfred DEBOUTTE.
Saints. – I. Églises byzantine et russe, c. 196. – Thomas ŠPIDLÍK. – II. Églises latines. – A. Des origines au 9e siècle, c. 203. – Jean-Charles PICARD. – B. Du 10e siècle au concile de Trente, c. 212. – André VAUCHEZ. – C. Du concile de Trente à nos jours, c. 222. – Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS.
Sala (ACHILLE), c. 231. – Pietro ZOVATTO.
Sala i Masnou (BERNARD), c. 231. – Bernabé DALMAU.
Saladin (BARNABÉ), c. 232. – André DERVILLE.
Salas (BALTHAZAR de), c. 234. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Salazar (ÉTIENNE de), c. 234. – Domènec M. CARDONA.
Salian (JACQUES), c. 236. – Paul MECH.
Saliège (JULES-GÉRAUD), c. 237. – Henri de GENSAC.
Sallier (JEAN), c. 239. – Augustin DEVAUX.
Salmeron (ALPHONSE), c. 240. – Hermann Joseph SIEBEN.
Salmeron (MARC), c. 245. – Ricardo SANLÉS.
Salminger (SIGMUND), c. 246. – Jared WICKS.
Salonius de Genève, c. 247. – Jean-Pierre WEISS.
Salucio (AUGUSTIN), c. 250. – Alvaro HUERGA.
Salut. – I. Problématique, c. 251. – II. Grandes catégories doctrinales du salut, c. 262. – Bernard SESBOÜÉ.
Salvadori (JULES), c. 284. – Pietro ZOVATTO.
Salvani (SIMON), c. 287. – Augustin DEVAUX.
Salvator de Muolen, c. 288. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Salvi (LAURENT de SAINT-FRANÇOIS-XAVIER), c. 289. – Fabiano GIORGINI.
Salvien de Marseille, c. 290. – Georges LAGARRIGUE.
Sanadon (NICOLAS), c. 297. – André DERVILLE.
Sánchez (PIERRE), c. 299. – Manuel RUIZ JURADO.
Sánchez de Arévalo (RODRIGO), c. 301. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Sánchez de la Cámara (DIEGO), c. 303. – Pablo M. GARRIDO.
Sánchez del Campo (FRANÇOIS), c. 304. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Sánchez Maldonado (DIEGO), c. 305. – Damian YÁÑEZ.
Sánchez de Pavía (ANTOINE de la CROIX), c. 305. – Miguel Angel DIEZ.
Sánchez de Vercial (CLÉMENT), c. 308. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Sancho Porta, c. 309. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Sandaeus (MAXIMILIEN), c. 311. – Jos ANDRIESSEN.
Sandret (PIERRE), c. 316. – André DERVILLE.
Sandri (MARIA NAZARENA), c. 317. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Sandys (GEORGES), c. 318. – Lucien CARRIVE.
Sanejan (PIERRE de), c. 318. – André DERVILLE.
Sang, c. 319. – Réginal GRÉGOIRE.
Sanguineti (CARLO GIACINTO di SANTA MARIA), c. 333. – André DERVILLE.
Sani (MARIA ELETTA), c. 334. – Clément SCHMITT.
Sans de Sainte-Catherine, c. 335. – Maur STANDAERT.
Sanson (ALFRED), c. 341. – Paul VIARD.
Santander y Barcenilla (BERNARD), c. 342. – Ricardo SANLÉS.
Santoro de Messine, c. 342. – Pierre PÉANO.
Sanvitale (JACQUES), c. 343. – Giuseppe MELLINATO.
Sanz (JEAN), c. 344. – Pablo M. GARRIDO.
Saraceni (PIERRE-THOMAS), c. 348. – Emanuele BOAGA.
Sarasa (ALPHONSE ANTOINE de), c. 349. – Jos ANDRIESSEN.
Sarnelli (GENNARO MARIA), c. 351. – Théodule REY-MERMET.
Sarrazin (JEAN), c. 352. – Aimé SOLIGNAC.
Sasbout (ADAM), c. 355. – Clément SCHMITT.
Saturnin de Tous les Saints, c. 355. – LOUIS-MARIE.
Saudreau (AUGUSTE), c. 359. – Irénée NOYE.
Saulger (ROBERT), c. 360. – Paul MECH.
Sauli (ALEXANDRE), c. 361. – Andrea M. ERBA.
Saulnier (JEAN), c. 363. – Geneviève HASENOHR.
Saurin (JACQUES), c. 365. – Jean DEPRUN.
Saussure (JEAN de), c. 366. – Maurice CARREZ.
Sautermeister (FRANÇOIS-XAVIER), c. 367. – Constantin BECKER.
Sauvage (JEAN), c. 368. – Geneviève HASENOHR.
Sauvé (CHARLES), c. 369. – Irénée NOYE.
Savonarola (JÉRÔME), c. 370. – Armando F. VERDE.
Scalaboni (LAURENT), c. 389. – David GUTIÉRREZ.
Scapulaire, c. 390. – Ludovico SAGGI.
Scaramelli (JEAN-BAPTISTE), c. 396. – Giuseppe MELLINATO.
Schambogen (SÉBASTIEN), c. 402. – Clément SCHMITT.
Schatzgeyer (GASPARD), c. 403. – Clément SCHMITT.
Schauenburg (FRANÇOIS VON), c. 404. – Constantin BECKER.
Scheeben (MATHIAS JOSEPH), c. 404. – Karl-Heinz MINZ.
Scheffler (JEAN ; ANGELUS SILESIUS), c. 408. – Roland PIETSCH.

Scherer (GEORGES), C. 413. – Constantin BECKER.
Schervier (FRANÇOIS), c. 415. – Constantin BECKER.
Schevichavius (GISBERT), c. 416. – Constantin BECKER.
Schiess (MICHEL MARIE), c. 416. – Giuseppe M. BESUTTI.
Schilgen (HARDY), c. 418. – Constantin BECKER.
Schlier (HENRI), c. 418. – Werner LÖSER.
Schmid (MAX), c. 420. – Constantin BECKER.
Schmidhueber (PROBUS), c. 421. – Clément SCHMITT.
Schmitman (PIERRE), c. 422. – Constantin BECKER.
Schmoeger (CHARLES ERHARD), c. 422. – Otto WEISS.
Schneider (ÉMILIE), c. 424. – Constantin BECKER.
Schneider (JOSEPH), c. 425. – Constantin BECKER.
Schneider (REINHOLD), c. 426. – Alfons BUNGERT.
Schneidt (HUBERT), c. 430. – Clément SCHMITT.
Schoenberg (MATHIAS VON), c. 431. – Constantin BECKER.
Schoenstattwerk, c. 432. – Engelbert MONNERJAHN.
Schonath (MARIA COLUMBA), c. 435. – Sabine B. SPITZLEI.
Schorrer (CHRISTOPHE), c. 436. – Constantin BECKER.
Schouppe (FRANÇOIS-XAVIER), c. 437. – Silveer DE SMET.
Schouvaloff (AUGUSTIN-MARIE), c. 441. – Andrea M. ERBA.
Schram (DOMINIQUE), c. 442. – Guibert MICHIELS.
Schrembgen (MAURICE), c. 444. – Clément SCHMITT.
Schrijvers (JOSEPH), c. 445. – Alfred DEBOUTTE.
Schulten (ELSA); Salesia von der Schmerzhaften Mutter), c. 448. – Constantin BECKER.
Schwaller (THADDÉE), c. 448. – Guibert MICHIELS.
Schweitzer (ALBERT), c. 449. – Maurice CARREZ.
Schwenckfeld (GASPARD), c. 451. – André DERVILLE.
Schwertfer (WENCESLAS), c. 453. – Constantin BECKER.
Scolastique de Saint-Élie, c. 454. – LOUIS-MARIE.
Scotti (JEAN), c. 455. – Mario COLPO.
Scouville (PHILIPPE DE), c. 456. – Constantin BECKER.
Scribani (CHARLES), c. 457. – Louis BROUWERS.
Scriver (CHRISTIAN), c. 460. – Frieder SCHULZ.
Scrupule, c. 461. – Jean-François CATALAN.
Scupoli (LAURENT), c. 467. – Bartolomeo MAS.
Sébastien d'Aix-la-Chapelle, c. 484. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Sébastien de Senlis, c. 485. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
Sébastien Valfré (BIENHEUREUX), c. 487. – Annarosa DORDONI.
Seccard (LOUIS), c. 491. – Constantin BECKER.
Secco (ANACLET), c. 492. – Andrea M. ERBA.
Sécularisation, c. 493. – Claude GEFFRÉ.
Sédat de Nîmes, c. 508. – Aimé SOLIGNAC.
Sedulius, 5e siècle, c. 510. – Aimé SOLIGNAC.
Sedulius Scottus, c. 513. – Aimé SOLIGNAC.
Sedulius (HENRI), c. 516. – Benjamin DE TROEYER.
Seeböck (PHILIBERT), c. 517. – Clément SCHMITT.
« Der Seele Kranz », c. 517. – Volker HONEMANN.
Segalelli (GÉRARD), c. 518. – Aimé SOLIGNAC.
Ségaud (GUILLAUME DE), c. 518. – Henri DE GENSAC.
Segneri (PAUL, Senior), c. 519. – Giuseppe MELLINATO.
Segneri (PAUL, Junior), c. 522. – Giuseppe MELLINATO.
Séguenot (CLAUDE), c. 524. – Michel JOIN-LAMBERT.
Ségur (GASTON DE), c. 525. – Yves MARCHASSON.
Segura (JEAN LÓPEZ DE), c. 538. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Seilern (ANTOINE), c. 540. – Augustin DEVAUX.
Seisdedos (JÉRÔME, c. 541. – Manuel RUIZ JURADO.
Sel, c. 544. – James E. LATHAM.
Selve (LAZARE DE), c. 549. – Raymond DARRICAU.
Semenenko (PIERRE), c. 549. – Adeline ASFOUR.
Semeria (JEAN), c. 553. – Andrea M. ERBA.
Semipélagiens, c. 556. – Aimé SOLIGNAC.
Senault (JEAN-FRANÇOIS), c. 568. – Michel JOIN-LAMBERT.
Sénèque. – I. Vie, œuvre et pensée, c. 570. – II. La survie, c. 584. – Michel SPANNEUT.
Sens spirituels, c. 598. – Mariette CANÉVET.
Sensibilité, c. 617. – Ghislain LAFONT.
Séraphin de Bruges, c. 623. – Karel PORTEMAN.
Séraphin de Fermo, c. 624. – Luigi M. LOSCHIAVO.
Séraphin de Milazzo, c. 627. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Séraphin du Sacré-Cœur, c. 628. – Fabiano GIORGINI.
Séraphin de Sainte-Thérèse, c. 629. – André BORD.
Séraphin de Sarov, c. 632. – Thomas ŠPIDLÍK.
Séraphine de Dieu, c. 636. – Redemptus Maria VALABEK.
Séraphine-Andrée Bonastre, c. 642. – Pablo M. GARRIDO.
Sérapion de Thmuis, c. 643. – Dieudonné DUFRASNE.
Serge de Reshaina, c. 652. – Aimé SOLIGNAC.
Serio (DOMINIQUE), c. 654. – Innocenzo COLOSIO.
Seripando (JÉRÔME), c. 655. – David GUTIÉRREZ.
Serlon de Savigny, c. 662. – Maur STANDAERT.
Sernin-Marie de Saint-André, c. 666. – LOUIS-MARIE.
Serrano (GEORGES DE SAINT-JOSEPH), c. 667. – Ricardo SANLÉS.
Sersale (THOMAS), c. 667. – Francesco ANDREU.
Sertillanges (ANTONIN-MARIE), c. 668. – André DUVAL.
Servasanctus de Faenza, c. 671. – Clément SCHMITT.
Servet (MICHEL), c. 672. – Jean-Claude MARGOLIN.
Service, Serviteur. – I. Écriture sainte, c. 679. – Simon LÉGASSE. – II. Réflexions, c. 691. – Jean-Yves CALVEZ.
Servites (Ordre des Servites de Marie). – I. Origines et caractères constitutifs, c. 695. – Eugenio M. CASALINI. – II. Histoire spirituelle, c. 704. – Conrad M. BORNTRAGER. – III. Auteurs et ouvrages, c. 718. – Giuseppe M. BESUTTI.
Servitude (saint esclavage), c. 730. – Théodore KOEHLER.
Seton (ÉLISABETH BAYLEY ; sainte), c. 745. – Mary Augusta VON DREHLE.
Sévère d'Antioche, c. 748. – François GRAFFIN.
Sévère de Bingen, c. 751. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Sévérien de Gabala, c. 752. – Sever J. VOICU.
Sevoy (FRANÇOIS-HYACINTHE), c. 763. – Paul MILCENT.
Sextus (SENTENCES DE), c. 765. – Aimé SOLIGNAC.
Sexualité. – I. Selon la Bible, c. 768. – Paul LAMARCHE. – II. Problématique contemporaine, c. 772. – Xavier THÉVENOT.
Seyssel (CLAUDE DE), c. 787. – Raymond DARRICAU.
Sgambati (SCIPION), c. 791. – Francesco REGINA.
Shankara, c. 792. – Mariasusai DHAVAMONY.
Shenoute d'Atripé, c. 797. – Tito ORLANDI.
Shguanin (CÉSAR-MARIE), c. 804. – Giuseppe M. BESUTTI.
Sianda (JEAN), c. 807. – Maur STANDAERT.
Siard (BERCHTOLD), c. 810. – Bernard ARDURA.
Sicard de Crémone, c. 810. – Giorgio PICASSO.
Sidoine Apollinaire, c. 814. – Madeleine BONJOUR et Aimé SOLIGNAC.
Sierp (WALTER), c. 821. – Constantin BECKER.
Sigebert de Gembloux, c. 822. – Guibert MICHIELS.
Sigismond du Saint-Esprit, c. 825. – Miguel Angel DIEZ.
Sigl (BENOÎT), c. 827. – Clément SCHMITT.
Sigüenza (JOSEPH DE), c. 827. – IGNACIO DE MADRID.
Silence. – I. De l'Antiquité au moyen âge, c. 829. – Pierre MIQUEL. – II. Des Rhénans au 18e siècle, c. 842. – Michel DUPUY.
Silouane, c. 859. – Jean-Paul MAISONNEUVE.
Silvaggi (MATTHIEU), c. 860. – Clément SCHMITT.
Silvestrani Brenzone (CHRISTOPHE), c. 861. – Emanuele BOAGA.
Silvestre de Rossano, c. 862. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Silvestrins, c. 863. – Réginald GRÉGOIRE.
Simiane, c. 865. – Raymond DARRICAU.
Simler (JOSEPH), c. 867. – Ambrogio ALBANO.
Simon de Bourg-en-Bresse, c. 868. – Willibrord-Chr. VAN DIJK.
Simon de Bussières, c. 870. – Pierre PÉANO.
Simon de Cascina, c. 871. – Emilio PANELLA.
Simon de Crémone, c. 873. – Pietro BELLINI.
Simon de Gand, c. 876. – Aimé SOLIGNAC.
Simon de Rojas, c. 877. – Juan PUJANA.
Simon de Saint-Paul, c. 884. – Ermanno ANCILLI.
Simon « de Taibutheh », c. 885. – Aimé SOLIGNAC.
Simon de Venlo, c. 888. – Jos ANDRIESSEN.
Simon de la Vierge, c. 890. – Redemptus Maria VALABEK.
Simoni (JEAN-BAPTISTE), c. 890. – Augustin DEVAUX.
Simplicité. – I. Écriture et premiers Pères, c. 892. – Ysabel DE ANDIA. – II. Monachisme ancien et médiéval, c. 903. – Vincent DESPREZ. – III. D'Eckhart à nos jours, c. 910. – Michel DUPUY.
« Simul iustus et peccator », c. 921. – Jared WICKS.
Singlin (ANTOINE), c. 931. – Bernard CHÉDOZEAU.
Siniscalchi (LIBORIO), c. 938. – Francesco REGINA.

Siry (MADELEINE-JOSEPH DE), c. 940. – Marie-Patricia BURNS.
Sisgaud (CHRISTOPHE AUTHIER DE), c. 941. – Raymond DARRICAU.
Sitoni (BARTHÉLEMY), c. 942. – Andrea M. ERBA.
Sixte de Bergame (CUCCHI), c. 942. – Abel CALUFETTI.
Skarga (PIERRE), c. 944. – Josef MAJKOWSKI.
Skibicki (STANISLAS), c. 946. – Josef MAJKOWSKI.
Skovoroda (HRYHORIJ SAVVYC), c. 947. – Elisabeth von EDERMANN-PANDŽIĆ.
Slavophilisme, c. 951. – François ROULEAU.
Smaragde, c. 959. – Réginald GRÉGOIRE.
Smidt (FRANÇOIS DE), c. 962. – Jos ANDRIESSEN.
Smith (JOSEPH), c. 963. – Francis FROST.
Smyth (JOHN), c. 972. – Barrie WHITE.
Soares de Santa Maria (JACQUES), c. 975. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Sobrino (ANTOINE), c. 976. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Söderblom (NATHAN), c. 979. – Maurice CARREZ.
Soengen (LOUIS), c. 980. – Constantin BECKER.
Solazzi (JEAN ANTOINE), c. 980. – Pietro ZOVATTO.
Soleil (symbolisme religieux), c. 981. – John M. Mc DERMOTT.
Solidarité, c. 999. – René COSTE.
Solis (RODRIGO DE), c. 1006. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Solitude, c. 1007. – Marguerite LÉNA.
Solminihac (ALAIN DE), c. 1019. – Raymond DARRICAU.
Soloviev (VLADIMIR), c. 1024. – François ROULEAU.
Sommeil d'Adam, c. 1033. – Benoît GAIN.
Sommeil et vie spirituelle, c. 1033. – Benoît GAIN.
Sommeil spirituel, c. 1041. – Pierre ADNÈS.
Sommi (THOMAS), c. 1053. – Francesco ANDREU.
Songes-rêves. – I. Écriture sainte, c. 1054. – Simon LÉGASSE. – II. Époque patristique, c. 1060. – Martine DULAEY.
Sophrone de Jérusalem, c. 1066. – Christoph SCHÖNBORN.
Sorazu Aizpurua (MARIA DE LOS ANGELES), c. 1073. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Sorio (BALTHASAR), c. 1078. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Sorribas (JEAN-BAPTISTE), c. 1080. – Pablo M. GARRIDO.
Soto (ANDRÉ DE), c. 1082. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Soto (JEAN DE), c. 1083. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Soto (PIERRE DE), c. 1084. – André DUVAL.
Souèges (ÉTIENNE, THOMAS), c. 1085. – André DUVAL.
Souffrance, c. 1086. – Pierre SEMPÉ.
Soufisme, c. 1098. – Roger ARNALDEZ.
Sourdis (MADELEINE D'ESCOUBLEAU DE), c. 1110. – Raymond DARRICAU.
Soyer (LÉGER), c. 1112. – Pierre PÉANO.
Spa (JACQUES DE), c. 1113. – Augustin DEVAUX.
Sparacio (DOMINIQUE), c. 1115. – Clément SCHMITT.
« Speculum perfectionis », c. 1116. – Théophile DESBONNETS.
Spee von Langenfeld (FRÉDÉRIC), c. 1117. – Anton ARENS.
Spener (PHILIPPE JACQUES), c. 1121. – Roland PIETSCH.
Spert (JÉRÔME), c. 1124. – Augustin DEVAUX.
Speyr (ADRIENNE VON), c. 1126. – Barbara ALBRECHT.
Spiera (AMBROISE), c. 1132. – Giuseppe M. BESUTTI.
« Spill de la vida religiosa », c. 1135. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Spinckes (NATHANAËL), c. 1139. – Ralph D. TOWNSEND.
Spinelli (PIERRE ANTOINE), c. 1140. – Francesco REGINA.
Spinola (FABIEN AMBROISE), c. 1141. – Giuseppe MELLINATO.
Spiritualité. – I. Le mot et l'histoire, c. 1142. – Aimé SOLIGNAC. – La notion de spiritualité, c. 1160. – Michel DUPUY.
Spitholdius (EGBERT), c. 1173. – Jos ANDRIESSEN.
Spoelberch (GUILLAUME), c. 1174. – André DERVILLE.
Sponde (JEAN DE), c. 1175. – André DERVILLE.
Sprenger (JACQUES), c. 1176. – André DUVAL.
Sprenger (MARQUARD), c. 1178. – Volker HONEMANN.
Squarcialupi (IGNACE), c. 1179. – Réginald GRÉGOIRE.
Stadiera (FRANÇOIS), c. 1180. – Giuseppe MELLINATO.
Stanyhurst (GUILLAUME), c. 1182. – Jos ANDRIESSEN.
Staupitz (JEAN DE), c. 1184. – Adolar ZUMKELLER.
Steensen (NIELS), c. 1196. – Bernard VINATY.
Stein (ÉDITH), c. 1198. – Andrés BEJAS.
Stengel (CHARLES), c. 1204. – Guibert MICHIELS.
Stengel (GEORGES), c. 1205. – Adeline ASFOUR.
Sterry (PIERRE), c. 1208. – Ralph D. TOWNSEND.
Steuart (ROBERT H.J.), c. 1210. – Francis EDWARDS.
Stigmates. – 1. Historique du mot, c. 1211. – 2. Nombre des stigmatisés, c. 1213. – 3. Quelques cas, c. 1216. – 4. Classification, c. 1225. – 5. Théories explicatives, c. 1229. – 6. La tradition mystique, c. 1239. – 7. Attitude de l'Église, c. 1241. – Pierre ADNÈS.
Štitný de Štítné (THOMAS), c. 1244. – Jaroslav KADLEC.
Stoeckl (ULRICH), c. 1246. – Volker HONEMANN.
Stoeger (JEAN-NÉPOMUCÈNE), c. 1247. – Constantin BECKER.
Stoïcisme, c. 1248. – Aimé SOLIGNAC.
Stolz (ANSELME), c. 1252. – Günther SWITEK.
Stone (DARWELL), c. 1257. – Ralph TOWNSEND.
Stracke (DESIDERIUS ADOLF), c. 1259. – Jos ANDRIESSEN.
« Streit », c. 1261. – Volker HONEMANN.
Stroeulin (MARTIN), c. 1261. – James HOGG.
Stuart (JANET), c. 1263. – Claude de LA MARTINIÈRE.
Stub (PAUL), c. 1266. – Andrea M. ERBA.
Stylites, c. 1267. – Tomáš ŠPIDLÍK.
Suárez (FRANÇOIS), c. 1275. – Félix RODRÍGUEZ.
Suárez de Escobar (PIERRE), c. 1283. – Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Suárez de Godoy (JEAN), c. 1283. – Ricardo SANLÉS MARTINEZ.
Suárez de Santander (MICHEL), c. 1284. – Mariano ACEBAL LUJÁN.
Sucquet (ANTOINE), c. 1286. – Silveer DE SMET.
Sudermann (DANIEL), c. 1290. – Monica PIEPER.
« Suenden Widerstreit », c. 1292. – Volker HONEMANN.
Suffren (JEAN), c. 1293. – Henri de GENSAC.
Suhard (EMMANUEL), c. 1296. – Jean VINATIER.
Sulivan (JEAN), c. 1299. – Joseph MAJAULT.
Sulpice Sévère, c. 1301. – Jacques FONTAINE.
Sunder (FRÉDÉRIC), c. 1308. – Siegfried RINGLER.
Surian (JEAN-BAPTISTE), c. 1310. – Michel JOIN-LAMBERT.
Surin (JEAN-JOSEPH), c. 1311. – Michel DUPUY.
Surius (LAURENT), c. 1325. – Augustin DEVAUX.
Surnaturel. – I. Points de repère théologiques, c. 1329. – II. Sens spirituel du mot, c. 1337. – Pierre ADNÈS.
Sutton (CHRISTOPHE), c. 1352. – Basil HALL.
Sutton (JACQUES), c. 1355. – Fabiano GIORGINI.
Swedenborg (EMMANUEL), c. 1355. – Roland PIETSCH.
Swetchine (SOPHIE), c. 1359. – André DERVILLE.
Swete (HENRY BARCLAY), c. 1361. – Michael O'CARROLL.
Swierczinski (ANTOINE), c. 1362. – André DERVILLE.
Sylvain, c. 1363. – Costanzo SOMIGLI.
Sylvain (ADRIEN), c. 1363. – André DERVILLE.
Symbole. – I. Repères dans l'histoire du terme, c. 1364. – II. Le symbole dans la parole, c. 1371. – III. Symbole et vie spirituelle, c. 1375. – François MARTY.
Syméon Métaphraste, c. 1383. – Marie-Hélène CONGOURDEAU.
Syméon le Nouveau Théologien, c. 1387. – Tomáš ŠPIDLÍK.
Syméon de Thessalonique, c. 1401. – Marie-Hélène CONGOURDEAU.
« Synderesis », c. 1407. – Aimé SOLIGNAC.
Synergie. – I. En Orient chrétien, c. 1412. – Tomáš ŠPIDLÍK. – II. Controverse luthérienne, c. 1417. – Jared WICKS.
Synésius de Curène, c. 1422. – Pierre MARAVAL.
Syriaque (SPIRITUALITÉ). – I. Les premiers siècles, c. 1429. – Antoine GUILLAUMONT. – II. Depuis la conquête arabe, c. 1442. – Irénée-H. DALMAIS.
« System der deutschen Mystik », c. 1450. – Volker HONEMANN.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN AVRIL 1990 PAR
L'IMPRIMERIE ALENÇONNAISE
POUR BEAUCHESNE ÉDITEUR
A PARIS

Dépôt légal : 2e trimestre 1990